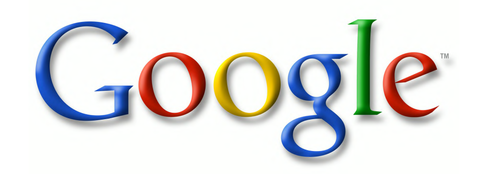
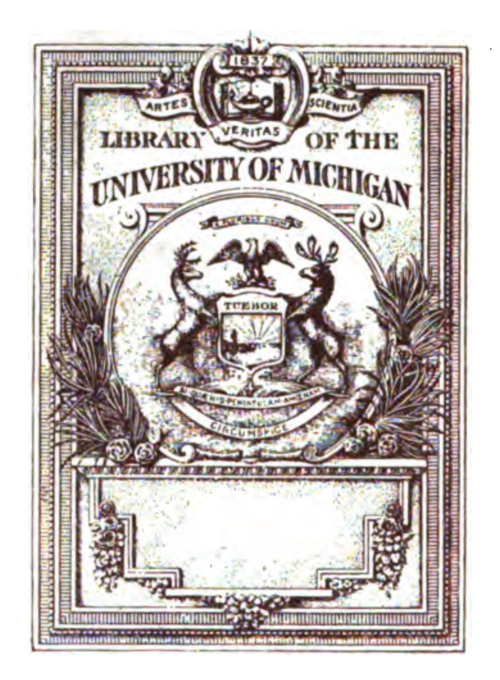
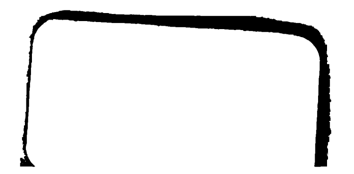



BOOKSELLERS,
CHICAGO


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



Theologie

von

Dr. L. J. Rückert,
Professor in Jena.

Erster Theil.

Leipzig,
Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
1851.

Vorwort.

Achtundzwanzig Jahre sind verflossen, seit der Mangel eines Lehrstuhls wider meinen Willen mir die Feder in die Hand gab, zwölf, seit ich sie weggelegt mit dem entschiednen Willen, sie nicht wieder in die Hand zu nehmen. Darnach ward mir der Gegenstand der Sehnsucht, und je erfreulicher die Erfolge, desto weniger konnte Lust entstehen, anstatt Rede Schrift zu geben. Die jungen Freunde, die ein Buch von mir begehrten, verwies ich auf meinen Tod. Da, wenn er mich nicht überraschte, werde es druckfertig liegen, ihnen zur Erinnerung, was ich sie gelehrt, wo möglich Andern zur Belehrung; und wie es dann auch aufgenommen würde, ich, sein Vater, würde entflohen seyn. Da kam das Taumeljahr Achtundvierzig, und gab Jena eine Todeswunde, von der es nicht aufkommen wird. Die Ungunst der Zeit und der Menschen wird es nicht gestatten. Seitdem ist der Gedanke, noch einmal zu schreiben, wieder aufgewacht. Und gegenwärtig wird er ausgeführt. Nicht aus Lust, im Gegentheil. Nicht mit Hoffnung auf Erfolge; es hat eine Zeit gegeben, wo ich auf Erfolge hoffte, sie ist vorbei. Ja nicht einmal einer freundlichen Aufnahme geht mein Buch entgegen. Ich wüßte fürwahr nicht, von woher sie kommen sollte, und verberge ihm das nicht. Und eben so wenig, daß es keinen rüstigen Vertheidiger an mir zu finden hat. Aber ich habe geurtheilt, das viel verachtete, auch wohl gescholtene Jena habe sich zu rühren, jeder seiner Vertreter an seinem Theil, damit es nicht durch seine Schuld verachtet werde. Auf den Erfolg komme es da nicht an, und darum schreibe ich.

Warum aber dieses Buch? Weil auf systematischem Gebiet, das ich betreten wollte, ich nur dieses schreiben kann. Daß ich dies Gebiet betreten wollte, hatte darin seinen Grund, daß nicht nur meine Natur systematisch, und daher auch seit den sieben Jahren meiner hiesigen Amtswirksamkeit meine Thätigkeit, wo sie nur immer konnte, der systematischen Theologie zugekehrt gewesen ist, sondern auch der Anbau des Systems, oder der Ausbau der freien Theologie, welcher anzugehören ich bekenne, mir eine Hauptaufgabe unsrer Zeit scheint, und daher namentlich auch der Anstalt, welche vielleicht bald die einzige seyn wird, wo diese Theologie sich noch vernehmen lassen darf. Es muß, um es kurz hier auszusprechen, einmal an den Tag kommen, daß man alle Ergebnisse der Kritik anerkennen, und ein vollkommen unabhängiges Denken ausüben, und doch ein Christ seyn kann; es muß an den Tag kommen, daß christliches Glauben und Wollen nicht vom Urtheil über dieses oder jenes Buch, und nicht vom Haften an dieser oder jener Formel abhängig ist, vielmehr allein auf sittlichem Grunde ruht; es muß an den Tag kommen, daß die Theologie, der wir hier angehören, nicht allein zerstören, daß sie vielmehr aufbauen kann, und um so fester bauen, je mehr sie sich hütet, auf einem Grunde zu bauen, der kein Gebäude mehr tragen kann. Auf dem Gebiete des Lebens wird das offenbar, wenn wir als Christen handeln, wenn wir mit gleichem Eifer dem Verderbniß und der Unchristlichkeit unsrer Zeit entgegenwirken, als Die, welche theoretisch auf einem andern Boden stehn, und gegen deren Wärme unsre Kälte freilich lange traurig abgestochen hat; auf dem der Wissenschaft aber durch Darlegung unseres Glaubens im System, denn jedes theologische System ist nach seiner Natur ein Glaubensbekenntniß Dessen, der es baut. Indem wir es errichten, erklären wir vor Allem, was wir glauben, laden aber zugleich Alle ein, sich unserm Glauben anzuschließen. Und je mehr auf dem Gebiete der freien Theologie das Subjective Spielraum hat, je weniger also hier zu erwarten steht, daß Alle, ob auch Eins im Wesentlichen, doch im Einzelen dasselbe setzen oder glauben, desto weniger kann in der Behandlung der systematischen Theologie es bis zur Ueberfüllung kommen; auch wo Andere schon gearbeitet, findet immer noch selbststän-

dige Arbeit eine Stelle. Und eine solche will ich geben. Meine Vorträge über die systematische Theologie haben mich von zwei Dingen überzeugt, zuerst, daß alle Bestrebungen, unsre bisherige Dogmatik auf die Höhe einer Wissenschaft im strengen Sinne zu erheben, fruchtlos bleiben müssen, bis wir sie zerlegen in ihre Bestandtheile, Dogmenkunde und Glaubenswissenschaft, und jeden für sich behandeln, seiner Natur gemäß; sodann, daß die Zerlegung der systematischen Theologie in Dogmatik und Moral, unschädlich, wo es galt, Dogma und Gesetz zu lehren, unheilbringend ist, wo die Aufgabe sich so stellt, nachzuweisen, was der Mensch seyn soll, und was er ist, und was er werden kann durch die umschaffende Kraft des Christenthums; und daß daher die Herrlichkeit des Christenthums, von der doch unser systematisches Lehren eben so eine wissenschaftliche Verkündigung seyn soll, wie das homiletische eine volksmäßige, nur dadurch ihr gehöriges Licht empfangen kann, daß wir, nachdem wir unsern Hörer zur Erkenntniß des Wunders seiner Stiftung angeleitet, ihn das nicht geringere Wunder schauen lassen, das es in seiner Entfaltung und seiner Durchdringung des gesammten innern und äußern, persönlichen und gesellschaftlichen Lebens wirkt, oder vielmehr wirken könnte, wenn die Menschen es nur seine Kraft an sich ausüben lassen wollten; daß wir also, um lebendige Prediger von der Kraft des Evangeliums zu bilden, ihnen nicht nur Christus, sondern auch das Leben in Christus in einem einzigen Bilde vorzuhalten haben, einem Bilde, an dessen Schönheit zu erwarmen wir dann ihnen und dem Geiste Gottes überlassen müssen, aber auch, wenn nur wir es treu gezeichnet, überlassen können. Dies Bild in mündlichem, lebendigem Vortrag meinen Zuhörern vorzuhalten, erlauben die Verhältnisse unsrer Anstalt nicht; da muß ich es zerlegen, muß Dogmatik und Moral vortragen, und in die erstere das Alles mit hinein arbeiten, was die Bedürfnisse des Brodstudiums hinein zu tragen nöthigen. Aber was ich auf dem Lehrstuhle, meiner eigentlichen Heimath, nicht geben kann, das will ich auf dem Wege der Schrift zum Wenigsten versuchen, und dem Gedanken, den ich Jahre lang in mir getragen, eine Gestalt zu geben suchen durch ein Buch, das eben darum, wie oben gesagt, das einzige ist, das

ich auf systematischem Gebiete schaffen kann. Und dieses ist das vorliegende, Theologie von mir benannt, weil es das Ganze Dessen in sich fassen soll, was die Theologie als Wissenschaft in engerem Sinne in sich schließt. Was ich gebe, ist nicht Dogmatik, nicht Ethik, auch nicht beide in einander, obwohl der Stoff so ziemlich der ist, welcher in beiden behandelt zu werden pflegt; es ist ein Bild, ein Lebensbild, ein Bild des Menschenlebens, auf wissenschaftlichem Grunde, d. h. auf dem Grunde des Begriffes ausgeführt, ein Bild vom idealen Leben, vom wirklichen Leben, und von dem Leben, das in Christus der Menschheit offenbar und möglich geworden ist. Ich zeichne es, wie es vor meinem Geiste steht; wollte nur Gott, ich könnte es noch besser und kräftiger zeichnen, als ich kann! Um es zu zeichnen, habe ich mich des Ballasts von Büchergelehrsamkeit entschlagen, welchen die Dogmatik mit sich zu führen pflegt, und gehe fast durchgängig nur meinen eignen Weg, doch ohne mich der Freiheit zu berauben, bald hier, bald dort, wo mir's von Nutzen scheint, bald offener, bald verdeckter Weise auf Das hinzuweisen, was Andere vor und neben mir gedacht; ich hoffe, daß der Leser mir darum nicht grollen wird, daß ich nicht noch einmal darbiete, was er in hundert Büchern schon besitzt, daß vielmehr ihm der Gewinn daraus erwachse, daß das systematische Bewußtseyn ihm auf keinem Punkte untergehe, und er, in mein Denken einmal eingegangen, ohne Unterbrechung bis zum Ende darin verbleiben könne, und auf jedem Punkte wisse, wo er sey, daher auch um so leichter zur Entscheidung komme, ob er sich's aneignen könne oder nicht.

Ueber die Anordnung des Ganzen und über das Einzele, das ich darin aufgenommen, sage ich weiter Nichts, es mag versuchen, ob sich's selbst zu rechtfertigen vermag. Wenn nicht, so mag es untergehn. Nur über einen Punkt will ich mich noch erklären. Ich habe mich bemüht, in dopplem Sinne deutsch zu seyn. Zuerst, indem ich mich der fremden Ausdrücke, mit welchen unsre Sprache und Wissenschaft sich überladen hat, enthielt, so viel mir möglich war. Sie scheinen einige Bequemlichkeiten darzubieten, und nachdem wir uns so lange damit geschleppt, ist es nicht leicht, sie zu vermeiden, auch mir daher nicht ganz gelungen. Aber jene Bequemlichkeiten die-

nen oft nur dazu, dem Leser die wahre Meinung des Redenden zu verhüllen, bald mit, bald ohne dessen Absicht, und ihn in Irrthum zu stürzen, der bei Vermeidung solcher Ausdrücke, die oft vieldeutig sind, von Wenigen recht verstanden werden, leicht verhütet würde; und mancher Gedanke, der in fremden Wörtern prächtig lautet, stellt sich als unbedeutend und kaum zur Hälfte wahr heraus, sobald man die fremden Kraftwörter herausnimmt, und ehrliche deutsche Rede dafür hinstellt. Möchten wir Deutschen, denen ja ohnehin bald Nichts geblieben seyn wird, worauf wir stolz seyn möchten, doch über unsrer Sprache halten, deren wir uns nicht zu schämen brauchen, und uns Mühe geben, sie so auszubilden, daß auf dem Gebiete der Wissenschaft sowohl als des Lebens wir Nichts mehr in fremden Zungen auszudrücken brauchten!

Das Zweite, worin ich deutsch zu seyn bemüht gewesen, steht mit dem Vorigen in einigem Zusammenhang. Ich habe Alles rein *heraus geredet*, wie ich es gedacht, Nichts halb verschwiegen, Nichts bemäntelt, Nichts in Wörter eingehüllt, die von dem Einen so verstanden werden können, von dem Andern anders; und habe ich irgendwo Ausdrücke brauchen müssen, die zweideutig werden konnten, oder die von den verschiedenen Parteien in verschiedenem Sinne angewendet werden, so habe ich es an genauer Bestimmung des Sinnes niemals fehlen lassen, in welchem ich sie gebraucht, und werde im zweiten Theile, der das eigenthümlich Christliche enthält, das Gleiche thun. Mir ist nicht unbekannt, wie mancher theologische Schriftsteller sich bei den strengeren, und namentlich bei den pietistischen Parteien einen guten Namen, den Namen der Gläubigkeit oder Rechtgläubigkeit nur dadurch erworben hat, daß er gewisse dort gangbare Ausdrücke brauchte, die nun dort im Sinne der Partei verstanden wurden, während er sie in ganz anderm Sinne dachte. Das habe ich an Andern stets gehaßt, und kann es daher selbst nicht üben. Nun weiß ich freilich, daß Vieles Anstoß finden, weiß auch, daß Manches gerade darum mißverstanden werden wird, weil ich's in nackten deutschen Worten sage; aber ich will weder meine Natur verleugnen, noch, wenn mein unverhülltes Denken ein schlechtes Den-

[illegible]

[illegible] um sie selbst, und um die Kirche, und um den Staat. — Ich werde dafür sorgen, daß der zweite Theil, an dem ich arbeite, dem ersten, so Gott will, in einigen Monaten nachfolgen könne.

Jena, am 29. Juni 1851.

Rückert.

Einleitung.*)

1.

Die Wissenschaft, deren Anbau hier versucht werden soll, wird von Alters her Theologie genannt, d. h. die Gegenstände, welche hier wissenschaftlich gewonnen werden sollen, sind dieselben, welche in den

*) Die Sitte, der Bearbeitung einer Wissenschaft eine Einleitung oder Prolegomena vorauszusenden, läßt sich in der Theologie zwar wohl begreifen, wenn man bedenkt, wie, d. h. in welcher unwissenschaftlichen Weise die sogenannten theologischen „Disciplinen" entstanden und Jahrhunderte lang behandelt worden sind; ist aber doch eine von denen, welchen unser Denken sich nur mit großer Mühe unterwirft. Der Grund ist dieser, daß es einen geeigneten Stoff für solche Einleitungen nicht zu finden weiß. Jeder Stoff nämlich, der vorgetragen werden möchte, gehört entweder zum Ganzen Dessen, was durch die Bearbeitung der Wissenschaft ihrem Lehrling angeeignet werden soll, oder er gehört nicht dazu. Gehört er dazu, so hat er seinen Platz im Innern der Wissenschaft, und nicht außerhalb, vor ihrer Pforte. Er muß bei richtigem Verfahren irgend wo von selbst hervortreten, und kann nur da begriffen werden, wo er so hervortritt. Vor dem Eintritt in die Wissenschaft wissen wir noch Nichts, und können über Nichts urtheilen von dem Allen, worüber in ihrem Innern uns ein Licht aufgehen soll. Als Lehrer müssen wir zwar den Weg schon bis zum Ende gegangen seyn, worauf wir unsern Schüler führen wollen. Für uns hat also der ganze Stoff nichts Fremdes mehr; aber für den Schüler ist Alles fremd, was wir ihm sagen mögen, und kann ihm auch nicht wahrhaft angeeignet werden, wenn dies außerhalb des natürlichen Zusammenhangs unternommen wird; gute Lehrer aber sind wir nur dann, wenn wir ganz auf den Standpunkt unsers Schülers treten, und daher in jedem Augenblicke ihm nur so viel Wissen zeigen oder von ihm fordern, als er durch uns bereits gewonnen hat. Daraus aber folgt, daß wir ihm Nichts in der Einleitung vortragen, was ins Gebäude der Wissenschaft selbst gehört; denn das haben wir ihm noch nicht angeeignet, von ihm aber zu fordern, daß er's anderswo sich angeeignet habe, das heißt ihn von uns an andere Lehrer weisen. Es ist aber dies der große Fehler, der fast in allen Dogmatiken begangen zu werden pflegt, und schlechthin unbegreiflich wäre, wenn man nicht bedächte, was Dogmatik ehedem gewesen. Gehört aber der vorzutragende Stoff nicht in die Wis-

zwei theologischen Hauptwissenschaften, der Dogmatik und der Moral, abgehandelt zu werden pflegen, wenn auch ihre Behandlungsart in mancher Beziehung eine andere ist. Will man nun ihren Begriff von ihrem Namen aus bestimmen, wie das allerdings seyn sollte, daß mit dem Namen auch sogleich der Begriff vor das Bewußtsein träte, so zeigt sich Dasselbe, was noch auf mehreren Gebieten zu Tage kommt: man bekommt einen Begriff, dem Das, was wirklich gegeben wird, nicht entspricht. Theologie (θεολογία = τὸ θεολογεῖν) ist ein Reden, d. h. wissenschaftliches Denken oder Lehren von Gott. In einer solchen Wissenschaft wäre Gott der eigentliche Gegenstand des Denkens, und müßte daher auch nothwendig der Ausgangspunkt desselben seyn. Das hat auch wirklich die Theologie eine lange Zeit hindurch zu seyn behauptet oder angestrebt, und noch neuerlich ist der Versuch gemacht worden, ein vollständiges Denkgebäude rein vom Begriffe Gottes aus zu erbauen; aber erstlich, mag eine solche Wissenschaft einem andern Denken möglich seyn, worüber nicht gestritten werden soll, dem Denken, welches sich hier in Bewegung setzen will, hat es bisher noch nicht gelingen wollen; es glaubt nachweisen zu können, daß der Mensch an Gott glauben müsse, um seinem Begriffe zu entsprechen, vermag aber nicht irgend Etwas zu entdecken, was er über Gott denken oder wissen könne, würde also zu einer Lehre von Gott alles Stoffs entbehren. Zweitens, sollte sich auch wirklich Etwas finden, was von Gott geredet werden könnte, so ist doch der Begriff Gottes kein ursprünglicher Begriff, und das Wissen von Gott, wenn es ein solches giebt, kein unmittelbares Wissen; daraus aber folgt, daß der Begriff Gottes nicht kann als der Ausgangspunkt eines Denkgebäudes angesehen werden; und wo dies geschieht, da muß dem

senschaft selbst, so ist anzunehmen, daß er ihr zur Voraussetzung oder Unterlage diene, indem er außerdem ganz ungehörig wäre. In diesem Falle aber ist auch seine Kenntniß vorauszusetzen, und es kann der Wissenschaft nicht zugemuthet werden, daß sie diesen, ihr doch immer fremden Stoff, wäre es auch nur als Einleitung, selbst behandele; sie hat vielmehr das volle Recht, nur einfach daran zu erinnern, oder an solchen Stellen aus denjenigen Wissenschaften, denen er angehört, ihn zu entlehnen, um Das, was ihr eigenthümlich, daraus abzuleiten. Etwas Anderes ist es mit den sogenannten Vorkenntnissen, die besonders den Naturwissenschaften vorauszusenden sind, um solche aber kann sich's hier Theils gar nicht handeln, Theils sind sie schlechthin vorauszusetzen. Hierdurch wird für unsere Einleitung der Stoff sehr eng begrenzt.

Denken irgend eine Täuschung unterliegen. Drittens, was unter dem Namen der Theologie — mit wenigen, und nicht eben sehr glücklichen Ausnahmen — bisher dargeboten worden, und, was noch mehr zu bedeuten hat, was dargeboten werden kann, das ist seinem Wesen nach Anthropologie, aber freilich eine solche Anthropologie, welche man eine theologische nennen kann zum Unterschiede von jeder andern, welche dieselben Eigenschaften nicht hat. Ein Bestreben ist es, das jeder Thätigkeit auf dem Gebiete unterliegt, auf welchem die höhere Wissenschaft sich erbaut: der Mensch strebt seinen Begriff zu gewinnen, und seine Wirklichkeit aus seinem Begriffe zu erkennen, oder wenn er das nicht kann, mit seinem Begriffe zu versöhnen. Der Begriff des Menschen ist's, von dem er ausgeht, die Einheit des Begriffes und der Wirklichkeit, worin er endet, wenn auch nicht sie habend, doch sie denkend. Daraus aber folgt, daß die erste Aufgabe, welche das Denken sich zu stellen hat, die Frage nach seinem Begriff seyn müsse, oder genauer nach seinem begriffsmäßigen Seyn. An diese aber reiht sich sofort die zweite an, die Vergleichung des wirklichen Seyns mit dem begriffsmäßigen, um die Frage zu beantworten, ob jenes sich mit diesem decke oder nicht. Und wenn hier ein Widerspruch sich zeigt, erhebt sich hieraus eine dritte Aufgabe, nämlich die, den Weg zu suchen, wie der Widerspruch sich lösen könne; und erst wenn der gefunden ist, und so gefunden, daß für das Denken nirgends mehr ein Zwiespalt übrig, hat die Denkarbeit ihr Ziel gefunden. Nun aber zeigt in der Arbeit selbst der Mensch sich als ein Denkendes und als ein Wollendes, und Denken und Wollen als die zwei Thätigkeiten, in denen sich sein Begriff entweder erfüllt oder nicht erfüllt. Daraus folgt, daß jede der drei Aufgaben oder Fragen, die sich das Denken stellt, sich wieder in zwei zerlegen muß. Die erste Frage lautet: wie muß a) das Denken, und wie muß b) das Wollen des Menschen gedacht werden, damit sich sein Begriff erfülle in jenem wie in diesem? Die zweite: wie verhält sich a) das Denken, und wie verhält sich b) das Wollen des Menschen in seiner Wirklichkeit zu dem Denken und Wollen, das von seinem Begriffe aus gefordert wird? Die dritte aber: a) von welchem Denken, und b) von welchem Wollen ist die Aufhebung des aufgetretenen Widerspruches (unter Voraussetzung eines solchen) zu erwarten? Wiefern nun aber bei der Lösung dieser Fragen sich ein Punkt zeigt, wo das Denken

aus einem rein anthropologischen sich in ein theologisches umsetzt, ohne deshalb aufzuhören, ein anthropologisches zu seyn, und wiefern von diesem Punkte aus denn in der That das ganze Denken seine Richtung und sein Licht empfängt, wird das wissenschaftliche Ergebniß der ganzen Denkarbeit mit vollem Rechte theologische Anthropologie, oder, an den gewöhnlichen Sprachgebrauch angeschlossen, auch Theologie oder theologische Wissenschaft genannt.

2.

Das einzige Mittel zum Gewinn wahrer Wissenschaft ist die Denkthätigkeit. Aber diese Thätigkeit ist wesentlich von zweifacher Art, theils Nachdenken und theils reines Denken, und zwischen diesen beiden das Verhältniß, daß das Nachdenken vorangeht, und das reine Denken folgt. Das Nachdenken nämlich nimmt das thatsächlich Gegebene und setzt es zum Begriff zusammen, das reine Denken nimmt den Begriff, den ihm das Nachdenken übergeben hat, und leitet daraus ab, was darin enthalten ist, und zwar so lange, bis es ihn erschöpft hat, und in allen Beziehungen, nach welchen sich Etwas daraus ableiten läßt. Das Ergebniß des Nachdenkens ist ein Wissen, aus dem Wissen erbaut sich durch das reine Denken die Wissenschaft, nicht als ein Wissen, sondern als Denkergebniß im strengsten Sinne. Und zwar wiederholt sich diese zweifache Denkthätigkeit auf jedem der drei Wege, die im Obigen für die theologische Wissenschaft vorgezeichnet sind, nur auf jedem in der ihm eigenen Art, und immer so, daß, was auf dem schon vollendeten wissenschaftliches Eigenthum geworden, auf dem nachfolgenden die Thätigkeit des Denkens zu regeln hat, und so immer die folgende eine Entwickelung Dessen wird, was in der vorhergehenden angelegt worden ist.

3.

Wenn sich's um die Quellen fragt, woraus das Denken schöpfe, was es zum Aufbau theologischer Wissenschaft bedarf, so ist zu unterscheiden zwischen dem Nachdenken und dem reinen Denken. Das reine Denken hat keine Quelle als den Begriff, den es vom Nachdenken empfängt. Es kann ihn anwenden auf sehr Verschiedenes, um das Denken und das Wollen des Menschen nach seinem ganzen Umfang zu erkennen, aber es schöpft nicht von dort her, nur aus ihm selbst,

und wiefern der Begriff sein eigener Begriff, auch aus sich selbst. Das Nachdenken dagegen bedarf eines Stoffes, um zu dem Punkte zu gelangen, wo es ins reine Denken übergeht; und hier erscheint ein Unterschied, der auf die Eintheilung des Ganzen von entscheidendem Einfluß ist. Wo es gilt, das begriffsmäßige (ideale) Denken und Wollen zu erfassen, da hat das Nachdenken den Begriff des Menschen aufzusuchen. Den aber findet es nur durch Eingehn in sich selbst, durch Beschauung seines Wesens, durch Befragung seines Selbstbewußtseyns; es kann geschehen, daß es auch hinzu nimmt, was es bei Andern wahrgenommen hat, aber doch immer nur unter der zweifachen Voraussetzung, daß dies Wahrgenommene für die Andern im Bewußtseyn liege, und daß es auch ins eigene Bewußtseyn eingehn könne oder solle, nur aus irgend einer Ursache im gegenwärtigen Augenblicke nicht darin eingegangen sey. So liegt also die Quelle des Begriffes im Bewußtseyn, und zwar im Bewußtseyn des Selbst von sich als denkendem Subject, oder im Selbstbewußtseyn. Was aber im Selbstbewußtseyn liegt, das liegt als Thatsache darin, ist eine Thatsache dieses Selbstbewußtseyns. Aber auch das Denken und das Wollen, das aus dem Begriffe abgeleitet wird, muß als ein bewußt gewordenes ergriffen werden, also ebenfalls im Bewußtseyn liegend, eine Thatsache des Bewußtseyns, aber eine durch die Thätigkeit des Subjects vermittelte, nicht wie der Begriff selbst eine unmittelbare; denn die eigentliche Frage ist: welches Denken und Wollen kommt in dem Subject, das seinem Begriff entspricht, dadurch zu Stande, daß es seiner Denkthätigkeit die Richtung giebt, die sie vermöge seines Begriffes zu nehmen hat? Das aber heißt: was muß in diesem so gedachten Subject vermittelte Thatsache des Bewußtseyns werden? Wiefern aber Das, was auf Denknothwendigkeit beruht, als solches und für das denkende Subject das Wahre, hier aber als denkendes Subject ein solches angenommen ist, das seinem Begriff in jeder Hinsicht, also auch als denkendes Subject entspricht, muß Das, was auf diesem Wege gefunden wird, wenn es nur wirklich auf Denknothwendigkeit beruht, als das schlechthin Wahre, und daher für das fernere Denken als Grundlage, es sey der Ableitung oder der Prüfung, angesehen werden.

Wo es dann weiter gilt, das wirkliche Denken und Wollen wissenschaftlich zu begreifen, da hat wieder das Nachdenken die Aufgabe,

Dasjenige zusammen zu fassen, was im denkenden Subjecte sich unmittelbar als wirklich zeigt, hat also ebenfalls seine Quelle im Selbstbewußtseyn des Subjects, und was es dem reinen Denken darbietet, das ist ein aus Thatsachen des Selbstbewußtseyns abgezogener Begriff des Menschen, der als solcher erfahrungsmäßige Wahrheit hat. Was aber das reine Denken aus diesem Begriff als das diesem Subject nothwendige Denken und Wollen ableitet, das ist das Bild desjenigen Bewußtseyns, welches in einem Subject, das diesem Begriff entspricht, Platz greifen muß, aber nur insofern Wahrheit enthalten kann, als es mit Dem zusammen stimmt, was als das schlechthin Wahre anerkannt ist, wiefern es aber dem widerstreitet, unwahr ist. So daß es hier ein zweifaches Bewußtseyn geben kann, das eine des gedachten und das andere des denkenden Subjects, von denen dieses als unwahr anerkennt, was jenes als Wahrheit in sich trägt. Obwohl nun aber unter der Voraussetzung, daß das wirkliche Seyn des Menschen dem begriffsmäßigen nicht entspreche, das Denken und Wollen des wirklichen Menschen dem des begriffsmäßigen vielfach widersprechen, und daher vom denkenden Subject, das immer auf dem letzteren Standpunkt steht, als ein unwahres verworfen werden wird, so ist doch dem einen wie dem andern das gemein, daß es Thatsachen des Bewußtseyns sind, die möglicher Weise unter dem nämlichen Begriff, nämlich eben dem der Thatsachen des Bewußtseyns, zusammengefaßt werden können.

Nicht so, wenn es zur dritten Frage kommt, wo es dann gilt, ein solches Denken und Wollen aufzufinden, durch welches das wirkliche in das begriffsmäßige umgewandelt werden könne. Da nämlich offenbart sich bald, daß im unmittelbaren Bewußtseyn selbst das Nachdenken den Begriff nicht finden könne, aus welchem das gesuchte Denken und Wollen sich ableiten lasse, daß vielmehr derselbe entweder eine bloße Forderung bleiben oder auf geschichtlichem Wege dargeboten werden müsse (§. 41 — 43), und hierdurch wird das Nachdenken in die Geschichte hineingeführt, in welcher es denn wirklich die Thatsachen findet, aus denen sich der Begriff gewinnen läßt, von welchem aus das reine Denken dann die Arbeit bis ans Ende führen kann. So ist denn dies ein wesentlicher Unterschied; dort einzige Quelle das Bewußtseyn, hier die Geschichte, nicht daß das Nachdenken nicht, um die Geschichte zu verstehen, von Dem Gebrauch zu

machen habe, was das Denken dort ermittelt; aber woraus es schöpft, und seinen Begriff gewinnt, ist doch nur die Geschichte. Darum, gehört auch Das, was hier durch Denkarbeit ermittelt wird, mit jenem unter den gemeinsamen Begriff der theologischen Wissenschaft, so tritt es doch vermöge dieses Unterschieds in offenbaren Gegensatz dazu, und so zerfällt das Ganze in die zwei Haupttheile, von denen der erste die Thatsachen des Bewußtseyns, sowohl des begriffsmäßigen oder idealen als des wirklichen, der zweite aber die der Geschichte, wiefern sie dem theologischen Denkzweck dienen, darzulegen hat.

4.

Die Thatsachen der Geschichte, aus denen sich die theologische Wissenschaft in ihrem zweiten Haupttheil aufbaut, sind die christlichen Thatsachen, Christus und das Christenthum. Die theologische Wissenschaft wird daher in diesem Theile, ohne ihr Wesen als Wissenschaft dabei aufzugeben, christlich theologische Wissenschaft. Dadurch aber tritt sie in gewisse Beziehungen zu der bereits bestehenden christlich theologischen Wissenschaft, und zwar sowohl zu ihrer Quelle als zu ihr selbst; und über diese Beziehungen hat sich die Einleitung, so weit als dies geschehen kann, auszusprechen.

Die Quelle, aus welcher die christlich theologische Wissenschaft seit einer langen Reihe von Jahrhunderten geschöpft hat, ist die Bibel oder die Schrift des alten und des neuen Testaments, und in der christlichen, namentlich der protestantischen Kirche besteht die Forderung, daß sie fort und fort als Quelle, und zwar als einzige Quelle für das theologische Denken gelten, und ein jedes Denken, das aus einer andern Quelle schöpfe, nicht als christliches angesehen werden solle. Diese Forderung ruht auf der Voraussetzung, daß der Schriftinhalt als ein aus göttlicher Offenbarung und Eingebung geflossener unbedingte Wahrheit habe, und daher die Aufsuchung der theologischen Wahrheit aus irgend andern Quellen eben so unnöthig als wegen Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennungsvermögens vergeblich sey. Dieser Voraussetzung und der daraus hergeleiteten Forderung ist oft und viel, und namentlich seit einem vollen Jahrhunderte beharrlich widersprochen worden, ohne jedoch bis auf diesen Tag ihre Aufhebung zu bewirken. Eine Theologie daher, welche sich nicht außer aller Beziehung zur christlichen stellen will, kann sich der

ken ist, durch Annahme einer andern Ausdrucksweise einen bessern Schein erheucheln.

Meine erste Absicht war, auch die Thatsachen der Geschichte soweit in den ersten Theil herein zu ziehn, daß dieser gewissermaßen als ein Ganzes für sich angesehen werden könnte. Allein es konnte nicht geschehn, ohne ein großes Mißverhältniß in die beiden Bände, die das Werk umfassen soll, hinein zu bringen; und wissenschaftlicher ist überdies die Theilung, welche ich nun gemacht. Der Leser erhält daher im ersten Bande kein selbstständiges Ganzes, wird nur bis an den Punkt geführt, wo, wenn es ihm gelungen ist, das Denken des Buchs zu seinem eigenen zu machen, der zweite Theil eine Nothwendigkeit für ihn wird, deren er nicht mehr entbehren mag. Und ich leugne nicht, ich wünsche das. Ich bin weit entfernt, die Mängel meines Buchs zu übersehn; ich könnte Denen, die nur darauf ausgehn, solche darin zu entdecken, sie besser vielleicht nachweisen, als sie selbst sie finden werden, und ihnen manch verborgnes Pförtlein zeigen, das hinab zu ihrer Quelle führt. Aber ich bin doch überzeugt, wenn Das, was ich hier lehre, wahres geistiges Eigenthum recht Vieler würde, und wenn diese dann in gleichem Sinne weiter wirkten, und was hier gedacht worden, in den Herzen des Volks lebendig werden ließen, es würde darum nicht schlechter stehn um sie selbst, und um die Kirche, und um den Staat. — Ich werde dafür sorgen, daß der zweite Theil, an dem ich arbeite, dem ersten, so Gott will, in einigen Monaten nachfolgen könne.

Jena, am 29. Juni 1851.

Rückert.

Einleitung.*)

1.

Die Wissenschaft, deren Anbau hier versucht werden soll, wird von Alters her Theologie genannt, d. h. die Gegenstände, welche hier wissenschaftlich gewonnen werden sollen, sind dieselben, welche in den

*) Die Sitte, der Bearbeitung einer Wissenschaft eine Einleitung oder Prolegomena vorauszusenden, läßt sich in der Theologie zwar wohl begreifen, wenn man bedenkt, wie, d. h. in welcher unwissenschaftlichen Weise die sogenannten theologischen „Disciplinen" entstanden und Jahrhunderte lang behandelt worden sind; ist aber doch eine von denen, welchen unser Denken sich nur mit großer Mühe unterwirft. Der Grund ist dieser, daß es einen geeigneten Stoff für solche Einleitungen nicht zu finden weiß. Jeder Stoff nämlich, der vorgetragen werden möchte, gehört entweder zum Ganzen Dessen, was durch die Bearbeitung der Wissenschaft ihrem Lehrling angeeignet werden soll, oder er gehört nicht dazu. Gehört er dazu, so hat er seinen Platz im Innern der Wissenschaft, und nicht außerhalb, vor ihrer Pforte. Er muß bei richtigem Verfahren irgend wo von selbst hervortreten, und kann nur da begriffen werden, wo er so hervortritt. Vor dem Eintritt in die Wissenschaft wissen wir noch Nichts, und können über Nichts urtheilen von dem Allen, worüber in ihrem Innern uns ein Licht aufgehen soll. Als Lehrer müssen wir zwar den Weg schon bis zum Ende gegangen seyn, worauf wir unsern Schüler führen wollen. Für uns hat also der ganze Stoff nichts Fremdes mehr; aber für den Schüler ist Alles fremd, was wir ihm sagen mögen, und kann ihm auch nicht wahrhaft angeeignet werden, wenn dies außerhalb des natürlichen Zusammenhangs unternommen wird; gute Lehrer aber sind wir nur dann, wenn wir ganz auf den Standpunkt unsers Schülers treten, und daher in jedem Augenblicke ihm nur so viel Wissen zeigen oder von ihm fordern, als er durch uns bereits gewonnen hat. Daraus aber folgt, daß wir ihm Nichts in der Einleitung vortragen, was ins Gebäude der Wissenschaft selbst gehört; denn das haben wir ihm noch nicht angeeignet, von ihm aber zu fordern, daß er's anderswo sich angeeignet habe, das heißt ihn von uns an andere Lehrer weisen. Es ist aber dies der große Fehler, der fast in allen Dogmatiken begangen zu werden pflegt, und schlechthin unbegreiflich wäre, wenn man nicht bedächte, was Dogmatik ehedem gewesen. Gehört aber der vorzutragende Stoff nicht in die Wis-

zwei theologischen Hauptwissenschaften, der Dogmatik und der Moral, abgehandelt zu werden pflegen, wenn auch ihre Behandlungsart in mancher Beziehung eine andere ist. Will man nun ihren Begriff von ihrem Namen aus bestimmen, wie das allerdings seyn sollte, daß mit dem Namen auch sogleich der Begriff vor das Bewußtsein träte, so zeigt sich Dasselbe, was noch auf mehreren Gebieten zu Tage kommt: man bekommt einen Begriff, dem Das, was wirklich gegeben wird, nicht entspricht. Theologie (θεολογία = τὸ θεολογεῖν) ist ein Reden, d. h. wissenschaftliches Denken oder Lehren von Gott. In einer solchen Wissenschaft wäre Gott der eigentliche Gegenstand des Denkens, und müßte daher auch nothwendig der Ausgangspunkt desselben seyn. Das hat auch wirklich die Theologie eine lange Zeit hindurch zu seyn behauptet oder angestrebt, und noch neuerlich ist der Versuch gemacht worden, ein vollständiges Denkgebäude rein vom Begriffe Gottes aus zu erbauen; aber erstlich, mag eine solche Wissenschaft einem andern Denken möglich seyn, worüber nicht gestritten werden soll, dem Denken, welches sich hier in Bewegung setzen will, hat es bisher noch nicht gelingen wollen; es glaubt nachweisen zu können, daß der Mensch an Gott glauben müsse, um seinem Begriffe zu entsprechen, vermag aber nicht irgend Etwas zu entdecken, was er über Gott denken oder wissen könne, würde also zu einer Lehre von Gott alles Stoffs entbehren. Zweitens, sollte sich auch wirklich Etwas finden, was von Gott geredet werden könnte, so ist doch der Begriff Gottes kein ursprünglicher Begriff, und das Wissen von Gott, wenn es ein solches giebt, kein unmittelbares Wissen; daraus aber folgt, daß der Begriff Gottes nicht kann als der Ausgangspunkt eines Denkgebäudes angesehen werden; und wo dies geschieht, da muß dem

---

senschaft selbst, so ist anzunehmen, daß er ihr zur Voraussetzung oder Unterlage diene, indem er außerdem ganz ungehörig wäre. In diesem Falle aber ist auch seine Kenntniß vorauszusetzen, und es kann der Wissenschaft nicht zugemuthet werden, daß sie diesen, ihr doch immer fremden Stoff, wäre es auch nur als Einleitung, selbst behandele; sie hat vielmehr das volle Recht, nur einfach daran zu erinnern, oder an solchen Stellen aus denjenigen Wissenschaften, denen er angehört, ihn zu entlehnen, um Das, was ihr eigenthümlich, daraus abzuleiten. Etwas Anderes ist es mit den sogenannten Vorkenntnissen, die besonders den Naturwissenschaften vorauszusenden sind, um solche aber kann sich's hier Theils gar nicht handeln, Theils sind sie schlechthin vorauszusetzen. Hierdurch wird für unsere Einleitung der Stoff sehr eng begrenzt.

Denken irgend eine Täuschung unterliegen. Drittens, was unter dem Namen der Theologie — mit wenigen, und nicht eben sehr glücklichen Ausnahmen — bisher dargeboten worden, und, was noch mehr zu bedeuten hat, was dargeboten werden kann, das ist seinem Wesen nach **Anthropologie**, aber freilich eine solche Anthropologie, welche man eine theologische nennen kann zum Unterschiede von jeder andern, welche dieselben Eigenschaften nicht hat. **Ein** Bestreben ist es, das jeder Thätigkeit auf dem Gebiete unterliegt, auf welchem die höhere Wissenschaft sich erbaut: der Mensch strebt seinen Begriff zu gewinnen, und seine Wirklichkeit aus seinem Begriffe zu erkennen, oder wenn er das nicht kann, mit seinem Begriffe zu versöhnen. Der Begriff des Menschen ist's, von dem er ausgeht, die Einheit des Begriffes und der Wirklichkeit, worin er endet, wenn auch nicht sie habend, doch sie denkend. Daraus aber folgt, daß die erste Aufgabe, welche das Denken sich zu stellen hat, die Frage nach seinem Begriff seyn müsse, oder genauer nach seinem begriffsmäßigen Seyn. An diese aber reiht sich sofort die zweite an, die Vergleichung des wirklichen Seyns mit dem begriffsmäßigen, um die Frage zu beantworten, ob jenes sich mit diesem decke oder nicht. Und wenn hier ein Widerspruch sich zeigt, erhebt sich hieraus eine dritte Aufgabe, nämlich die, den Weg zu suchen, wie der Widerspruch sich lösen könne; und erst wenn der gefunden ist, und so gefunden, daß für das Denken nirgends mehr ein Zwiespalt übrig, hat die Denkarbeit ihr Ziel gefunden. Nun aber zeigt in der Arbeit selbst der Mensch sich als ein Denkendes und als ein Wollendes, und Denken und Wollen als die zwei Thätigkeiten, in denen sich sein Begriff entweder erfüllt oder nicht erfüllt. Daraus folgt, daß jede der drei Aufgaben oder Fragen, die sich das Denken stellt, sich wieder in zwei zerlegen muß. Die erste Frage lautet: wie muß a) das Denken, und wie muß b) das Wollen des Menschen gedacht werden, damit sich sein Begriff erfülle in jenem wie in diesem? Die zweite: wie verhält sich a) das Denken, und wie verhält sich b) das Wollen des Menschen in seiner Wirklichkeit zu **dem** Denken und Wollen, das von seinem Begriffe aus gefordert wird? Die dritte aber: a) von welchem Denken, und b) von welchem Wollen ist die Aufhebung des aufgetretenen Widerspruches (unter Voraussetzung eines solchen) zu erwarten? Wiefern nun aber bei der Lösung dieser Fragen sich ein Punkt zeigt, wo das Denken

aus einem rein anthropologischen sich in ein theologisches umsetzt, ohne deshalb aufzuhören, ein anthropologisches zu seyn, und wiefern von diesem Punkte aus denn in der That das ganze Denken seine Richtung und sein Licht empfängt, wird das wissenschaftliche Ergebniß der ganzen Denkarbeit mit vollem Rechte theologische Anthropologie, oder, an den gewöhnlichen Sprachgebrauch angeschlossen, auch Theologie oder theologische Wissenschaft genannt.

2.

Das einzige Mittel zum Gewinn wahrer Wissenschaft ist die Denkthätigkeit. Aber diese Thätigkeit ist wesentlich von zweifacher Art, theils Nachdenken und theils reines Denken, und zwischen diesen beiden das Verhältniß, daß das Nachdenken vorangeht, und das reine Denken folgt. Das Nachdenken nämlich nimmt das thatsächlich Gegebene und setzt es zum Begriff zusammen, das reine Denken nimmt den Begriff, den ihm das Nachdenken übergeben hat, und leitet daraus ab, was darin enthalten ist, und zwar so lange, bis es ihn erschöpft hat, und in allen Beziehungen, nach welchen sich Etwas daraus ableiten läßt. Das Ergebniß des Nachdenkens ist ein Wissen, aus dem Wissen erbaut sich durch das reine Denken die Wissenschaft, nicht als ein Wissen, sondern als Denkergebniß im strengsten Sinne. Und zwar wiederholt sich diese zweifache Denkthätigkeit auf jedem der drei Wege, die im Obigen für die theologische Wissenschaft vorgezeichnet sind, nur auf jedem in der ihm eigenen Art, und immer so, daß, was auf dem schon vollendeten wissenschaftliches Eigenthum geworden, auf dem nachfolgenden die Thätigkeit des Denkens zu regeln hat, und so immer die folgende eine Entwickelung Dessen wird, was in der vorhergehenden angelegt worden ist.

3.

Wenn sich's um die Quellen fragt, woraus das Denken schöpfe, was es zum Aufbau theologischer Wissenschaft bedarf, so ist zu unterscheiden zwischen dem Nachdenken und dem reinen Denken. Das reine Denken hat keine Quelle als den Begriff, den es vom Nachdenken empfängt. Es kann ihn anwenden auf sehr Verschiedenes, um das Denken und das Wollen des Menschen nach seinem ganzen Umfang zu erkennen, aber es schöpft nicht von dort her, nur aus ihm selbst,

nem Werke in seiner ganzen Herrlichkeit erst durch die Nachweisung, wie im Glauben an ihn das Leben der neuen Creatur mit einer Nothwendigkeit gegeben sey, die sich auch wissenschaftlich darthun lasse. Nun aber ist eben dies die Aufgabe der christlichen Moral; also muß der christliche Dogmatiker erkennen, daß erst in der Hinzufügung ihres Stoffes seine Wissenschaft sich vollende, daß er also, da er sich diese Darstellung versagen muß, seine Wissenschaft unvollendet lassen, ihre Vollendung einem Andern überlassen müsse. — Das Endergebniß also ist, daß keine der beiden Wissenschaften ohne die andere zu ihrer Vollkommenheit gedeihen könne, zum klaren Beweise, daß beide wesentlich eine sind.

Das Bewußtseyn dieser Einheit tritt in seiner größten Stärke dann hervor, wenn die theologische Wissenschaft in ihrem anthropologischen Wesen begriffen worden ist. Ist es nämlich Aufgabe dieser Wissenschaft, das Denken und Wollen des Menschen nach seiner ganzen Tiefe zu ergründen, so gehört erstlich dazu, daß eben sowohl das Wollen zur Darstellung komme, das dem begriffsmäßigen und das dem wirklichen Menschen angehört, als das, welches durch das Christenthum zu Stande kommt, die christliche Moral aber hat nur dies letzte darzustellen; bei einer Zerreißung würde daher jenes entweder ganz unbesprochen bleiben, oder zur Ungebühr der christlichen Moral überwiesen, oder in einer andern Wissenschaft besprochen werden als das letzte; das Eine wie das Andere aber brächte Nachtheil für die Wissenschaft. Sodann aber zeigt bei der Behandlung der Wissenschaft selbst sich ein so inniger Zusammenhang des Denkens und des Wollens, daß, obwohl das eine und das andere für sich behandelt werden muß, doch vielfältiges Ineinandergreifen eintreten muß, und der Gedanke oder Wunsch nicht zum Entstehen kommt, es möchte doch ein jedes einer besondern Wissenschaft zu erörtern überlassen seyn. Das Ganze unsrer Wissenschaft kommt als Ganzes nur dadurch zu Stande, daß es als Einheit festgehalten wird. Darum muß die Trennung unterbleiben. *)

*) In seinen akademischen Vorträgen hat der Verfasser dieses Buches der hergebrachten Sitte bisher folgen müssen, da unsre Anstalt nicht der Ort ist, wo sich so durchgreifende Veränderungen, wie die Wiedervereinigung der getrennten Gebiete seyn würde, mit Erfolg vornehmen lassen; aber eben hier ist das Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit zur vollen Klarheit in ihm gelangt, und darum, was er

Dasjenige zusammen zu fassen, was im denkenden Subjecte sich unmittelbar als wirklich zeigt, hat also ebenfalls seine Quelle im Selbstbewußtseyn des Subjects, und was es dem reinen Denken darbietet, das ist ein aus Thatsachen des Selbstbewußtseyns abgezogener Begriff des Menschen, der als solcher erfahrungsmäßige Wahrheit hat. Was aber das reine Denken aus diesem Begriff als das diesem Subject nothwendige Denken und Wollen ableitet, das ist das Bild desjenigen Bewußtseyns, welches in einem Subject, das diesem Begriff entspricht, Platz greifen muß, aber nur insofern Wahrheit enthalten kann, als es mit Dem zusammen stimmt, was als das schlechthin Wahre anerkannt ist, wiefern es aber dem widerstreitet, unwahr ist. So daß es hier ein zweifaches Bewußtseyn geben kann, das eine des gedachten und das andere des denkenden Subjects, von denen dieses als unwahr anerkennt, was jenes als Wahrheit in sich trägt. Obwohl nun aber unter der Voraussetzung, daß das wirkliche Seyn des Menschen dem begriffsmäßigen nicht entspreche, das Denken und Wollen des wirklichen Menschen dem des begriffsmäßigen vielfach widersprechen, und daher vom denkenden Subject, das immer auf dem letzteren Standpunkt steht, als ein unwahres verworfen werden wird, so ist doch dem einen wie dem andern das gemein, daß es Thatsachen des Bewußtseyns sind, die möglicher Weise unter dem nämlichen Begriff, nämlich eben dem der Thatsachen des Bewußtseyns, zusammengefaßt werden können.

Nicht so, wenn es zur dritten Frage kommt, wo es dann gilt, ein solches Denken und Wollen aufzufinden, durch welches das wirkliche in das begriffsmäßige umgewandelt werden könne. Da nämlich offenbart sich bald, daß im unmittelbaren Bewußtseyn selbst das Nachdenken den Begriff nicht finden könne, aus welchem das gesuchte Denken und Wollen sich ableiten lasse, daß vielmehr derselbe entweder eine bloße Forderung bleiben oder auf geschichtlichem Wege dargeboten werden müsse (§. 41 — 43), und hierdurch wird das Nachdenken in die Geschichte hineingeführt, in welcher es denn wirklich die Thatsachen findet, aus denen sich der Begriff gewinnen läßt, von welchem aus das reine Denken dann die Arbeit bis ans Ende führen kann. So ist denn dies ein wesentlicher Unterschied; dort einzige Quelle das Bewußtseyn, hier die Geschichte, nicht daß das Nachdenken nicht, um die Geschichte zu verstehen, von Dem Gebrauch zu

Art, daß auch kein Ritzchen mehr übrig war, weder in sie einzudringen noch aus ihr zu entkommen. Da erhielt sie auch den Namen,*) den sie nun durchaus verdiente. Denn was sie leisten sollte, das war, unwandelbare kirchliche Lehrbestimmungen in den vorschriftmäßigen Formen vorzutragen, biblisch so gut als möglich zu erweisen, und gegen alle Feinde zu vertheidigen, in so wissenschaftlicher Umhüllung, als die Zeit hergeben und ein solcher Stoff vertragen mochte. Aber Wissenschaft war das nicht, kaum seiner äußern Form, in keiner Weise aber seinem innern Wesen nach. Und wenn die Behauptung eines Philosophen, daß es mit der Dogmatik Nichts sey, auf diese Dogmatik zielen wollte, so wird ihr Niemand Unrecht geben, nur kommt sie um bald funfzig Jahre zu spät, indem diese längst unmöglich geworden ist. Ihr Name ist noch da, sie selbst ist in den gewaltigen Bewegungen des vergangenen Jahrhunderts untergegangen. Daher auch mit ihr es einer Auseinandersetzung nicht bedarf. Aber der Untergang ist nicht in der Art erfolgt, wie er erfolgen sollte. Wäre in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in welcher der Glaube an die Dogmen zusammenbrach, ein gewaltiger Geist in der Theologie erstanden, er hätte die Unmöglichkeit der bisherigen Dogmatik klar erkannt, aber nicht nur der bisherigen, nein jeder Dogmatik überhaupt, die ihrem Namen entspräche, und hätte die alte Bahn durchbrochen, und eine neue, die der theologischen Wissenschaft eröffnet. Ob er Nachfolger gefunden hätte freilich, steht dahin. Nun aber ist es so gegangen: Die großen Geister haben sich auf die Philosophie geworfen, die Theologie dem Schicksal überlassend, dem sie nicht entgehen konnte bei der Pflege, die sie erfuhr. Der Rationalismus hat keine schöpferische Natur, niederzureißen versteht er wohl, aber zu bauen nicht. Dazu ist er kalt, und sehr genügsam und verständig; er versteht ein Feld zu säubern, und sich mit den magern Kräutern durchzubringen, die es von sich selbst hervorbringt, einen Garten daraus zu machen weiß er nicht. Er hat viel zu leugnen, und wenig zu bejahen; für die Zerstörung des Alten taugt der alte Rahmen, und für das Wenige, was er darzubieten hat, bedarf es keines neuen. So war zum Umsturz der bestehenden Formen keine Ver-

*) Bekanntlich ist 1659 zum ersten Male eine Synopsis theologiae dogmaticae von C. F. Reinhart erschienen.

Aufgabe nicht entziehen, sich über die Stellung, welche sie zur Schrift einnehmen zu müssen urtheile, vorläufig auszusprechen. Und das soll auch hier geschehen. Aber nur vorläufig kann es hier geschehen. Denn zur Ausmittelung eines endgültigen Urtheils fehlen hier noch alle Unterlagen, die erst durch das wissenschaftliche Denken selbst gewonnen werden können.

Was nun zunächst die Thatsachen anlangt, aus denen das Nachdenken den christlichen Begriff zu entwickeln hat, so bedarf es keiner Beweisführung für die Erkenntniß, daß als ihre Quelle nur die Schrift zu gelten habe, denn sie ist die einzige Quelle, woraus uns eine Kenntniß dieser Thatsachen zufließen kann. Von welcher Beschaffenheit diese Quelle sey, wird seines Orts zu untersuchen seyn. Was aber die Hauptforderung betrifft, die Schrift im Voraus als Erkenntnißquelle anzunehmen, und ihrem Ausspruch das eigene wissenschaftliche Denken zu unterwerfen, so wird auf der Stelle zugestanden, daß ein theologisches Denken, das mit dem wesentlich christlich theologischen Schriftinhalt in wesentlichem und unausgleichbarem Widerspruch befindlich wäre, als ein christliches nicht angesehen werden könne; damit ist jedoch noch nicht gesagt, daß es als ein falsches Denken sofort abzuweisen seyn würde. Die Hauptforderung nämlich, das eigne wissenschaftliche Denken dem Ausspruche der Schrift im Voraus zu unterwerfen, kann nur abgewiesen werden. Der Grund für diese Forderung, daß menschliches Denken zu Erlangung theologischen Erkennens unzulänglich sey, kann, da er nur ausgesprochen, aber nicht erwiesen ist, im Voraus und auf einem Punkte, wo noch nicht der erste Versuch gemacht ist, es zu gewinnen, so wenig zugestanden als geleugnet werden; gesetzt aber, daß der angestellte Versuch mißlänge, so würde erstlich auch daraus noch Nichts folgen, bis erwiesen wäre, daß jeder Versuch mißlingen müsse, indem ja sonst noch denkbar, daß der wirklich angestellte nur nicht in rechter Weise angestellt wäre, und ein zweiter, oder auch hundertster oder tausendster doch zum Ziele der Erkenntniß führte; sodann aber möchte sehr zu besorgen seyn, daß, wenn die behauptete Unzulänglichkeit in der That vorhanden wäre, die Belehrung der Schrift ihr nicht abhelfen könnte, wiefern alsdann der Mensch zwar hören und einprägen könnte, was er denken sollte, aber dies Denken ins Werk zu setzen nicht vermöchte, das aus der Schrift Vernommene also nur ein An-

gelerntes für ihn bleiben würde. Der Hauptgrund aber, daß die Belehrungen der Schrift deshalb unbedingt anzunehmen seyen, weil sie aus göttlicher Eingebung hervorgegangen, hat für Denjenigen, der sich gewöhnt hat, auf jedem Punkte nur Das zu verstehen und zu wissen, was bereits sein wissenschaftliches Eigenthum geworden, hier, vor dem Beginn der theologischen Denkarbeit, noch keinen Sinn; er weiß auf diesem Punkte noch Nichts von Gott, also noch weniger Etwas von göttlicher Eingebung, und muß daher sein Urtheil über den Schriftinhalt auf's Mindeste bis dahin aussetzen, wo er davon Etwas wissen wird. So lange er aber noch kein eignes Urtheil hat, kann er auf bloße Hoffnung hin, d. h. aus einem Vorurtheil und um fremder Rede willen, sich nicht unterwerfen. Also, es ist möglich, daß wir über den Schriftinhalt einmal so urtheilen, wie von uns begehrt wird, aber auch möglich, nicht; vor allem Denken aber unser Urtheil ihr zu unterwerfen, ist unmöglich. Das Wesen der Wissenschaft leidet's nicht.

5.

Die christliche Theologie hat als kirchliche denselben, freilich ganz anders gefaßten Stoff, der hier verhandelt werden wird, seit mehr als zwei Jahrhunderten in zwei besondere Wissenschaften zerlegt, von denen sie die eine Theologia dogmatica und die andere Theologia moralis genannt. Es gilt, sich über das Verhältniß unsrer Wissenschaft zu diesen beiden zu verständigen. Es handelt sich aber um ein Zweifaches, um die Zerlegung des Ganzen in zwei Wissenschaften, und um das Verhältniß unsrer Wissenschaft zu jeder von den beiden.

Die Zerlegung in zwei Wissenschaften scheint Einiges für sich zu haben, sobald man die Theologie ohne Weiteres als christliche denkt, wie das die kirchliche doch stets für sich beansprucht hat. Da läßt sich so urtheilen: das christliche Denken hat sich auf ein Zweifaches zu richten, auf Gott und auf den Menschen. Hinsichtlich des ersten ist zu fragen: was thut Gott (und hat gethan, und wird thun) in Beziehung auf die Welt und auf den Menschen? Worauf denn die kirchliche Antwort wäre: er schafft und regiert, er offenbart sein heiliges Wesen, und er erlöst. Und das wäre denn der Inhalt der dogmatischen Theologie. Hinsichtlich des Menschen aber würde die Frage sein: was hat der Mensch zu thun diesen Thaten Gottes gegenüber? und

die Antwort etwa: er hat sich unter Gott zu demüthigen, Gottes Offenbarung kindlich hinzunehmen, und sich die von Gott gegebene Erlösung in Glauben und Heiligung anzueignen. Und dies wäre die Moral. Oder es ließe sich auch die erste Frage so auffassen: was hat der Mensch zu denken in Bezug auf Gott? und die zweite: was hat er zu wollen und zu thun in Bezug auf Gott? So scheinbar aber auch eine solche Eintheilung sich darstellen mag, so viel tritt doch entgegen, sobald es zur Ausführung kommen soll. Für's Erste ist die Eintheilung nicht wirklich in dieser Art gemacht, vielmehr hat die Dogmatik bei der Theilung von ihrem ursprünglich alleinigen Besitz an die von ihr ausscheidende Moral fast nur Das abgegeben, was sie selbst gar nicht zu brauchen wußte, und außer allem Objectiven, was ihr zukam, auch noch vom Subjectiven einen großen Theil behalten, über Anderes aber ist fortwährend Streit geblieben, ob es in diese oder jene Wissenschaft gehörte. So gehören die Buße, der Glaube, das Gebet, ja auch der Gebrauch der kirchlichen Heilsmittel unleugbar auf die subjective Seite, bei der bisherigen Theilung aber finden sie sich auf der objectiven, ja die Religion selbst ist etwas rein Subjectives, und pflegt doch in den Dogmatiken der erste Begriff zu seyn, von welchem gehandelt wird. Die Folge dieser von vorn herein fehlerhaften Eintheilung hat nur die seyn können, daß keiner der beiden Begriffe, und natürlich auch, daß keine der beiden Wissenschaften hat zu ihrem vollen Rechte kommen können; die Dogmatik hatte, was ihr fremd war, und die Moral entbehrte, was zu ihrem Eigenthum gehörte. Aber die Ursache lag tiefer, nämlich in der objectiven Richtung der altkirchlichen Dogmatik, und der gesetzlichen der älteren Moral. — Sodann aber hat der gesammte Inhalt einer christlichen Moral den gesammten Inhalt der christlichen Dogmatik zur Voraussetzung. Mit Absicht ist hier das Christliche betont, denn allerdings hat eine nicht christliche Moral auch keine christliche Voraussetzung, sondern entweder gar keine theologische Grundlage, oder nur die ganz allgemeine des Glaubens an Gott, welchen Heidenthum und Judenthum gemeinsam haben mit dem Christenthum. Wenn das sogenannte Subject der Moral nicht der Christ, nur der Mensch ist, und die Moral nur ein Gesetz, das ihm die Pflichten vorschreibt, welche er üben soll, und durch allerlei Gründe ihn zu überzeugen sucht, daß er sie üben müsse, und gut thun werde, so zu thun, da

bedarf er nirgends zu seiner Darstellung des Stoffs, den die Dogmatik sich behalten hat, weder desjenigen, den nach Obigem die Moral für sich zu fordern hat, noch dessen, der der Dogmatik eigen zugehört, als höchstens, um in seinen Beweggründen ihn einmal mitaufzuführen, und noch oft sehr beiläufig und zu allerletzt. Und da kann's freilich nicht dazu gelangen, daß der jetzige Theilungszustand übel empfunden wird. Dagegen, wird als Subject der Moral der Christ gedacht, und dieser Wissenschaft die Aufgabe gestellt, aus dem Begriffe des Christen abzuleiten, wie das neue Wesen desselben sich durch das Ganze seines inneren und äußeren Lebens offenbare, und, allgemein geworden, das gesammte Menschenleben umgestalte: da erscheint im Augenblicke die Unmöglichkeit, in der Moral der christlichen Dogmatik zu entbehren. Denn um den Begriff des Christen zu gewinnen, muß zuvor gesprochen seyn vom idealen Leben, und von der Sünde, und von der Buße, und von Christus, und vom Glauben an ihn, aus welchem das Wesen des Christen als die neue Creatur hervorgeht; das aber heißt nichts Anderes, als es muß der ganze anthropologische und christologische und soteriologische Inhalt der Dogmatik entweder vorausgesetzt oder hereingezogen werden, damit nur die Moral zum eigentlichen Anfang kommen könne. Niemand kann das schmerzlicher empfinden als der akademische Lehrer der Moral, zumal bei dem heutigen Stande der dogmatischen Wissenschaft. Ist er nicht auch Lehrer der Dogmatik, oder, was auf dasselbe hinausläuft, hat er solche Zuhörer in der Moral, die es in der Dogmatik nicht gewesen, so fehlt ihm jede Bürgschaft, daß seine Zuhörer schon *einen* Begriff vom Christen haben, oder, wenn sie einen haben, daß er derselbe sei, aus welchem er ableiten will. Daraus aber ersteht für ihn die unumgängliche Nothwendigkeit, daß er den seinigen zuvor entwickele, ehe er an die Thätigkeit herantritt, die eigentlich seines Amtes ist. Das aber kann er nicht, ohne allen jenen Stoff in seine Darstellung herein zu ziehn, und also einen großen Theil der Zeit, die ihm für seine Wissenschaft zugemessen ist, auf einem Boden zu verbringen, der ihm doch jetzt ein fremder ist; und diese Zeit muß dem ihm eigenen Stoffe abgebrochen werden. Und doch, thäte er es nicht, so würde seine Arbeit möglicher Weise vergeblich seyn, weil er unverstanden bliebe. — Ist aber der Lehrer der Moral auch Lehrer der Dogmatik, und hat er dort und hier die gleichen Hörer, so kann

er jenen anthropologischen und christologischen und soteriologischen Stoff sich nicht durch Rücksicht auf die Moral für die Dogmatik entziehen lassen, weil diese dadurch unvollständig, ja unmöglich werden würde; hat also nur die Wahl, entweder, um die Moral in voller Getrenntheit und Selbstständigkeit zu erhalten, denselben Stoff denselben Hörern noch einmal, wenn auch vielleicht verkürzter, vorzutragen, abermals zum Schaden für den der Moral ausschließlich eignen Stoff, oder Alles, was er dort gesprochen, hier voraus zu setzen, was er nun freilich ohne Nachtheil thun, aber dabei nicht verhüten kann, daß nicht die Moral durchaus als zweiter Theil der einen theologischen Wissenschaft erscheine, und die Frage sich aufdringe, warum doch zerrissen worden, was doch Eins in seinem Wesen sey?—

Ferner aber auch die Dogmatik kommt zu ihrem vollen Rechte nicht, wenn sie des Stoffes entbehren muß, der bei der Zerreißung auf die Moral übertragen worden ist. Es ist wahr, wiefern eines Theils in ihr die Grundlehren christlicher Erkenntniß vorgetragen werden, andern Theils sie bei der Theilung sehr im Vortheile geblieben ist, kann es nicht allein in ihr nicht dahin kommen, daß sie aus der christlichen Moral entlehnen müsse, während sie aus der allgemeinen Manches in ihren Kreis aufnehmen kann, so daß sie ganz auf eigenem Grunde zu stehen scheinen mag, sondern auch, wiefern der ihr verloren gegangene Stoff gerade ihrem letzten Theile angehört, und auf ihren Grundlagen sich entwickelt, kann dem Dogmatiker der Mangel dieses Stoffes nicht so fühlbar werden, wenn er zumal die Hoffnung hat, ihn durch die Moral zu ergänzen oder ergänzt zu sehn. Aber vorhanden ist der Mangel doch. Denken wir, es erkenne der christliche Dogmatiker dies als die Aufgabe der christlichen Wissenschaft, den klaren Beweis zu führen, daß durch das Christenthum das Unideale des wirklichen Gesammt- und Einzellebens der Menschheit aufgehoben werde, seine Anschauung des Christenthums aber sey nicht die rein objective der früheren Jahrhunderte, sondern die mehr subjective der Gegenwart, so werden wir erkennen, daß er an einem Punkt ankommen müsse, wo er nicht verhehlen könne, es fehle seinem Beweise noch ein sehr Wichtiges, nämlich eben dieses, daß aus dem Begriff des Christen die neue, idealere Gestalt des Lebens heraus entwickelt werde, von welcher er behauptet, daß sie ihm durch das Christenthum gegeben werde, es erscheine Christus mit sei-

nem Werke in seiner ganzen Herrlichkeit erst durch die Nachweisung, wie im Glauben an ihn das Leben der neuen Creatur mit einer Nothwendigkeit gegeben sey, die sich auch wissenschaftlich darthun lasse. Nun aber ist eben dies die Aufgabe der christlichen Moral; also muß der christliche Dogmatiker erkennen, daß erst in der Hinzufügung ihres Stoffes seine Wissenschaft sich vollende, daß er also, da er sich diese Darstellung versagen muß, seine Wissenschaft unvollendet lassen, ihre Vollendung einem Andern überlassen müsse. — Das Endergebniß also ist, daß keine der beiden Wissenschaften ohne die andere zu ihrer Vollkommenheit gedeihen könne, zum klaren Beweise, daß beide wesentlich eine sind.

Das Bewußtseyn dieser Einheit tritt in seiner größten Stärke dann hervor, wenn die theologische Wissenschaft in ihrem anthropologischen Wesen begriffen worden ist. Ist es nämlich Aufgabe dieser Wissenschaft, das Denken und Wollen des Menschen nach seiner ganzen Tiefe zu ergründen, so gehört erstlich dazu, daß eben sowohl das Wollen zur Darstellung komme, das dem begriffsmäßigen und das dem wirklichen Menschen angehört, als das, welches durch das Christenthum zu Stande kommt, die christliche Moral aber hat nur dies letzte darzustellen; bei einer Zerreißung würde daher jenes entweder ganz unbesprochen bleiben, oder zur Ungebühr der christlichen Moral überwiesen, oder in einer andern Wissenschaft besprochen werden als das letzte; das Eine wie das Andere aber brächte Nachtheil für die Wissenschaft. Sodann aber zeigt bei der Behandlung der Wissenschaft selbst sich ein so inniger Zusammenhang des Denkens und des Wollens, daß, obwohl das eine und das andere für sich behandelt werden muß, doch vielfältiges Ineinandergreifen eintreten muß, und der Gedanke oder Wunsch nicht zum Entstehen kommt, es möchte doch ein jedes einer besondern Wissenschaft zu erörtern überlassen seyn. Das Ganze unsrer Wissenschaft kommt als Ganzes nur dadurch zu Stande, daß es als Einheit festgehalten wird. Darum muß die Trennung unterbleiben. *)

*) In seinen akademischen Vorträgen hat der Verfasser dieses Buches der hergebrachten Sitte bisher folgen müssen, da unsre Anstalt nicht der Ort ist, wo sich so durchgreifende Veränderungen, wie die Wiedervereinigung der getrennten Gebiete seyn würde, mit Erfolg vornehmen lassen; aber eben hier ist das Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit zur vollen Klarheit in ihm gelangt, und darum, was er

6.

Abgesehen aber von obigem Urtheil über die Zerlegung der theologischen Wissenschaft in Dogmatik und Moral, und insofern gewissermaßen diese als berechtigt zugestehend, hat sich unsre Wissenschaft noch mit diesen als bestehenden besonders, und zwar vornehmlich mit der ersteren, aus einander zu setzen.

Die Dogmatik war vorhanden, lange ehe ihr Name aufkam, und ihr Name ist geblieben, nachdem sie selbst dem Wesen nach untergegangen ist. Dogmatik ist Dogmenkunde, Darstellung der in einer Kirche in Geltung stehenden Dogmen in derjenigen wissenschaftlichen, eigentlich nur schulgerechten Form, welche eben in Geltung steht. Dogmen aber sind Satzungen, δόγματα, d. h. τὰ δόξαντα τῇ ἐκκλησίᾳ, decreta, placita, Bestimmungen, irgendwie herbeigeführt, über Das, was in der Kirche als Wahrheit gelten soll. Es giebt daher nicht eher Dogmen, als es eine beschließende Kirche giebt, und nicht leicht eher eine Dogmenbildung, als es in der Kirche zum Meinungsstreit und zur Parteiung kommt, worin dann endlich eine überwiegende Partei den Gleichgültigen und den Unterliegenden das Gesetz schreibt, welches dann das Dogma der Kirche ist. Daher hat Paulus zwar ein christliches Lehrgebäude schreiben können in seinem Römerbrief, aber eine Dogmatik nicht; aber Johannes Damascenus konnte eine schreiben, weil über alle Hauptlehren des kirchlichen Begriffs die Kirche schon gesprochen hatte. Und die mittelalterliche Scholastik konnte es ebenfalls; denn der Stoff war da, die kirchlichen Bestimmungen, an deren Geltung nicht gezweifelt werden sollte, die Scholastik aber hatte sich zur Aufgabe gesetzt, das Geltende als das Nothwendige darzuthun, und einen Leisten dazu in den aristotelischen Denkformen, über welchen geschlagen jene als ein wissenschaftliches Lehrgebäude erscheinen konnten. Die kräftigen Flügelschläge des Geistes im sechzehnten Jahrhundert, vor denen die Dogmatik scheu entflohen war, wurden bald gelähmt, und die Scholastik kehrte wieder, um in der Kirche, wo Luthers Geist geweht, die Dogmatik auf die höchste Stufe der Vollendung zu erheben, der ihr möglichen Vollendung nämlich, als eine Zwingburg so vollkommner

als Knecht der Verhältnisse sich gefallen läßt, das schüttelt er auf dem Boden des freien wissenschaftlichen Lebens als Schriftsteller ab.

Art, daß auch kein Ritzchen mehr übrig war, weder in sie einzudringen noch aus ihr zu entkommen. Da erhielt sie auch den Namen,*) den sie nun durchaus verdiente. Denn was sie leisten sollte, das war, unwandelbare kirchliche Lehrbestimmungen in den vorschriftmäßigen Formen vorzutragen, biblisch so gut als möglich zu erweisen, und gegen alle Feinde zu vertheidigen, in so wissenschaftlicher Umhüllung, als die Zeit hergeben und ein solcher Stoff vertragen mochte. Aber Wissenschaft war das nicht, kaum seiner äußern Form, in keiner Weise aber seinem innern Wesen nach. Und wenn die Behauptung eines Philosophen, daß es mit der Dogmatik Nichts sey, auf diese Dogmatik zielen wollte, so wird ihr Niemand Unrecht geben, nur kommt sie um bald funfzig Jahre zu spät, indem diese längst unmöglich geworden ist. Ihr Name ist noch da, sie selbst ist in den gewaltigen Bewegungen des vergangenen Jahrhunderts untergegangen. Daher auch mit ihr es einer Auseinandersetzung nicht bedarf. Aber der Untergang ist nicht in der Art erfolgt, wie er erfolgen sollte. Wäre in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in welcher der Glaube an die Dogmen zusammenbrach, ein gewaltiger Geist in der Theologie erstanden, er hätte die Unmöglichkeit der bisherigen Dogmatik klar erkannt, aber nicht nur der bisherigen, nein jeder Dogmatik überhaupt, die ihrem Namen entspräche, und hätte die alte Bahn durchbrochen, und eine neue, die der theologischen Wissenschaft eröffnet. Ob er Nachfolger gefunden hätte freilich, steht dahin. Nun aber ist es so gegangen: Die großen Geister haben sich auf die Philosophie geworfen, die Theologie dem Schicksal überlassend, dem sie nicht entgehen konnte bei der Pflege, die sie erfuhr. Der Rationalismus hat keine schöpferische Natur, niederzureißen versteht er wohl, aber zu bauen nicht. Dazu ist er kalt, und sehr genügsam und verständig; er versteht ein Feld zu säubern, und sich mit den magern Kräutern durchzubringen, die es von sich selbst hervorbringt, einen Garten daraus zu machen weiß er nicht. Er hat viel zu leugnen, und wenig zu bejahen; für die Zerstörung des Alten taugt der alte Rahmen, und für das Wenige, was er darzubieten hat, bedarf es keines neuen. So war zum Umsturz der bestehenden Formen keine Ver-

*) Bekanntlich ist 1659 zum ersten Male eine Synopsis theologiae dogmaticae von C. F. Reinhart erschienen.

anlassung, zu Aufsuchung neuer kein Bedürfniß da. Es kam hinzu, daß, die am Ruder saßen, noch lange Zeit der alten Richtung angehörten, den Neuerern argwöhnischen Auges zusahn, und immer noch Dogmatik forderten. Da war das Sicherste, den alten Namen zu behalten, die alten Bestimmungen immer wieder vorzutragen, wenn auch nur, um eine hundertmal geübte Kritik immer von Neuem daran zu üben, und längst Gefallenes noch einmal zu fällen; daneben und dazwischen ließ sich auch von Dem ein Wenig geben, was man als „das eigene System" bezeichnete. Einzelne, z. B. Schleiermacher, sind freilich einen andern Weg gegangen, aber sofort ist's auch nicht mehr Dogmatik gewesen; die Mehrzahl hat ein Mittleres versucht, und daraus ist hervorgegangen, was man jetzt Dogmatik nennt, und was nun weder Dogmatik ist noch strenge Wissenschaft, und keinen guten Eindruck macht. Die Sache ist diese:

Was jetzt den Namen der Dogmatik trägt, das ist ein aus zwei durchaus ungleichartigen Theilen zusammengesetztes Bauwerk, aus der Dogmenkunde und aus der Glaubenswissenschaft. Die Dogmenkunde, die eigentliche Dogmatik in der Dogmatik, giebt gelehrte Kenntniß von den Dogmen unsrer Kirche. Sie weist, aus der biblischen Theologie entlehnend, die Wurzeln der einzelen Dogmen in der Bibel nach, sie berichtet, die Fundgruben der Dogmengeschichte plündernd, über den Gang, welchen ein jedes von jener Wurzel aus genommen, bis es allmählig am Punkte seiner Vollendung angelangt, und giebt unter Benutzung der Symbolik die zur Geltung gekommenen Bestimmungen der verschiedenen Sonderkirchen. Gewiß eine nützliche Beschäftigung, die nicht untergehen soll; aber was sie bieten kann, ist nur Wissen und Verstehen, weder Glaube noch Wissenschaft. — Der andere Bestandtheil, die Glaubenswissenschaft, für sich allein gedacht, würde durch selbstständige Denkarbeit ein Gebäude aufführen, das, wenn gelungen, lieblich anzuschauen und erquicklich zu bewohnen wäre, würde in ihrem Lehrling Glauben, Ueberzeugung schaffen, und was sie gefunden, ihm auf Lebenslang einprägen, um darin zu leben und zu sterben; sie würde wohl manchmal auch auf die geschichtlichen Erscheinungsformen blicken, welche dieselbe Wahrheit in der Schrift und in der Kirche angenommen hat, aber nur um sie gerecht zu würdigen, und die eigene Gewißheit zu verstärken. Jetzt aber in den Karren der Dogmatik eingespannt, erhält sie zunächst die traurige

Aufgabe der Kritik, um all den Stoff, der in der Dogmatik angesammelt worden, zu beurtheilen, d. h. in der Regel zu zerstören, während doch nicht Zerstören, sondern Bauen ihre eigentliche Sache ist, erhält daher gewöhnlich ihre Stelle hinter diesem Stoffe, so daß von einer Beherrschung desselben keine Rede seyn kann; und wenn dann endlich der Hörer oder Leser durch all den biblischen, dogmengeschichtlichen, symbolischen Stoff sich mühsam durchgerungen, und durch die kritische Arbeit das niederschlagende Bewußtseyn der Vernichtung in sich aufgenommen hat, dann soll endlich die Wissenschaft noch etwas Eigenes, soll die Bejahung geben, die den Schmerz der immerwährenden Verneinung stille, und in dem Jünger der Wissenschaft die Ueberzeugung gründe, die ihm durch Leben und Amt ein Pfeiler ohne Wanken werde. Das aber ist unmöglich, und so kommt keiner von beiden Theilen zu seinem Recht, der geschichtliche Stoff nicht, weil er doch nur in Zerrissenheit erscheint, der wissenschaftliche nicht, weil bei einer solchen Darstellungsart auch nicht die kleinste Möglichkeit übrig bleibt, ein systematisches Bewußtseyn zu gewinnen; das Ganze aber, wenn das ein Ganzes heißen kann, ist keine wahre Wissenschaft, der Lehrer kann es nicht mit der Begeisterung vortragen, welche das Bewußtseyn wahrhaft wissenschaftlicher Thätigkeit erweckt, aber auch der Hörer muß sich sehr enttäuscht sehn, wenn Das, was ihm als theologische Hauptwissenschaft, als die Krone des Ganzen angepriesen worden, ein so ungleichartiges, dem Begriffe der Wissenschaft so wenig entsprechendes Flickwerk ist. Daß hier eine gründliche Umgestaltung unentbehrlich sey, bedarf nicht des Beweises. Steht aber die Sache so, so liegt die Folgerung auf der Hand. Die Wissenschaft, deren Aufbau hier versucht wird, würde auch dann, wenn sie sich auf den dogmatischen Stoff beschränken wollte, sich doch nicht als Dogmatik bauen können. Es würde doch wenigstens der Versuch zu machen seyn, die Lösung der Glaubenswissenschaft von der Dogmenkunde, deren Unumgänglichkeit einmal eingesehen worden, in Vollzug zu setzen. Um so weniger kann sie nun, da sie einen ganz andern Plan verfolgt, irgend welchen Anspruch darauf machen, als Dogmatik angesehn zu werden; wohl aber, indem sie der Fesseln der Dogmatik sich entledigt, beansprucht sie für sich das volle Recht der freiesten Bewegung, keine Schranke anerkennend, als die von ihrem Begriffe aus ihr anzulegen ist.

Mit der Moral bedarf es keiner weiten Auseinandersetzung. Wiefern die christliche Moral als ihre Aufgabe erkennt, das Bild des christlichen Lebens nach allen seinen Seiten aus dem Begriffe des Christen abzuleiten, nimmt unsre Wissenschaft ihren ganzen Inhalt in sich auf. Wiefern aber auf diesem Gebiete es nie zu Kirchenstreit gekommen, und daher auch eine kirchliche Moral nicht entstanden ist, und wiefern auf der andern Seite, soviel auch der moralische Stoff im Einzelen bearbeitet worden ist, doch sie als Ganzes eine bei Weitem kürzere Geschichte hat, ist auf diesem Gebiete es nie zu einem solchen Wuste gekommen, der erst ausgeworfen werden müßte; überdies hat auch diese Wissenschaft, eben weil ihr keine solche Fessel auferlegt war, wie der Dogmatik, sich in viel freierer Weise angebaut. Daher findet eine solche Nothwendigkeit wie dort, sich mit dem Bestehenden in Widerspruch zu setzen, in keiner Weise Statt, es ist vielmehr das Verhältniß überall ein friedliches und freies. Aber hinsichtlich des Stoffes zeigt sich ein nicht unbedeutender Unterschied. Die christliche Moral als solche hat es weder mit dem idealen, noch mit dem unidealen und sündigen, sondern mit dem christlichen Leben allein zu thun, und es ist ein grober Mißgriff, wenn in so mancher Moral, welche sich selbst als christliche bezeichnet, weit mehr von Dem gehandelt wird, was im christlichen Leben schlechterdings nicht wirklich werden kann, als von Dem, was aus dem Begriffe des Christen sich ableiten läßt, während doch dies allein als der ihr angehörige Stoff zu gelten hat. Dagegen in unsrer Wissenschaft, welche das gesammte Leben des Menschen, wiefern es eine sittliche Bedeutung hat, umfassen will und soll, ist es unbedingte Nothwendigkeit, sowohl das ideale als das sündige Leben, jedes für sich, aus seinem Begriffe zu entwickeln, nicht um des Gegensatzes willen, sondern weil sie ihrem Begriffe nur hierdurch genügen kann, und daher geschieht es auch, ein jedes an seinem Ort und in den Grenzen, welche der Darstellung zu geben als nothwendig erscheint; unsre Wissenschaft ist also auch reicher als die christliche Moral, und bietet einen Stoff dar, welchen diese nur durch Anmaßung gewinnen kann.

Erster Theil.

Die Thatsachen des Bewußtseyns.

A.

Die Grundthatsachen des Bewußtseyns.

§. 1.

Ich *bin*; das ist die Urthatsache alles Bewußtseyns. Sie ist immer gegenwärtig, es ist kein Augenblick meines Daseyns, nicht nur dessen, welches der gemeine Sprachgebrauch als das bewußte, nein, auch welches er als das unbewußte zu bezeichnen pflegt, in welchem sie nicht da sey. Sie begleitet mich durch's ganze Leben, sie ist stillschweigende Voraussetzung bei Allem, was ich vorstelle oder denke, liebe oder verabscheue, begehre oder will, unternehme oder vollbringe, thue oder leide. Niemand hat mich davon belehrt, Niemand kann, Niemand wird sie mir beweisen; und ich zweifle doch nicht daran, und weiß, daß ich nie daran zweifeln werde, und daß nie Jemand daran gezweifelt hat, nie Jemand weder im Wachen noch im Träumen, weder bei gesundem noch bei zerrüttetem Verstande den Gedanken gedacht hat, er sey *nicht*. Wann dies Bewußtsein mir gekommen, weiß ich nicht; ich habe es, ich habe es gehabt, so lange ich mich besinnen kann, ja weit früher, als ich die Fähigkeit erlangte, mir zu sagen, daß ich sey. Ich kann nicht beweisen, daß ich es auch gewonnen haben würde, wenn ich allein, das einzige Seyende, und nichts Seyendes um mich her gewesen wäre; aber auch das Gegentheil kann ich nicht beweisen, und Niemand mir; es ist mir auch gleichgültig, denn nicht darauf kommt mir's an, wie ich dazu gekommen, nur darauf, daß ich's habe, und daß es mir gewiß ist, so gewiß, daß es nie einer Vermittlung bedarf,

um mir die Gewißheit davon zu verleihen. Insofern ist mir's unmittelbar gewiß, ich kann mich darauf stellen, ohne Furcht, daß mir der Boden unter meinen Füßen schwanke.

Ich bin. Es giebt Sprachen, welche zum Ausdruck dieser Urthatsache des Bewußtseyns nur eines Worts bedürfen — sum, εἰμί —; das belehrt uns, was ihr wahrer Inhalt sey. Der Satz will Nichts aussagen über Das, was die Sprachlehre das Subject nennt; er kann nicht sein ohne ein solches, aber er läßt es vollkommen unbestimmt, er stellt es gleichsam in den Schatten, als ein x, dessen Werth ich, indem ich ihn ausspreche, weder kenne noch kennen will. Was er aussagen will, und wirklich aussagt, ist nur das Eine, was das Prädikat enthält, das Seyn. Nicht: Ich bin, lautet er, sondern: ich bin. Ich werde seinen wahren Sinn aussprechen, wenn ich ihn so ausdrücke: Das mir ganz unbekannte Etwas, das ich Ich nenne, ist ein Seyendes. Nur dem Einen stelle ich mich damit entgegen, wenn es irgend woher sich mir aufdringen wollte, dem Nichtseyn.

Millionen bleiben wohl auf dieser Stufe stehn, es können Jahrtausende vergangen seyn, ehe sie verlassen wurde. Der Mensch kann da seyn, kann leben, kann mit seines Gleichen verkehren, kann lernen sogar und denken, ja er kann über mehr als eine Bildungsstufe hinweg schreiten, ehe er über das: Ich bin hinausschreitet zu der ersten Frage des Selbstnachdenkens, in welcher der Keim enthalten ist zu jeder höheren Entwickelung, zu der Frage: was bin ich? Wenn er sie aber thut, so ist sie für ihn der erste Schritt aus dem Traum ins Wachen, aus dem Unbestimmten in das Bestimmte, das Abstoßen des Nachens in ein Meer, dessen Grenzen er nicht kennt, dessen Unermeßlichkeit er nicht ahnt, dessen Stürme und Gefahren ihn zurückschaudern ließen, wenn er nur die leiseste Vorstellung von ihnen hätte. Die Frage: was bin ich? ist der Anfang der Philosophie. Fürchten wir uns vor dieser und vor ihren Klippen, so dürfen wir sie nicht thun. Sobald sie unsre eigne Frage geworden ist, so giebt's keine Ruhe mehr, bis wir am Ziele angelangt oder untergegangen sind. Wir thun die Frage, und nehmen die Folgen über uns.

§. 2.

Was bin ich? ist die Frage; und die Antwort, die einzige, die sich geben läßt, und die, so nichtssagend sie erscheine, so viel in

ihrem Schooße birgt, ist: ich bin Ich. Damit sind wir abgestoßen vom Festlande des bloßen Seyns, auf dem Unzählige so ruhig wohnen und so friedlich schlummern, und befinden uns auf der hohen See der Forschung. Das Seyn ist nicht aufgegeben, es steht unerschütterlich fest für uns da, und bildet von Allem, was wir forschend finden werden, die Voraussetzung; aber auch nur diese. Es ist gleichsam in den Hintergrund getreten, liegt, wie das Festland für den Seefahrer, nur noch wie ein Nebel hinter uns; das Ichseyn steht für uns im Vordergrunde, und seinen Inhalt zu entziffern ist fortan unsre Aufgabe. Was wir sagen, ist zunächst dieses: das unbekannte Etwas, dessen Seyn Urthatsache alles Bewußtseyns ist, ist ein Ich, eine Ichheit. Damit hat unser Wesen sich gespalten; es hat sich zerlegt in ein Betrachtendes und ein Betrachtetes, es hat ihm selbst sich selbst gegenüber gestellt, und richtet nun an sich selbst die Frage, was es sey, und giebt sich Antwort darauf. Ich bin nicht nur, ich bin mir selbst Gegenstand, und dieser Gegenstand ist Ich.

Ich bin Ich; also bin ich nicht Du, nicht Er, nicht Sie, nicht Es u. s. w., d. h., indem ich meiner bewußt werde als des Ich, setze ich mich dem Du, dem Er u. s. w. entgegen in der Weise der Verneinung, ich unterscheide mich davon, ich werde des Du, des Er u. s. w. bewußt als Dessen, was nicht Ich sei, es wird das Alles ein Nicht-Ich in Bezug auf mich, ein Anderes als ich. So lange ich bei der Urthatsache stehen blieb, war es mir nicht nothwendig, mich mit dem Nicht-Ich in Gegensatz zu stellen; sobald ich aber meiner bewußt werde als des Ich, werde ich alles Andern bewußt als des Nicht-Ich; die erste Bestimmtheit, welche ich mir gebe, ist eine Verneinung in Bezug auf dieses Andere. So entsteht in mir der Begriff des Anderen, und dieses Andere ist Alles, was nicht das Ich ist; es giebt nur das Zweifache für mein Bewußtseyn, das Ich und das Nicht-Ich, oder das Andere. Dies letztere wird bald schärfer ins Auge zu fassen seyn.

Ich **bin** Ich. Angenommen, ich zerlegte mein Daseyn in Abschnitte, und diese wieder in kleinere, und führe damit fort, so lange ich könnte, oder bis ins Unendliche, und legte in jedem der so entstandenen unendlich kleinen Theilchen, in welchem ich das Bewußtseyn hätte, daß ich sey, mir die Frage vor, was ich sey, so würde mir in jedem die gleiche Antwort werden, ich sey Ich, und wie nahe an

einander, oder wie entfernt von einander diese Theilchen lägen, es würde stets dieselbe Antwort seyn, und niemals das Ich des einen Zeittheilchens mir bewußt werden als das Nicht-Ich eines anderen; mein Bewußtseyn also, Ich zu seyn, ist, was die Ichheit anlangt, ein stetiges und unwandelbares, es ist das Bewußtseyn von der steten Selbigkeit meines Ich. Ich bin, so lange ich bin, immer Ich, in meinem Ichseyn mir immer gleich, das Seyn des Ich ein stetiges und sich selbst gleiches. Was ich heute bin als Ich, das war ich, als ich zu seyn begann, und werde es seyn, bis ich zu seyn aufhören werde, oder würde ich jemals ein Anderes, so hätte ich als Ich zu seyn aufgehört.

Das sind die zwei Thatsachen, die für mein Bewußtseyn in der ersten Antwort liegen, die ich mir gegeben habe, im Bewußtseyn der Ichheit rein als solcher: der Gegensatz des Nicht-Ich, und die stete Selbigkeit meines Ichseyns. Ich muß weiter gehen, muß den noch verschloßnen Inhalt meiner Ichheit zu entfalten suchen.

§. 3.

Was ist das Ich? Das ist die Frage, welche zwar den größten Theil der Menschheit nicht einen Augenblick in Unruhe versetzen kann — sie nehmen sich eben als Das, was sie sind, und genießen oder wenigstens verbrauchen sich, so gut oder so schlecht es etwa gehen will —; die aber doch seit Jahrtausenden alle diejenigen sehr beschäftigt, und in ihrer Entwickelung auch geängstigt hat, die es zu jener Gleichgültigkeit über sich selbst nicht bringen konnten. Wir haben die Frage gethan, wir müssen eine Antwort suchen.

Woher soll die Antwort kommen? Es giebt nur zwei Wege, auf die Frage: was ist das? zu einer Antwort zu gelangen. Der eine geht vom Begriff, der andere von der Erfahrung aus. Der erste ist der Weg des reinen Denkens. Ihn kann ich gehen, wenn ich einen Begriff, also ein Allgemeines, schon habe, dem ich das in Frage befindliche Etwas als ein Besonderes unterstellen kann; den andern muß ich gehen, wenn es mir daran noch fehlt. In diesem Falle sind wir hier. Es bedarf jetzt nicht der Untersuchung, ob es möglich sey, durch irgend eine Denkthätigkeit einen Begriff zu gewinnen, welchem das Ich untergestellt werden könne oder müsse; denn unsre Aufgabe ist nicht, fremde Wege zu beurtheilen, nur auf dem einen vorzuschrei-

ten, der uns zu einem Ziele zu führen scheint. Auf diesem aber, das können wir uns nicht verbergen, haben wir einen solchen Begriff noch nicht. Wir haben Nichts, als was auf unserem Wege selbst unser Eigenthum geworden ist; unser Eigenthum geworden aber ist noch Nichts als das Bewußtseyn des Seyns und der Ichheit und der Selbigkeit. So bleibt nur der andere Weg, den wir betreten mögen, der Weg der Erfahrung. Die Erfahrung aber ist hier keine andere als die Selbsterfahrung, und daher die Beobachtung keine andere als die Selbstbeobachtung. Das ich, das schon, indem es den Satz aussprach: ich bin Ich, sein eigner Betrachtungsgegenstand geworden, muß es auch noch ferner bleiben, muß gleichsam sich selbst nach allen Seiten drehn und wenden, und in sein Innerstes hinabzusteigen suchen, und auf Alles achten, was es außen und innen an sich wahrnimmt, und Alles zusammen stellend und vergleichend, die Einheit zu gewinnen trachten, worin Alles einzel zusammengeht, und der Begriff des Ich beschlossen ist. Und zwar erscheint das Richtigste, von außen beginnend immer tiefer kernwärts vorzudringen, bis der innerste, der eigentliche Mittelpunkt gewonnen ist.

§. 4.

Das Ich, sich selbst betrachtend, und zwar zuerst schlechthin von außen her, macht zuerst die Wahrnehmung seiner Ausgedehntheit im Raume, dessen Vorstellung sehr früh in ihm entstanden ist (§. 5); und zwar ausgedehnt nach den drei Richtungen, in welchen allein Ausdehnung möglich ist. Alles Seyende, das diese dreifache Ausdehnung hat, begreift es schon längst unter der Gattung der Körper; es begreift also auch sich selbst darunter. Das Ich ist Körper. Unter den Körpern aber nimmt es Unterschiede wahr, und zwar zuerst einen großen Hauptunterschied, der alle Körper in zwei große Gattungen aus einander legt. Die Körper der einen Gattung, deren Entstehen sich im Kleinen auf künstlichem Wege beobachten oder bewirken läßt, sind zwar aus mancherlei Grundstoffen zusammengesetzt, aber die Ursache ihrer Zusammensetzung ist nur die eine Kraft, welche man unter dem Namen des Chemismus zusammenfaßt, ihre Formbildung ist an bestimmte, sich gleichbleibende Gesetze gebunden, ihre innere Zusammensetzung eine schlechthin gleichartige — die ungleichartigen Gebilde, wie der Granit, die Nagelfluh, machen hiervon keine wahre, nur

eine scheinbare Ausnahme — ; einmal gebildet aber bleiben sie sich immer gleich an Gestalt, Größe, Zusammensetzung, Gefüge und chemischen Eigenschaften, bis sie durch äußere Gewalt oder durch Einwirkung des Chemismus abgeändert oder zerstört werden. Die andere Gattung zeigt eine weit geringere Manchfaltigkeit der Grundstoffe, aber eine viel größere der Formen und Gebilde, ist in ihrer Entstehung zwar nicht unabhängig von den Einwirkungen des Chemismus, aber keine Wirkung von diesem, der durch sich allein nicht einen Körper dieser Gattung hervorbringen kann; sie entsteht vielmehr insofern aus sich selbst, als die schon bestehenden Körper die Keime neuer Körper ihrer Gattung zeugen, aus denen durch Hinzunahme neuer Bestandtheile von außen her die neuen Körper sich von innen heraus entwickeln; die einzelen Glieder dieser Gattung sind in ihrer Zusammensetzung höchst manchfach, jeder ihrer Theile von eigner Art, und eigener Verrichtung dienend, alle zusammen aber auf das Bestehen des Ganzen sich beziehend, und mehr oder minder es bedingend; in ihrem Bestehen aber sind sie zwar als Ganzes stets dasselbe, aber in unaufhörlichem Wechsel ihrer einzelen Bestandtheile, stetig neue in sich aufnehmend und alte von sich ausscheidend; ihre Dauer, von äußerer Gewalt abgesehen, einem bestimmten Gesetze unterworfen, so daß sie während derselben dem Chemismus widerstehen, nach ihrem Ablauf aber ihm heimfallen, und sich in Stoffe der ersten Gattung zersetzen. Jene hat die Wissenschaft anorganische Körper genannt, diese organische. Das Ich, sich selbst betrachtend, kann nicht zweifeln, daß es sich der letztern Gattung beizuzählen habe. Das Ich ist ein organischer Körper.

Aber auch die organischen Körper zerlegen sich wieder in zwei große, wesentlich unterschiedene Gruppen. Das Bestehen der einen ist an die Erde angefesselt; von ihr getrennt, müssen sie untergehn, aus ihr und aus der Luft entlehnen sie ihre neuen Bestandtheile unmittelbar, ihren Ort verwechseln sie, so lange sie bestehen, nie. Die Glieder der zweiten Gruppe sind an keinen Ort gefesselt, können an jedem fortbestehen, welcher die übrigen Bedingungen ihres Bestehens darbietet, empfangen zwar ebenfalls, was sie dazu bedürfen, aus der Erde und aus der Luft, aber nicht unmittelbar, nur dadurch, daß sie Einzeles in gewissen Mittelpunkten aufnehmen, und verarbeitet dann an die einzelen Bestandtheile übergehen lassen, und können

Erster Theil.

Die Thatsachen des Bewußtseyns.

borgen; es wäre möglich, daß sie Etwas hätte, was sich so bezeichnen ließe; erweislich ist es nicht. Das Thier empfindet, und der Mensch empfindet. Von jenem wissen wir's, weil's seine Empfindungen verschiedentlich zu erkennen giebt, und so, daß wir mindestens ihre Beschaffenheit im Allgemeinen zu beurtheilen vermögen; von diesem haben wir alltäglich die Erfahrung. Die Empfindung ist gewiß das Frühste, was das Ich in sein Bewußtseyn aufnimmt, und wahrscheinlich das Erste, wodurch das Bewußtseyn zum Entstehen kommt; wir mögen mit Zuversicht annehmen, daß es im Mutterleibe schon Empfindung habe; und daß geboren es sie habe, verräth uns sein Geschrei, wenig später auch sein heiteres Lächeln. Die Empfindung, rein als solche, ist entweder eine Erhöhung oder eine Herabstimmung des Lebens, im Ganzen oder in einzelen Theilen, und auch dann einwirkend auf das Ganze. Das Kind empfindet Kälte, wenn ihm die schützende Decke fehlt, Wärme, wenn sie gegeben wird, Schmerz, wenn sein Lager hart, sein Bad zu warm, seine Wärterin zu hastig, oder wenn es hungert, oder krank ist; dagegen Wohlseyn auf weichem Lager, in lauem Bade, bei zarter Behandlung, oder beim Empfang der Nahrung, beim Aufhören des Schmerzes. Es weiß nicht, was die Kälte und die Wärme, der Schmerz und das Wohlseyn ist, es weiß nicht, wie der eine und wie das andere in ihm entsteht; es empfindet nur, und hat ein Bewußtseyn, ein dunkeles, traumartiges, aber ein Bewußtseyn doch, daß es empfinde. Manche Empfindungen gehen ihm bald von hier, bald von dort, aber von allen Theilen wesentlich gleichmäßig zu, andere nur auf einem, stets demselben Wege. So die Empfindung, welche das Licht auf der Netzhaut seines Auges, die Schallwelle auf den Häuten des Gehörganges hervorbringt; zuerst ist sie wohl eine schmerzliche, allmählig hört sie auf, als Empfindung bewußt zu werden, endlich wird sie sogar vermißt, wenn sie einmal vorüber gehend nicht entstehen kann, und ihr Abwesen regt die Empfindung an; immer aber ist sie von eigenthümlicher Art, und auch, wenn sie als Empfindung nicht mehr zum Bewußtseyn kommt, kommt sie in anderer Art dazu. Und wie das Kind empfunden, so empfindet der Mensch, so lange er lebt, an stetige Empfindungen gewöhnt er sich, der wechselnden wird er bewußt, so oft sie eintreten, oder eine Abänderung erfahren, es sey der Stärke oder der

Art und Beschaffenheit. — Die Empfindung erscheint ganz als ein Aeußeres, im Fuße, in der Hand, oder auch im Magen, oder Auge u. s. w.; aber von allen diesen Theilen gehen seine Nervenfäden nach dem Rückenmarke, und durch dieses, oder auch unmittelbar in das Gehirn; ich schneide einen dieser Fäden zwischen Gehirn und Endpunkt durch, und die Empfindung hat auf diesem Punkte für immer aufgehört. Sie war nicht so äußerlich, wie sie erschien.

Die Empfindung ist aber nicht allein die stete Begleiterin des Ich und die erste Anregerin seines Bewußtseyns; sie ist auch die Mutter seiner Vorstellungen. Sie entsteht jetzt hier in ihm, jetzt dort, aber vermöge dessen, daß alle Empfindungsfäden zu einem Mittelkörper in Beziehung stehen, ist's nicht das Bewußtseyn einer Vielheit, das ihm daraus erwacht, es ist das der Einheit des Vieltheiligen; das Empfindende ist dasselbe Ich auf jedem Punkte, auf welchem es empfindet. Aber es ist ein über alle diese Punkte sich Erstreckendes, ein Ausgedehntes, einen Raum Einnehmendes; und die Vorstellung des Raumes ist gewonnen, und die der Ausdehnung im Raume, die aber zugleich eine Beschränkung ist auf einen bestimmten Raum; denn wo die Empfindung nicht hinreicht, da ist auch nicht das Ich. Indem es aber seiner selbst bewußt wird als eines Beschränkten auf einen Raum, wird es zugleich des Anderen, das außerhalb dieses Raumes ist, bewußt als eines Anderen. Das Lager, worauf das Kind gebettet ist, die Hülle, die ihm Wärme giebt, die Nadel, die ihm Schmerz, die Nahrung, die ihm Sättigung bereitet, alles Das ist nicht Ich, es ist ein Anderes, ein vom Ich Verschiedenes. Ferner der Schmerz, den es in diesem Augenblick empfindet, ist in einem folgenden verschwunden, kehrt in einem dritten wieder, das Wohlseyn eben so. Es giebt für das Ich ein Gegenwärtiges und ein Vergangenes, ein Kommen und ein Gehen, ein Seyn und ein Nichtseyn, ein Mehren und ein Mindern; die Vorstellung der Zeit erwacht, und manche andere, von ihr abhängige. Auch die besondern Arten des Empfindens, die man als Geruch und als Geschmack bezeichnet, wecken mancherlei Vorstellungen. Bei Weitem die meisten aber, und in stetem Wechsel und endlos steigendem Reichthum, gehen durch die Empfindungen ihm zu, deren es nicht einmal mehr als Empfindungen bewußt wird. Durch einen rein optischen Vorgang werden auf der Nervenhaut des Auges Bilderchen dargestellt. Sie

bringen eine Empfindung hervor, nicht länger dauernd als die Ursache, die sie erzeugt; aber für das Ich entsteht daraus ein Bewußtseyn, nicht von diesen Bilderchen, von denen erst sehr spät die Wissenschaft uns eine Kunde gegeben hat, nein, von Dingen außerhalb des Ich, die es von sich unterscheidet, deren Gestalt, Farbe, Größe, Entfernung es sich anzugeben weiß. Das Bildchen verschwindet, die Empfindung geht vorüber, aber das Bewußtseyn des Dinges, von welchem jenes ein Bild gewesen, bleibt, und bleibt als Bewußtseyn von Etwas, das nicht das Ich, auch nicht im Ich, sondern außerhalb des Ich, und ein Anderes als das Ich, aber ein Seyendes ist, wie das Ich. Oder eine Schallwelle berührt mein Ohr, versetzt die Häutchen und Knöchelchen meines Gehörganges in eine ihr entsprechende Bewegung, ich erhalte eine Empfindung, aber nicht nur diese, sondern auch ein Bewußtseyn von Etwas außer mir, was jene, mir nicht einmal bekannte oder bewußte Welle hervor gebracht, und noch lange, nachdem Welle und Empfindung zu seyn aufgehört, kann dies Bewußtseyn in mir fortbestehen.

In allen solchen Vorgängen erscheint das Ich als bloß Empfindendes, Empfangendes, also Leidendes. Aber es ist es nicht. Es ist ein Thätiges, und nur wiefern es thätig, findet das Empfangen wirklich Statt; es ist dasselbe die Wirkung einer Thätigkeit des Ich. Das ist so zu erkennen: Erstlich, wo zwischen zwei Seyenden das Verhältniß der unbedingten Ursächlichkeit und der unbedingten Leidentlichkeit sich findet, da muß jedes Eintreten des Einen das des Andern zur Folge haben; wäre also die Empfindung, die von außen her gewirkt wird, schlechthin Ursache, und das Bewußtwerden von den Außendingen schlechthin Wirkung, so müßte jedes Eintreten der Empfindung von einem Bewußtwerden der sie erregenden Außendinge begleitet seyn. Dies aber ist nicht der Fall, im Gegentheil, es kommt nicht selten vor, daß die Wirkung der Außendinge auf die Nerven da ist, aber nicht einmal die Empfindung, geschweige ihre Ursache zum Bewußtseyn kommt. Hier ist Einer der Wärme oder der Kälte ausgesetzt, und wird ihrer nicht gewahr; dort wird Einer verwundet, und empfindet eine Zeit lang nichts davon; Dieser hat sein Auge den Gegenständen zugewendet, und tausend Bilderchen stellen sich in stetem Wechsel darauf dar, er aber hat von keinem ein Bewußtseyn empfangen, mit sehenden Augen Nichts gesehen; Jener wird von

Schallwellen getroffen, von einer nach der andern, auch von starken und kräftigen, und weiß Nichts davon, wohnt einer Musikaufführung bei, und hat beim Hinweggehen keinen Laut vernommen. Was ist Ursache? Es kann nicht die sein, daß die Empfindung selbst, d. h. die Einwirkung auf die Nerven unterblieben, denn sie *ist* erfolgt, nur das Bewußtseyn nicht. Warum nicht? Wir pflegen zu sagen: der Mensch hat nicht darauf geachtet, seine Aufmerksamkeit sich nicht darauf gerichtet. Also bin ich nicht bloß leidend, wenn ein Bewußtseyn der Außendinge in mir entsteht; damit es entstehe, wird eine Thätigkeit meinerseits erfordert; fehlt dieselbe, so sehe, höre, fühle ich Nichts, erst, wenn sie eintritt, tritt mit ihr das Sehen, Hören, Fühlen ein, als Wirkung meiner Thätigkeit. *Zweitens*, Viel von Dem, was durch Vermittelung der Empfindung ins Bewußtseyn eingetreten, verschwindet aus demselben früher oder später, Manches, um nie zurückzukehren, Anderes aber kehrt gelegentlich wie von selbst, noch Anderes, und dies hier in Betrachtung kommend, durch das Mittel einer gemachten Anstrengung zurück. Ist es nun möglich, Verschwundenes durch Anstrengung zurückzuführen, tritt also eine Thätigkeit des Ich als Vermittelungsursache des Wiederbewußtwerdens ein, so erscheint zum Wenigsten als wahrscheinlich, daß eine solche auch das Erstbewußtwerden vermittelt habe. Also: das Ich kommt zum Bewußtseyn der Dinge zwar durch die Vermittelung der Empfindung, aber nicht in rein ursächlicher Weise, nicht durch ein bloßes Leiden, sondern durch eine Thätigkeit, die es ausüben oder nicht ausüben kann; die Dinge stellen sich nicht nur vor das Ich, das Ich stellt sie selbst vor sich hin; was es in sich empfängt, sind seine Vorstellungen, es empfängt sie nicht allein, es nimmt sie in sich auf. *Das Ich ist nicht allein ein Körperliches, es ist auch ein selbstthätig Vorstellendes.*

Die Vorstellungen aber sind das Einzige, was es von den sogenannten Dingen oder Außendingen wirklich hat. Das Bewußtseyn, von ihnen als von Außendingen angeregt zu werden, von frühster Kindheit unablässig sich erneuernd, hat die Gestalt des Wissens angenommen, daß sie Außendinge seyen, und das Bewußtseyn, in dieser oder jener Weise angeregt zu werden, die des Wissens, daß sie so und so beschaffen seyen, und so meinen wir, es sey kein Wissen sicherer und unfehlbarer als das, welches wir durch das Mittel der

Sinne von den Außendingen erlangen, in Wahrheit aber ist es nur das Wissen von unserer Vorstellung, und seine einzige Gewißheit liegt in der Klarheit und Bestimmtheit unserer Vorstellungen.

Das Ich als Vorstellendes beschränkt aber seine Thätigkeit nicht darauf, Vorstellungen in sich aufzunehmen, die aufgenommenen festzuhalten, und wenn sie verschwunden, wieder zurück zu rufen; es schafft auch neue, die durch keine Empfindung von außen vermittelt, also rein innerlich sind. Eine Beschränkung scheint hier obzuwalten, daß es keine Vorstellung schaffen kann, zu der nicht gleichsam das Muster in einer früher gehabten Empfindung dargeboten sey; woraus, da alle Empfindungen von körperlichen Gegenständen aus, und durch die Sinne eingehn, also alle empfangenen Vorstellungen sinnlich sind, die Folge sich ergiebt, daß auch die frei geschaffenen alle sinnlich seyen. Innerhalb dieser Grenze aber schafft das Ich mit einer Ungebundenheit, die sich als schrankenlos bezeichnen lassen möchte. Und während das Aufnehmen von außen her nur dem Zustande angehört, welchen wir den bewußten oder wachen Zustand nennen, ist die frei schaffende Thätigkeit nicht nur auf diesen nicht beschränkt, sondern gerade dann am bewegtesten, wenn im Zustande der sogenannten Bewußtlosigkeit und des Schlafes der Verkehr mit der Außenwelt unterbrochen scheint. Die vorstellende Thätigkeit des Ich ist also sowohl eine schaffende als eine empfangende.

Das Vorstellen aber in dieser seiner doppien Eigenschaft ist nicht die einzige Thätigkeit des Ich in Bezug auf Das, was es die Dinge nennt; es besorgt nur den Stoff, den eine andere Thätigkeit verarbeitet. Die Vorstellungen sind ursprünglich roh und unbestimmt; es sucht sie zu bestimmen, indem es auf die Merkmale achtet, welche jedes einzel Vorgestellte von den andern unterscheiden, und so ein klares Bild von jedem Einzeldinge in sich entstehen läßt; es vergleicht die Einzelvorstellungen, verbindet die gleichartigen, und sondert die ungleichartigen, und gelangt so zum Begriffe; es bildet Eigenschaftsvorstellungen, und legt die gebildeten den Sachvorstellungen bei. So entsteht in ihm das Urtheil. Es untersucht die Verhältnisse der vorgestellten Dinge und ihrer Zustände, und gewinnt die Vorstellungen des Geschehens, des Werdens, des Wirkens, der Ursächlichkeit und der Bedingtheit, welche zu neuen Urtheilen führen;

es verbindet zwei Urtheile, um ein drittes zu gewinnen, und fährt damit so lange fort, bis es ein Urtheil gefunden hat, mit welchem kein zweites mehr verbunden, aus welchem also auch kein neues mehr abgeleitet werden kann, ein Endurtheil. Kurz, es denkt. Das Ich ist nicht nur ein Vorstellendes, sondern auch ein Denkendes. Der Gegenstand der Denkthätigkeit wird durch die vorstellende Thätigkeit dargeboten, und ist mithin seiner Natur nach sinnlich, aber sie selbst bewegt sich nicht im Sinnlichen, denn schon der Begriff, ihr erstes Erzeugniß, ist nichts Sinnliches, und eben so wenig ihre Urtheile und Schlüsse. Sie ist eine Thätigkeit am Sinnlichen, aber nicht eine sinnliche Thätigkeit. Sie ist eine ununterbrochene Thätigkeit, sie zeigt sich so früh, daß man kaum zweifeln kann, sie beginne mit dem Leben selbst, das erste Erwachen von Vorstellungen sei vom Erwachen der Denkthätigkeit begleitet. Sie geht dem Beginne der Sprache voraus, und ist in ihrem Bestehen, wenn auch nicht in ihrer Entwickelung, von der Sprache unabhängig, so daß sie auch da Statt finden kann, wo sich die Sprache nicht entwickeln kann; sie tritt im Schlafe zurück, aber ohne von diesem Zustande ganz ausgeschlossen zu seyn; es scheint keinen Augenblick zu geben, wo sie gänzlich ruhe, Etwas zu denken scheint eine Nothwendigkeit für das Ich. In manchen Fällen scheint das Nichtdenken eines bestimmten Gegenstandes etwas Unmögliches zu seyn; aber erstlich ist diese Unmöglichkeit wohl nur eine scheinbare, eingebildete, wie vereinzelte Beispiele darthun möchten; sodann würde sie ihre Ursache nur im Ich selbst haben, im Vorwalten einer andern Thätigkeit über die Denkthätigkeit. Im Allgemeinen aber ist freie Wahl des Gegenstandes, ich kann denken, was ich will, und nicht denken, was ich nicht will. Nicht aber, wie ich will. Die Bewegung des Denkens als solche ist nicht eine willkürliche, sondern eine gesetzmäßige Thätigkeit, und ihre Gesetze haben eine so allgemeine Gültigkeit, daß wir von jedem Menschen stillschweigend voraussetzen, daß er nach denselben Gesetzen denke wie wir selbst, und wo wir eine Abweichung wahrnehmen, einen mangelhaften, wo nicht krankhaften Zustand der Denkthätigkeit behaupten. Und diese Gesetze gehören so sehr zum Wesen des Ich, daß Jeder sie befolgt, obwohl nur Wenige sie kennen; und in ihnen ruht die Bedingung aller Denkgemeinschaft. Das Ich als Denkendes ist seinem Wesen nach das nämliche in jedem

Lebensalter und in jedem Volke; es giebt keine vollkommnere Einheit als die des Denkens in der ganzen Gattung.

Während aber aus dem Vorstellen des Denken sich entwickelt, geht aus dem Denken keine neue, seine Ergebnisse verarbeitende Thätigkeit hervor, vielmehr, was mit dem Denken nicht erreicht wird, das wird gar nicht mehr erreicht. Es ist mithin ein Aeußerstes gefunden, über welches in der bisher betretenen Bahn die Selbstbeschauung nicht hinausgehen kann. Sie faßt daher die beiden Thätigkeiten des Vorstellens und des Denkens unter dem einen Begriff der erkennenden Thätigkeit zusammen, und forscht, ob auf einer andern Seite sich noch andere finden.

Es giebt Vorstellungen — wie sie entstanden, macht keinen Unterschied, und kann unbeachtet bleiben — welche das Eigene haben, daß sie ein Empfinden anregen, also einen Zustand im Ich erzeugen, welcher ohne diese Vorstellungen nicht entstehen würde. Wir nennen es zum Unterschiede von dem Empfinden, welches die Einwirkungen der Außendinge auf den Körper hervorbringen, Gefühl. Es ist ein Zweifaches, ein Gefühl des Wohlseyns oder des Unwohlseyns, das aus dem Verweilen bei der Vorstellung, oder wie es uns meist erscheint, bei dem vorgestellten Gegenstande, im Ich entsteht. Jenes nennen wir Wohlgefallen, dieses Mißfallen. Die Entstehung des Gefühls erscheint wieder als ein Leiden, und erst später wird sich zeigen, daß auch hier kein reines, unbedingtes Leiden ist. Das Gefühl aber wird der Ausgangspunkt einer neuen Bewegung innerhalb des Ich, welche zwar das Vorstellen nicht ausschließt, aber doch ihrem Wesen nach davon verschieden ist. Und zwar eine entgegengesetzte, je nachdem das Gefühl das des Wohlgefallens ist oder des Mißfallens. Wenn jenes, so geht die Bewegung meines Innern auf den Gegenstand des Wohlgefallens zu, und hat zum nächsten, unmittelbaren Ziele die Vereinigung mit ihm, sey es, daß ich ihn in mich herein nehme, oder mich in ihn hinein begebe, er das eigne Seyn verlieren solle in dem meinigen, oder ich das meinige in dem seinigen. Ist's aber das Mißfallen, das die Bewegung zeugt, so ist sie von dessen Gegenstande abgewandt, ein Fliehen, das mich wo möglich schlechthin aus dem Kreise seiner Einwirkung entfernen soll. Jenes ist die Begehrung, dieses die Verabscheuung, jener liegt bisweilen als unverstandene Naturgewalt der Trieb zum Grunde, der erst

Begehrung wird, wenn er an bestimmtem Gegenstande zum Bewußtseyn gekommen ist. Aber das unmittelbare Ziel, die Vereinigung oder die Entfernung, ist nicht das eigentliche und letzte; es liegt vielmehr dem Streben nach jenem und nach dieser noch ein Anderes zum Grunde, was in jeder Begehrung, jeder Verabscheuung dasselbe ist, und von dem Ich, das wir bis jetzt betrachten, unter allen Umständen gesucht und angestrebt wird. Das ist die Lust. Ich strebe nach Einigung mit dem Gegenstande meines Wohlgefallens, weil ich von dieser Einigung mir Lust verspreche; ich suche mich von dem Gegenstande meines Mißfallens zu entfernen, weil in seiner Nähe ich Unlust empfinde, Entfernung der Unlust aber mit Erhöhung der Lust gleichgeltend ist. Lust, das ist Erhöhung des allgemeinen Lebensgefühls durch eine seiner Natur angemessene Erregung, Unlust, d. i. Herabstimmung desselben durch eine entgegengesetzte Erregung. Das Ich also, das empfindende, das vorstellende, das denkende, ist auch ein Begehrendes, und der Zielpunkt alles Begehrens ist die Lust. Suchen wir nun zu dem bis hierher Betrachteten, als Demjenigen, was Jeder ohne Ausnahme an sich selbst, und an allen seinen menschlichen Umgebungen, und zwar an der ungeheuren Mehrzahl einzig und allein wahrnehmen kann, den Alles zusammen schließenden Begriff, so ist vor Allem zu beachten, daß das Ich, d. h. der Mensch als Mensch, wie ihn die Erscheinung giebt, mit diesem Allen keineswegs vereinzelt steht, vielmehr es mit der Gesammtheit der Lebenden, die wir Thiere nennen, gemein hat. Der Thierkörper ist schon anerkannt, und mit ihm alle Werkzeuge und Verrichtungen und allgemeinen Ereignisse des thierischen Lebens. Nicht minder gemeinsam aber ist zuvörderst das Empfinden; denn daß vom Wurm bis zum Elephanten Alles, was Thier heißt, empfinde, nicht nur Schmerz und Wohlseyn, sondern auch was wir Sehen, Hören u. s. w. nennen, kann kein Mensch bezweifeln. Das Vorstellen und das Denken werden wir freilich bei den niedrigsten Gattungen kaum gewahr, und ständen sie allein uns gegenüber, so würde vielleicht viel Neigung zum gänzlichen Absprechen anzutreffen seyn; aber je höher hinauf, desto unzweideutiger tritt es hervor, und zwar nicht nur das Vorstellen, sondern auch das Denken. Wir können die höheren Thiere zwar nicht denken hören, weil ihnen das Mittel zur Eröffnung ihrer Gedanken fehlt, wohl aber denken sehn, wiefern wir Handlungen von

ihnen sehn, die ohne Denken nicht zu Stande kommen könnten, und die, vom Menschen vollzogen, Niemand aus einem Denken abzuleiten anstehn würde; so daß es die höchste Ungerechtigkeit erscheint, dem Thiere die Fähigkeit abzusprechen, ohne welche ein solches Handeln schlechterdings unmöglich wäre. Steht aber die Sache so, so werden wir uns nicht enthalten können, erstlich auch in Bezug der niederen Ordnungen zwar mächtige Gradunterschiede anzuerkennen, so daß für die niedrigsten am Ende nur ein sehr unbedeutendes Kleinstes übrig bleibt, nicht aber die Berechtigung, auch dieses Kleinste abzuleugnen; zweitens aber auch nach oben hin, d. h. im Verhältnisse des sogenannten Thieres und des Menschen zwar Gradunterschiede festzuhalten, die ihn auch in Vergleich mit den höchsten Ordnungen noch beträchtlich höher stellen, nicht aber einen Gattungsunterschied auf das Vermögen des Vorstellens und des Denkens zu begründen, worin keiner liegt. Ueber das Begehren endlich, und das ihm zum Grunde liegende allgemeine Streben nach Lust, kann kein Streit entstehen. Und so ist allerdings erwiesen, daß das menschliche Ich nicht allein den Körper, sondern auch alle bisher besprochenen inneren Lebensäußerungen mit dem sogenannten Thiere gemein habe, und sich nur dem Grade nach von diesem unterscheide. Daraus aber würde dann nothwendig folgen, daß er mit ihm unter den gleichen Gattungsbegriff zu fassen sey.

Nun aber entsteht die Frage, was das sey im Thiere wie im Menschen, was die Thätigkeit des Vorstellens, des Denkens, des Begehrens hervorbringe? Die Frage ist aber die, ob der Thierkörper selbst, wie er als herrlich organisirte Materie vor uns steht, das Vorstellende, das Denkende, das Begehrende im lebenden Wesen sey, oder Etwas neben diesem, was dann noch zu suchen wäre? Nun bedarf es wohl keiner Erörterung, da Niemand daran zweifelt, daß Hand und Fuß und Rumpf, oder auch die einzelen Gebilde des letzteren, ja auch das Haupt als Ganzes keine jener Thätigkeiten ausüben; es hat vielmehr die Aufmerksamkeit sich nur auf Nerven und Gehirn zu richten. Daß nun die Nerven, diese wunderbaren durch das Ganze des Thierkörpers verbreiteten Fadengebilde, welche die Pflanze nicht hat, bei der Aufnahme der Empfindungen, aus denen die Vorstellung hervorwächst, wesentlich betheiligt seyen, wird Niemand bezweifeln wollen, der nur ein Weniges von den Beobachtungen der Physiolo-

gen weiß, oder ein einziges Mal darauf geachtet hat, wie das Bildchen auf der hintern Wand des Auges gerade da sich darstellt, wo die äußersten Enden eines der hervorstechendsten Gehirnnerven sich darüber breiten. Aber das Vorstellende und Denkende sind die Nerven dennoch nicht, woraus sich sofort weiter ergiebt, daß sie auch das Begehrende nicht sind. Sie zeigen sich zu deutlich als die Leiter der von außen her kommenden Eindrücke nach dem einen Mittelkörper, mit welchem sie alle mittelbar oder unmittelbar zusammenhangen, nämlich dem Gehirn, als daß man nicht vielmehr vermuthen sollte, daß in diesem der eigentliche Sitz der erkennenden und begehrenden Thätigkeit anzutreffen sey. Und bestätigt wird diese Vermuthung erstlich durch den Ausspruch des unmittelbaren Lebensgefühls, das einem Jeden Zeugniß giebt, all diese Thätigkeit gehe nirgends anders als im Kopfe vor, wo sie dann keinem andern Theile als dem Gehirn zufallen kann; und zweitens durch das Alles, was Versuch und Beobachtung über das Verhältniß der Gehirnnerven und einzeler Theile seiner Masse zu den Erscheinungen des Sehens, Hörens, Erkennens u. s. f. nachgewiesen haben. Aber daß das Gehirn selbst diese Erscheinungen bewirke, ist damit noch nicht erwiesen; ja es fragt sich, ob das möglich, ob es denkbar sey! Eine Schallwelle berührt mein Ohr, eine Schallwelle d. h. eine Lufterschütterung, so leise, daß der allgemeine Gefühlssinn Nichts davon empfinden kann, und mitten durch die eben gegenwärtige Strömung der Luft hindurch, die er empfindet, und die, weit stärker, von der als Schall zu bezeichnenden Wirkung Nichts hervorbringt. Eine, zehn, hundert andere Schallwellen berühren dasselbe Ohr im selben Augenblick, von verschiednen Punkten ausgehend, einander vielfach durchkreuzend, und alle nur Lufterschütterungen, so leise, so unmerkbar als die erste. Eine jede von ihnen theilt den Gehörwerkzeugen eine ihr entsprechende Erschütterung mit, so leise, daß kein Auge, auch kein bewaffnetes, sie erblicken würde; diese Erschütterung theilt durch den Gehörnerven sich dem Gehirne mit. Und nun empfängt das Ich das Bewußtseyn, nicht nur von einer Erschütterung, nein, von einem Schalle, und nicht nur von **einem**, sondern von so vielen, als Wellen gekommen sind — die Beschränkungen, die hier Statt finden, ändern in der Sache nichts, und werden deshalb übergangen, — und nicht als von einander gleichen, und von gleichem Punkte ausgehenden, nein, es unter-

scheidet nahe und ferne, schwache und starke, sanfte, liebliche, und kreischende, widerwärtige, ja es gewinnt nicht selten eine sehr bestimmte Vorstellung des Körpers, von wo sie ausgegangen, seiner Gestalt, Größe, Lage, Entfernung u. s. w., und mehr noch, es erkennt nach Jahren am bloßen Klange seiner Stimme einen Menschen wieder, den es nicht einmal zu sehen braucht. Thut das Gehirn das alles? Liegt in seiner weichen Masse das Vermögen, alle diese Klänge zu vernehmen, gleichsam heraus zu lesen aus der dunklen Schrift der ihm ertheilten Nervenreize, sie alle zu unterscheiden, von diesem hoch erfreut, von jenem tief betrübt, von dem einen sanft ergriffen, von dem andern begeistert zu werden zu feurigem Kampfesmuth? — Auf der Netzhaut des Auges erscheint ein kleines Bild, und nicht eins, Tausende von Bildchen in einem Augenblick auf winzig kleinem Raume, oder genauer, Tausende von Lichtwellen, die in den Flüssigkeiten des Auges sich gebrochen und gesammelt, theilen den Nervenenden, die dort liegen, ihre Bewegung mit, und diese theilen sie nach dem Gehirne mit, und das Ich empfängt das Bewußtseyn von viel tausend Dingen, nahen, fernen, großen, kleinen, farbigen, farblosen, schönen, häßlichen u. s. f., und bildet sich eine Vorstellung davon, die verhältnißmäßig wenigen Täuschungen unterworfen ist; ist das Gehirnwirkung? Und das Festhalten, das Zurückrufen dieser Vorstellungen, ihre Verarbeitung zum Begriff, zum Urtheil, zum Schluß, kurz die gesammte erkennende Thätigkeit des Ich, ist sie Gehirnthätigkeit, kann sie es seyn? Die Bestandtheile des Gehirns wechseln unablässig, es währt nicht lange, so ist kein Fäserchen mehr das alte; und dies vergängliche Wesen hielte Jahre, ja halbe Jahrhunderte lang Das fest, was nicht ihm selbst, was ganz andern Bestandtheilen so lange vorher mitgetheilt worden ist? Behauptet ist es worden, in alter und neuer Zeit, und wird's wohl noch; aber bewiesen ist es nicht, denn daß keine andere Bewirkungsursache zu entdecken, weder mit Messer noch mit Vergrößrungsglas, beweist noch nichts; auch das nicht, daß man die Fäden des Gehirns zerlegen und nachweisen kann, mit welchen Sinneswerkzeugen sie zusammenhangen, und welche Theile des Ganzen, verletzt, auch die erkennende Thätigkeit unterbrechen oder ganz aufheben. Auch der Beweis vom Gegentheile, ein solcher Beweis, der Jeden überführe, keine Einrede mehr übrig lasse, ist nicht geführt, und wird es niemals werden; wir stehen hier auf einem

Punkte, wo der strenge Beweis, der Beweis aus offenen Thatsachen und augenfälligen Versuchen, keinen Platz mehr findet. Aber es ist Etwas im Menschen, das der Behauptung, es sey das Erkennende in ihm das Gehirn, es sey das Ich in seiner Eigenschaft als Empfindendes, Vorstellendes, Denkendes, Begehrendes nur organisirter körperlicher Stoff, ohne Ende widerspricht, und auch dem scheinbarsten Beweise nicht bis dahin nachgiebt, daß es glaube, was er zu lehren scheint, ja wohl den Forscher selbst, den seine Untersuchungen dahin gebracht, zum rechten, festen Glauben an seine Ansicht nicht gelangen läßt. Dieses Etwas ist das Selbstbewußtseyn. Seine Stimme hat sich in allen Völkern vernehmen lassen, und in allen Jahrhunderten, und seine Sprache, in ihrer Form verschieden, hat doch einen und denselben wesenlichen Inhalt überall. Er lautet: was in mir vorstellt, und denkt und begehrt, das sind nicht meine Nerven, das ist nicht mein Gehirn, auch kein Theil von diesem, es ist etwas Anderes, wozu das Gehirn im Verhältnisse des unmittelbaren, die Nerven in dem des mittelbaren Werkzeuges stehn, Etwas, worin die Ursache der Gehirn- und Nerventhätigkeit, und wiefern von dieser das organische Leben abhängt, auch von diesem enthalten ist. Was ist dies Etwas? Ich weiß es nicht. Niemand weiß es. Unsere Sprache nennt es Seele. Ich eigne mir den Namen an, ohne mir damit irgend eine Vorstellung anzueignen. Eins nur setze ich: Was zu gewissen Erscheinungen im Verhältnisse der Ursache zu ihrer Wirkung steht, wird in der Wissenschaft Kraft genannt. In solchem Verhältnisse steht die Seele zu den Erscheinungen des Lebens, die bisher besprochen wurden; also denke ich sie als Kraft; die Seele ist mir die Kraft, welche durch Vermittelung des Gehirns und der Nerven die Erscheinungen des Erkennens und Begehrens, ja des organischen Lebens selbst hervorbringt. Und zwar in Allem, was lebendig ist, im sogenannten Thiere wie im Menschen; denn die Erscheinungen, dem Grade nach verschieden, sind dem Wesen nach die nämlichen.

Das Ich, der Mensch, wird durch alles bisher Besprochene der Gattung, also dem Begriffe des Thieres nicht enthoben; nicht nur durch seinen Körper, auch durch alle Erscheinungen des organischen und Seelenlebens beurkundet er seine Zugehörigkeit. Es giebt Unterschiede, Unterschiede in seiner Leiblichkeit, als da ist in seiner Gestalt der zum aufrechten Gange eingerichtete Gliederbau, die Gesichtsbildung mit ihrer

unendlichen Manchfaltigkeit, in seiner natürlichen Begabung die unbedeckte Haut, fast überall zur Kleidung nöthigend, die gänzliche Wehrlosigkeit, in den innern Theilen das einzige Massenverhältniß des Gehirns, im Verlauf des Lebens die klägliche Hülfsbedürftigkeit des Anfangs, die Maßlosigkeit des Zeugungstriebes, die Menge der Krankheiten; Unterschiede auch im Seelenleben, aber nur ein Mehr und Weniger des Gemeinsamen, und einzele Menschen nicht in geringer Zahl, bei denen die Fähigkeit so gering, oder durch hinzugetretene Ursachen in so hohem Grade aufgehoben ist, daß aller Unterschied verschwinden will. Und auch das Eine, was der Mensch vor allem Lebenden voraus hat, das Vermögen der ins Wort gefaßten Sprache — es läßt sich nicht leugnen, daß es, ob auch nicht die Bedingung des Vorstellens und Denkens, doch der vollen Entwickelung seiner Fähigkeiten ist, und ihm einen kaum ermeßbaren Vortheil vor den andern Thieren einräumt; aber so wenig das Thier, welches fliegen kann, durch dieses Können aufhört Thier zu seyn, so wenig hebt das Vermögen zu sprechen das Thier, welches sprechen kann, aus dem allgemeinen Begriffe heraus in einen anderen. Kurz, finden wir an dem Menschen nicht noch Etwas, was ihn wesentlich von Allem unterscheidet, was auf Erden lebt, so werden wir dabei stehen bleiben müssen, er sey ein Thier, das höchstbefähigte gewiß, aber doch ein Thier. Der Begriff des Thieres aber kann nur dieser seyn, daß es die Einheit von Leib und Seele sey. Den einen und die andere haben wir in ihm anerkannt; indem wir von der Einheit beider sprechen, wollen wir darauf hindeuten, daß wir diese Zwei nicht als getrennt seyende auffassen, in der Art, daß das Thier noch Thier sey, wenn es nur das eine habe, sondern vielmehr eine solche Vermengung und Durchdringung beider denken, daß schlechthin, wo das Eine, auch das Andere sey, und das Verschwinden des Einen das Aufhören des Ganzen nach sich ziehe. Auch das Ich also, wiefern es Thier ist, ist Einheit von Leib und Seele.

Anmerk. Der Begriff der Seele, welcher im Obigen gegeben worden ist, wird auch im Folgenden durchgängig beibehalten werden, der Leser also nirgends etwas Anderes dabei zu denken haben, als was hier als Seele bezeichnet worden ist, die vorstellende, denkende, begehrende Kraft, welche das organische Leben bedingt. Die ψυχή der Griechen bezeichnet mehr, die נפש der

Hebräer weniger, und auch bei vielen Schriftstellern und in der christlichen Kirchensprache ist unter Seele etwas Anderes oder Mehr als hier zu denken. Ein Ausdruck aber mußte seyn, und dieser erschien am Ende noch der passendste. Darum, ungern abweichend vom gemeinen Sprachgebrauch, weil jede Abweichung mit Gefahr der Verwirrung umgeben ist, hat sich doch der Verfasser diese herausnehmen gemußt.

§. 6.

Findet sich am Menschen, das war das Ergebniß der bisherigen Betrachtung, nicht außer dem bereits Gefundenen noch Etwas, was ihn wesentlich von Allem unterscheidet, was auf Erden lebt, so können wir dem Urtheil nicht entgehen, er sey ein Thier, wie hoch befähigt immer, doch nur ein Thier; und all sein Stolz, womit er sich über das Thiergeschlecht erhebt, beruht auf bloßem Wahn und Dunst. Da gilt es ernsthaft nachzuforschen, ob es Etwas gebe oder nicht. Es giebt aber, nur auf der rechten Seite ist's zu suchen.

Das Thier hat Begehrungen, der Mensch hat ihrer auch. Die Begehrungen haben ihre Wurzel im Naturtrieb, ihre Veranlassung in der Vorstellung, ihr Ziel in der Lust. Die Begehrung richtet sich einzig auf die Lust — auch Entfernung der Unlust ist nur Erzeugung der Lust — die Seele als Begehrendes hat kein anderes Ziel. Hierin kein Unterschied im Menschen und im Thiere. Das Thier bewegt sich seinem Ziele, dem Ziele seiner Begehrung, entgegen zwar durch ähnliche Mittel und nach denselben Gesetzen, wodurch die todte Maschine in Bewegung kommt; aber die Bewegungsursache liegt in ihm selbst, in seiner Seele, und dadurch wird die Bewegung eine willkürliche, von äußeren Ursachen unabhängige; das Thier ist dem Gebote der Nothwendigkeit, welchem das Mineral und die Pflanze unterworfen sind, insofern enthoben, als die Ursache seiner Bewegungen in ihm selbst, in seiner Seele liegt, und diese Bewegungen auf ein Ziel gerichtet sind, das die Seele sich selbst gesetzt hat, wovon bei jenem Nichts der Fall ist. Aber die Seele des Thieres kann sich nur ein Ziel vorsetzen. Das ist die Lust, gehe sie nun hervor aus der Stillung des Hungers und des Durstes, oder aus der Vermehrung seiner Wärme, oder aus der Ruhe, oder endlich aus der Befriedigung

des Geschlechtstriebes. Sie erstrebt die Lust, und flieht darum die Unlust und den Schmerz. Sie macht auch Unterschiede, sie meidet die Lust, um dem Schmerze zu entgehen*), ja sie erwählt die Unlust, um einer größern Unlust auszuweichen**); sobald aber die Lust größer ist, als die Unlust gegenüber, so giebt's kein Mittel, es von der Verfolgung jener abzuhalten***). Das Einzige was das Thier vermag, ist, daß es wähle zwischen Schmerz und Schmerz, zwischen Lust und Lust, und das Größere überwiegen lasse, aber daß es die Lust nicht suche, das vermag es nicht. Es muß sie suchen, und kann anders nicht, es steht unter dem Gesetz und Zwang der Lust; die Lust hat weit mehr das Thier als das Thier die Lust.

Der Mensch — blicken wir auf die Erscheinungen des Alltagslebens, nicht nur bei den sogenannten Ungebildeten, sondern auch, und vielleicht noch mehr, bei Denen, die von ihrer Bildung sprechen, so erblicken wir, es läßt sich nicht ableugnen, in der ungeheuern Mehrzahl ohngefähr das Nämliche. Die Lust das Ziel, dem Alles nachjagt, der größeren Lust wird die kleinere geopfert, mit dem kleineren Schmerze der größere abgekauft. Aber ein Unterschied ist doch. Das Thier muß so thun, aber der Mensch muß nicht. Er kann auch anders thun. Einzele geben den Beweis, den Thatbeweis, auf den es hier ankommt. Hier stellt sich Einem das Angenehme dar, die Lust des Lebens mit all ihren Reizen. Er kennt sie, er weiß, daß er sie haben kann, hat ihrer auch wohl schon genossen. Der Trieb ist da, der ihn in dieser Richtung zieht, die Begierde im Erwachen, oder schon erwacht. Er verschmäht die Lust. Es wird ihm schwer, aber es geschieht. Dort tritt auf seinem Wege ihm der Schmerz ent-

*) So hütet der Hund sich vor dem Fleische, dessen Genuß ihm nach gemachten Erfahrungen Schläge zuziehen würde, so daß er es wohl gegen Räuber jeder Art vertheidigen wird; der Schmerz der Schläge ist ihm eine Unlust, die durch die Lust des Fraßes ihm nicht aufgewogen wird.

**) Das Zugthier übernimmt die Unlust des Gehens und Lastziehens, damit die größere Unlust der Schläge abgewendet bleibe. Erst wenn bei großer Ermüdung jene Unlust die größere geworden, läßt es diese über sich ergehen.

***) Schlage das Thier um der Ausübung der Geschlechtslust willen, so oft und so viel du willst, im nächsten Augenblick geht es ihr wieder nach; schlage es krumm und lahm, es wird sich doch hinschleppen, wo es ihre Befriedigung erwartet; es ist kein Schmerz so groß, daß diese Lust nicht überwiege.

gegen. Er kennt ihn, seine begehrende Natur sträubt sich dagegen, und gebietet ihn zu meiden. Er kann ihn meiden, er braucht nur seinen Schritt ein Wenig abzulenken, nur eine Handlung, die er vor hat, unvollbracht zu lassen, und er wird geborgen seyn. Er aber bleibt in seiner Bahn, er vollbringt die Handlung, und empfängt den Schmerz, den reinen Schmerz, d. h. mit welchem er keine Lust erkauft. — Der Mensch kann die Lust verschmähen und den Schmerz erwählen, dem Gebote der begehrenden Natur entgegen. Er kann es, denn er thut's. Es giebt Fälle, in denen keine Nothwendigkeit über ihm waltet, nicht nur keine äußere, auch keine innere des Triebes, der Begehrung. Ob viele, ob wenige, wird noch nicht gefragt, es ist genug, daß es welche giebt. Und das ist unbezweifelt. Wo aber die Nothwendigkeit aufgehoben ist, da ist die Freiheit eingetreten. Der Mensch ist frei. Das hebt ihn über das Thier empor. Das Thier ist unfrei, denn es steht unter der Nothwendigkeit, unter dem Zwange des Triebes, der Begehrung. Der Mensch steht nicht darunter. Darin ist er frei. Die Thatsache, die sich *hier gezeigt*, ist näher zu betrachten.

Das Gebot der Seele, das die Lust zu suchen und den Schmerz zu fliehn gebietet, ist eine Kraft. Im Thiere wirkt sie unbedingt. Im Menschen kann sie aufgehoben werden, wird bisweilen aufgehoben. Eine Kraft wird aufgehoben nur durch eine andere Kraft. Im Thiere wird sie niemals aufgehoben; also ist im Thiere keine Kraft, welche der des Lustgebots entgegenwirke. Im Menschen kann sie aufgehoben werden; also muß im Menschen eine Kraft seyn, die im Thiere nicht ist, eine Kraft, stark genug, um jenes Gebot zu überwinden. Welche ist's? Wir fragen, immer nur den Fall ins Auge fassend, der uns in diese Bahn gelenkt, was Ursache gewesen, daß der Mensch die Lust verschmähte und den Schmerz erwählte? Es wäre nicht unmöglich, daß er antwortete, er habe anders nicht gekonnt, und also sich von Neuem unter die Gewalt der Nothwendigkeit zu stellen schiene; aber fragten wir ihn dann nur weiter, so würden wir doch bald erfahren, daß er an keine äußere Nöthigung gedacht, auch an keine solche innere, der er in keiner Weise sich entziehn gekonnt, vielmehr an eine solche, die von ihm selbst ausgehe, der er selbst die Gewalt, die sie ausübe, eingeräumt, d. h. am Ende doch Dasselbe, was ein Anderer vielleicht sofort antworten möchte, er habe so ge-

wollt. Und dieses ist die Wahrheit. Das Thier begehrt und strebt nach dem Begehrten. Der Mensch oft auch. Aber er kann's auch unterlassen, und unterläßt es, weil er will, und überwindet durch sein Wollen die Kraft, die ihn zum Streben nach dem Angenehmen treibt. Unterläßt er es aber, weil er will, so thut er's auch, wenn er es thut, nur weil er will, und nicht mehr weil er muß. Der Mensch kann wollen, und sein Wollen kann stärker seyn als sein Begehren. Der Begriff des Wollens bleibt noch unerörtert. Aber wo ein Wollen, da muß ein Gegenstand des Wollens seyn, ein Etwas, das ich will. Was also will der Mensch, indem er die Lust verschmäht und den Schmerz erwählt? Der Gegenstand des Wollens ist, was wir hier voraus zu nehmen haben, immer Eins von Zweien, entweder Das, was sich als unmittelbare Folge ergiebt, wenn mein Wollen in That übergeht, oder etwas Anderes, wozu jenes im Verhältnisse der Ursache oder der Bedingung steht. Und auch dabei ist noch möglich, daß das nämliche Verhältniß sich noch einmal oder öfter wiederhole. Nun also, hat der Mensch bei jenem Handeln Das selbst gewollt, was ihm unmittelbar daraus hervorgegangen, die Abwesenheit der Lust, oder die Anwesenheit und das Gefühl des Schmerzes? Wir müssen mit Nein antworten. Der Lust des Lebens sich entziehen ohne weitern Grund, oder den Schmerz erwählen rein um sein selbst willen, das Eine wie das Andere ist ohne krankhaftes Wesen nicht möglich, ein solches aber hier zu setzen würde Verkehrtheit seyn. — So war vielleicht die Handlung oder Handelweise selbst, deren Bedingung die Vermeidung der Lust und die Uebernahme des Schmerzes war, Das, was er eigentlich gewollt? Uebernahm er diesen und entsagte jener, um so thun zu können, wie er gethan? Es kann oft, ja in den meisten Fällen so erscheinen, und nicht nur den Betrachtern, sondern auch ihm selbst, der es gethan. Ja wir werden Arbeit haben bei den meisten Menschen, eine andere Antwort zu erhalten, oder die Einsicht zu erwecken, daß etwas Anderes Das sey, worauf im tiefsten Grunde ihr Blick gewandt gewesen, indem sie handelten. Und dennoch ist es so, auch der das Herrlichste gethan, trotz Lust und Schmerz, hat doch nicht eigentlich dies gewollt, hat, was er that, als Mittel gewollt für etwas Anderes; dies Andere aber, um deß willen er Alles gethan, der Lust entsagt, den Schmerz auf sich genommen, ist nichts Anderes als das Gute, des-

sen Gedanke in ihm war. Er hat die Lust verschmäht, weil er sie nicht behaupten konnte, ohne das Gute aufzugeben, und ist in jedem Falle wieder so zu thun bereit, wo er die Wahl hat zwischen dem Guten und der Lust; er hat den Schmerz erwählt, weil er des Guten nicht theilhaftig werden konnte ohne für den Preis des Schmerzes. Darin aber liegt nichts Geringeres, als daß das Gute unbedingt seyn müsse, daß weder Lust noch Schmerz, noch irgend Etwas in Betracht kommen könne, wo sich's um das Gute handle, daß also das Gute einen Werth habe, der jeden andern Werth, auch den der Lust überwiege, einen unbedingten Werth, während der der Lust ein bedingter sey. Also: das Thier begehrt und strebt, und kann nur die Lust begehren und erstreben; der Mensch aber kann wollen, und das Gute wollen, und dem Guten seine Lust, das einzige und höchste Gut des Seelenlebens, opfern. Damit legt sich eine Scheidewand zwischen den Menschen und das Thier, über die zwar — wie sich zeigen wird — er hinab zum Thiere, aber nie das Thier herauf zu ihm gelangen kann. Versuche an diesem Alles, was du ersinnen magst, alle deine Zuchtmittel wende auf, die harten und die sanften, ob du den Gedanken des Guten in ihm pflanzen oder wecken mögest, sie werden alle verloren und verschwendet seyn; es kann das Gute nicht denken, kann's nicht wollen, es ist ein Gedanke, der seinen Kreis vollständig überragt.

Das Gute — was ist das Gute? Die ganze Menschheit spricht, wenn auch nicht vom Guten als solchem, aber doch von Dingen, welche gut seyen, und alle sind darüber einig, daß, was gut sey, allem Andern vorgezogen werden müsse; gut aber nennen sie das Allerverschiedenste, doch so, daß, wenn man schärfer zusieht, fast in allen Fällen Eins von beiden als das Gute angesehen wird, entweder das Nützliche oder das Angenehme für das Ich, das die Bezeichnung giebt, die auszunehmenden Fälle aber nur solche sind, wo das als gut Bezeichnete in keiner näheren Beziehung zu uns selbst steht. Auf diese Erscheinung, die sich durch alle Zeiten und alle Völker hinzieht, tiefer einzugehen, ist jetzt nicht der Ort, denn es ist nicht die, aus welcher wir den Unterschied des Menschen und des Thieres kennen lernen. Daß aber diese Vorstellung vom Guten falsch, und das Gute, welchem Alles aufzuopfern, ein ganz anderes sey, als das Angenehme und das Nützliche, muß wenigstens für Jene unbe-

dingt gewiß seyn, welche dem Gedanken des Guten alle Lust aufopferten und allen Vortheil; und daß die Wahrheit sich auf dieser Seite finde, und nicht auf der andern, das kann uns das Selbstbewußtseyn sagen, das freilich in diesem Stücke der einzige Zeuge ist. Aber was nun dieses Gute sey, das allem Andern vorgezogen, dem die höchste Lust und der höchste Vortheil, ja das Leben aufgeopfert werden müsse, das hat noch kein Mensch dem andern gesagt, und wird es keiner sagen. Die Philosophen haben sich darum bemüht, und die Theologen; aber gelungen ist es diesen nicht und jenen nicht; einen Begriff des Guten, und eine Begriffserklärung haben sie nicht gefunden. Die Ursache kann nur die seyn, daß es eben keinen Begriff des Guten in eigentlichem Sinne giebt, daß also das Gute nicht Etwas ist, was sich in einer Gattung finde, und innerhalb dieser Gattung nach seinen Merkmalen unterscheiden lasse. Daraus aber erhellt sofort, daß es nie Gegenstand des Unterrichtes werden könne; daraus aber weiter, daß der Gedanke des Guten entweder Ureigenthum des Menschen seyn, oder in alle Ewigkeit ihm verborgen bleiben müsse. Das Letztere ist nicht, denn wir haben Beispiele von Solchen, die ihn hatten, und auf die er eine Gewalt ausübte, wie kein Gedanke sonst; also muß das Erste, der Gedanke des Guten muß ureigener Gedanke des Menschen, wenn aber das, auch aller Menschen, des Menschen als solchen seyn; also der Begriff des Menschen eher nicht erfüllt seyn, als bis auch das hineingezogen worden, daß der Gedanke des Guten sein ureigener Gedanke sey. Jede Frage, was das Gute sey, und wie der Gedanke des Guten in den Menschen komme, ist hiermit weggefallen; denn jenes läßt sich nicht sagen, und dieses findet nicht mehr Statt; die Frage aber, warum dieser Gedanke in der Menschheit sich so wenig zeige, hat erst später ihren Ort.

Also: das Ich als Mensch ist nicht allein ein Körperliches, auch nicht allein ein Empfindendes, und Vorstellendes, und Denkendes, und Fühlendes, und Begehrendes, es ist auch ein Solches, das den Gedanken des Guten als ureigenen Gedanken in sich hat, und das das Gute wollen, und mehr wollen kann als allen Vortheil und alle Lust der Welt. Also ist im Ich als Menschen eine Kraft, welche diesen Gedanken denkt, und dieses Wollen übt, und stark genug ist, um im Fall des Widerstreites die begehrende

Kraft zu überwinden; und diese Kraft ist nicht im Thiere. Da fragt sich erstlich: ist diese Kraft eine allgemeine Menschenkraft, so daß ich setzen darf, wo ein Mensch sey, da sey auch diese Kraft, und wo sie nicht sey, da sey kein Mensch? Ein Beweis im strengsten Sinne ist unmöglich. Vom Begriff aus, was allein den wahren wissenschaftlichen Beweis giebt, wäre er nur dann zu führen, wenn der Begriff des Menschen schon von anderer Seite her gegeben wäre; hier aber handelt sich's erst darum, die Merkmale zu finden, welche in ihn aufzunehmen seyen; von der Erfahrung aus aber ist ein strenger Beweis schlechthin unmöglich, denn Alles, was man da Beweis nennt, ist nur Nachweisung des wirklich Vorhandenen, diese aber erst vollendet, wenn sie von allen Einzelen in der Gattung gegeben ist; dies aber ist unmöglich, würde schon für eine kurze Gegenwart, geschweige für Vergangenheit und Zukunft unmöglich seyn. Beispiele, die gegeben werden, beweisen in strengem Sinne nicht über sich hinaus, und überhaupt nur unter Voraussetzung der wesentlichen Gleichheit des Menschen in allen Einzelwesen seiner Gattung, einer Voraussetzung, die freilich Bedingung ist für jede Untersuchung über den Menschen, aber doch immer nur Voraussetzung, zu der Niemand gezwungen, der Jeder sich zu entziehn berechtigt ist, sobald er will; und so bleibt immer nur das Zeugniß übrig, welches das Selbstbewußtseyn giebt. Aber das gilt immer nur für Den, der es in sich vernimmt, und wer ihm glauben will; wer's aber nicht vernimmt, und dem der Andern nicht glaubt, bei dem ist der Beweis unmöglich. Wir stehn hier auf einem Punkte, wo Keiner den Andern überführen und Keiner widerlegen kann. Und für Den, welcher das Daseyn jener Kraft in seinem Wesen leugnet, ist alles von nun an Folgende ein bloßer Wahn, ein Nichts, für ihn nicht da.

Es fragt sich zweitens: Ist die Kraft des Guten, die der Mensch hat, und das Thier entbehrt, eine Seelenkraft? Die Frage ist zum Theil eine Frage des Sprachgebrauchs und der Begriffsbestimmung, die ihr Willkürliches hat. Setze ich nämlich als Seelenleben alles Das im Menschen, was nicht organisches Leben ist, also Alles, was über die natürlichen Verrichtungen des Athmens, des Blutumlaufs, der Ernährung, des Stoffwechsels und der reinen Nerven-Empfindung hinausgeht, so muß ich auch die Kraft als Seele auffassen, welche das alles wirkt, ohne vorher zu bestimmen,

was sie wirken solle, und was irgend ich alsdann im Menschen über das organische Leben hinausgehend finde, von der Seelenkraft herleiten. Gehe ich dagegen, wie hier geschehen, von der Beobachtung des Menschen und des Thieres aus, und schreibe mir nur das Gesetz, das Gleichartige als Gleichartiges anzuerkennen, und demgemäß auch zu bezeichnen, und eben so das Ungleichartige als solches, so stellt sich die Sache so: Will ich dem angegebenen Sprachgebrauche folgen, und erkenne doch die Kraft des Guten als eine Kraft im Menschen an, welche dem Thiere fehle, und jenen wesentlich von diesem unterscheide, so bleibt mir Nichts übrig als das Eingeständniß, daß die Seele des Menschen eine wesentlich andere als die des Thieres sey. Dies aber, abgesehen davon, daß mit Ausnahme dieser einen Kraft die andern alle wesentlich dieselben sind, also zur Annahme einer wesentlich verschiednen Seele es am genügenden Grunde fehlt, bietet den großen Nachtheil, der jederzeit entsteht, wo Verschiedenes mit einerlei Namen bezeichnet wird: der Sprechende denkt Verschiedenes, und der Hörende denkt an Gleiches; also Mißverstand. Daß aber die Kraft des Guten, die im Menschen, von der Seelenkraft, wie sie dem Menschen und dem Thiere gemeinsam, wirklich *wesentlich* verschieden, ergiebt sich so: Eine und dieselbe Kraft kann nur nach *einer* Richtung wirken, oder wenn nach verschiednen, so heben doch die Wirkungen einander niemals auf; Wirkungen, die einander aufheben, können nicht von einer und derselben, nur von verschiednen Kräften ausgehn. Die Seelenkraft ist auf das Angenehme und das Nützliche gerichtet, die Kraft im Menschen, die ihn vom Thiere unterscheidet, auf das Gute, und diese beiden Richtungen heben einander auf, indem ich nach jenem strebe, strebe ich nach diesem nicht, und umgekehrt; und oftmals kann ich dieses nur dadurch erlangen, daß ich jenes opfere, und die Kraft, die mich es aufzusuchen antreibt, außer Thätigkeit versetze. Also sind's verschiedne, und nicht dieselbe Kraft. Diesem Bewußtseyn geben wir nun dadurch einen Ausdruck, daß wir unterscheiden zwischen der Seele und der Kraft des Guten, und der letztern einen eignen Namen geben. Wir nennen sie *den Geist*, und werden fortan immer so unterscheiden, daß wir der Seele alle diejenigen Thätigkeiten beilegen, welche dem Menschen gemein sind mit dem Thiere, obgleich in jenem einer bei Weitem höheren Entwickelung fähig als in diesem; nämlich die

Bewirkung des thierischen Lebens überhaupt, besonders aber das Empfinden, das Vorstellen, das Denken, das Begehren; dem Geiste aber die auf das Gute gerichtete Thätigkeit. Sie erscheint als eine zweifache, die eine, früher als das Denken des Gedankens des Guten bezeichnete, bezeichnen wir, nachdem wir zwischen Seele und Geist unterschieden haben, wiefern wir sie als reine Geistesthätigkeit betrachten, nicht mehr als ein Denken, weil sich das Wesentliche des Denkens, nämlich das Verarbeiten der Vorstellungen zur Einheit des Begriffs, und weiter dann der Begriffe zum Urtheil und zum Schlusse, nicht darin entdecken läßt, sondern als ein Schauen, die andere als das Wollen. Das Unzulängliche des ersteren Ausdrucks bleibt uns nicht verborgen, aber unsere Sprache hat keinen angemeßnen Ausdruck für die Thätigkeit des Geistes, kaum für die der Seele, nichts als Bilder, welche nie vollkommen Dem entsprechen, was abgebildet werden soll. Durch Schauen aber soll das angedeutet werden, daß die Thätigkeit des Geistes in Bezug auf die Idee des Guten nicht wie die des Denkens eine vermittelte, sondern als reine Geistesthätigkeit eine unmittelbare sey. Der Geist schaut die Idee des Guten, d. h. er wird oder vielmehr ist ihrer inne, unmittelbar, vermöge dessen, daß er Geist ist. Er schaut sie nicht als etwas Vorgestelltes aus der Sinnenwelt, auch nicht als einen Begriff, durch Denkthätigkeit aus Vorstellungen abgeleitet, noch weniger als Etwas, das irgend einmal sinnlich werden könne oder solle, oder gewesen sey, und eben so wenig als Etwas, das durch dieses oder jenes in der Sinnenwelt bedingt sey. Alle Sinnen- und Seelenthätigkeit ist unanwendbar auf die Idee des Guten; sie ist ein Unsinnliches und Uebersinnliches, ein Unbedingtes, Eigenschaftloses, nirgendwie in die Reihe der Erscheinungen Hereinreichendes. Darum aber auch der Geist als Kraft des Guten eine Kraft des Uebersinnlichen und Unbedingten. Der Geist will das Gute, d. h. er schaut die Idee des Guten als das unbedingt Werthvolle, unbedingt Seynsollende, also das schlechthin Nothwendige für den Geist, als das höchste Gut und das höchste Ziel seiner Thätigkeit. Darin aber, daß sein Wollen wesentlich ein Schauen, liegt die Einheit der zweifach erscheinenden Geistesthätigkeit. Sie ist ein Schauen, aber in zweifacher Beziehung, des Seyns und des Seynsollens, oder der Nothwendigkeit für den Geist.

Was aber ist der Geist? Dem reinen Denken genügt an Dem, was es schon hat, daß er die Kraft des Guten sey, die Kraft, welche die Idee des Guten schaue, und das Seyn des Guten wolle. Das Vorstellen begehrt ein Anderes, ein sinnlich Wahrnehmbares, das es wo möglich sehen und betasten könne; das in der Sinnlichkeit befangne Denken sucht nach Merkmalen, die es zum Begriff zusammenfassen könne; und weil es nur das Sinnliche und Begrenzte als das Wesenhafte ansieht, will ihm scheinen, es fehle dem Geiste die Wesenheit, und die Frage, was der Geist, schlägt um in die andre, ob er sey? Da stehen wir im Zweifel, und bei Vielen geht er in die Leugnung über, um so leichter, je größer die Geneigtheit, nur für wahr zu halten, was bewiesen werden kann. Und zum Beweise ist keine Möglichkeit, weder zum erfahrungsmäßigen, der Nachweisung seiner Wirklichkeit in jedem Einzelmenschen, noch zum wissenschaftlichen, aus dem Begriffe, der nicht eher da ist, als das Bewußtseyn von dem Seyn der Geisteskraft. Nur um dieses handelt sich's. Die Frage ist, und zwar an jeden Einzelen für ihn selbst: habe ich die Kraft in mir, das Gute zu wollen, unbedingt zu wollen, auch dem Gebote des Begehrens, das in mir ist, entgegen, oder habe ich sie nicht? Habe ich sie, so ist der Geist, und mein Besitz der Kraft ist der Beweis von seinem Seyn. Habe ich sie nicht, so ist für mich der Geist nicht da, und Niemand kann mir den Beweis von seinem Daseyn geben. Ob ich sie aber habe, kann mir nur mein Selbstbewußtseyn sagen. Das also muß ich fragen, und wenn das mir die Bejahung zuruft, wenn bei ernster Selbstbetrachtung ich in meinem Innersten die Antwort höre, daß ich alles Andre eher aufzugeben habe als die Kraft des Guten, die in mir ist, weil mit ihm ich mich als Mensch aufgeben würde, dann muß mir genügen. Den Geist in mir zu denken ist eine Nothwendigkeit für mich, weil ich mich selbst als Menschen nicht aufgeben kann; und darum denke ich den Geist, d. h. ich glaube an den Geist in mir. Ich glaube an ihn als eine Kraft, die auch die Kraft des Begehrens überwinden kann, und insofern als eine freie Kraft. Das muß im Augenblick genügen.

§. 7.

In dem bis hierher Dargestellten sind diejenigen Thatsachen im Einzelen enthalten, welche dem sich selbst betrachtenden Ich auf die

Frage: was bin ich? nach und nach entgegen treten, und in der Ordnung, wie sie sich dem Selbstbewußtseyn bei geordnetem Vorwärtsschreiten eine nach der andern darbieten werden, erst das Körperliche, dann die Beurkundungen der Seelenkraft, endlich die Geisteskraft. Drüber hinaus giebt sich dem Selbstbetrachter Nichts mehr kund. Es gilt daher nun, das Gefundene zu überblicken, um zur Einheit des Begriffes zu gelangen, und Dasjenige, was in dieser enthalten ist, zum Bewußtseyn zu bringen. Wenn das geschehen, liegen alle Grundthatsachen vor dem Beschauer da.

Leib und Seele haben sich bereits zur Einheit des Begriffs gefügt. Ihre Einheit ist das Thier. Der Kreis seines Lebens ist das Sinnliche, sein Denken, sofern es im Vorstellen seine Quelle und Wurzel hat, bewegt sich nur in diesem Kreise, erhebt sich nie zu Dem, was jenseit der Sinnengrenze liegt. Sein Begehren geht auf die Lust, und einzig auf die Lust. Auch der Kreis des Ich, wiefern es Leib und Seele, liegt im Sinnlichen, sein Denken umfaßt weit mehr als das der andern Thiere, geht aber als rein seelisches über den Kreis des Sinnlichen nicht hinaus; sein Begehren und Streben, wiefern er klüger ist als das Thier, ist eben so sehr dem Nützlichen zugewendet als dem Angenehmen; aber nur weil er weiß, daß erst aus dem Nützlichen ihm das Angenehme entspringen kann. Aber das Bewußtseyn des Ich ist nicht aufgegangen in dem von Leib und Seele, oder von der Thierheit; das des Geistes ist hinzugetreten als der Kraft, welche den ihr ureigenen Gedanken des Guten schaut und will. Die Kraft des Geistes aber hat ihren Kreis nicht in dem Sinnlichen, sie berührt dies nicht, wiefern sie Geisteskraft ist, ihr Gegenstand liegt ganz jenseit der Sinnengrenze. Das Ich selbst nun kann nicht mehr das Thier, kann aber auch nicht der Geist seyn, denn als jenes wäre es ohne den Geist, als dieser ohne das Thier, in seinem Selbstbewußtseyn aber hat es die Thierheit und die Geistheit. Es muß also ein Drittes seyn, das über den beiden schwebt, und sie zur Einheit bindet, die Einheit von Thier und Geist, d. h. das Eine, welches in seinem Wesen sowohl die Thierheit als die Geistheit hat, Thier ist und Geist ist, und doch nicht Zwei, sondern Eins aus Zweien oder Zwei in Einem. Diese Einheit bezeichnet der altherkömmliche Sprachgebrauch mit dem Ausdrucke Person, und diesen erwählen wir, um das Ich nach seinem ganzen Begriffe als

Einheit von Thier und Geist zu bezeichnen.*) Im Begriffe der Person haben wir also den Begriff des Menschen ganz. Aber das Bewußtseyn dieser Einheit ist kein so unmittelbares mehr wie das der Ichheit und der Thierheit, es thut daher Noth, den Begriff derselben mehr ins Auge zu fassen, und was darin enthalten, zu entwickeln.

Einheit von Thier und Geist. Setzen wir für die Einheit des Thieres die Zweiheit herein, in welche das Thier dem Betrachter sich zerlegt, nämlich Leib und Seele, so ist das Ich als Person die Einheit von Leib und Seele und Geist. Das ist die Dreitheilung, welche insofern als die biblische Auffassung angesehen werden kann, als sie bei Paulus einmal bestimmt ausgesprochen ist (1 Theff. 5, 23), und seiner Eintheilung des Menschen in σάρξ und πνεῦμα allenthalben zum Grunde liegt, aber auch Hebr. 7, 12. 1 Petr. 4, 6 durchleuchtet. Altklassisch ist sie nicht, denn die Griechen dachten den Menschen nur als σῶμα und ψυχή, eine Eintheilung, welche bei Paulus gänzlich fehlt; auch platonisch ist sie nicht, denn Platons Mensch ist ebenfalls σῶμα und ψυχή, und nur die ψυχὴ ist dreigetheilt. Eben so wenig ist sie althebräisch, denn נפש und רוח kommen nie zusammen vor. Wohl aber ist sie alexandrinisch, denn Philos Mensch wird zwar διφυὲς ζῶον genannt, aber seine ψυχὴ ist zweifach, νοῦς oder διάνοια, oder ψυχὴ λογική, und τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς, jene dem πνεῦμα, diese der ψυχὴ des Paulus entsprechend. Die Dreitheilung geht aber bei diesem dadurch wieder in eine Zweitheilung zurück, daß er σῶμα und ψυχὴ zur Einheit der σάρξ zusammen faßt, und dieser das πνεῦμα entgegegen setzt. Jene hat das Unbequeme, daß sie zwar das im Ich zu Unterscheidende richtig zählt, aber die aus den zwei ersten gebildete Einheit unlogisch verbirgt; diese vermeidet den gerügten Fehler, der Ausdruck σάρξ aber ist vielleicht nicht ganz gut gewählt, und kann dem Leser, der seinen wahren Inhalt nicht erforscht hat, leicht Veranlassung zu Irrthum

*) Damit aber ist sofort auch das gegeben, daß innerhalb des hier unternommenen Denkgebäudes der Ausdruck Person keine fernere Anwendung mehr finden, also gewiß nicht gebraucht werden kann, um irgend Etwas zu bezeichnen, was etwas Anderes ist, als Einheit von Thier und Geist, sondern entweder nur das Eine, oder Keins von Beiden.

geben; jedenfalls aber ist sie richtiger als in σῶμα und ψυχή, wo unter der letzteren Seele und Geist zu verstehen, mithin Ungleichartiges verbunden ist. Wir schließen uns dem Wesen nach ihr an.*) So lange also das Ich Mensch ist, d. h. in der ganzen Dauer seines Lebens auf der Erde, sind erstlich Leib und Seele unzertrennlich verbunden, und haben ihr beiderseitiges Bestehn nur in Verbundenheit; zweitens aber der Geist ist mit der Einheit beider in gleichfalls unzertrennlicher Verbindung, diese aber kann nur als vermittelt angesehen werden durch die Seele. Auf dem Wege des reinen Denkens nämlich, oder vom Begriffe aus würde Niemand je darauf gekommen seyn, eine Verbindung von Körper und Geist zur Einheit als etwas Mögliches zu setzen; nachdem sie aber als ein Wirkliches gegeben ist, wird nur die Seele als das Band der Einheit gelten können, sie, die nicht Leib ist und nicht Geist, aber jenem verwandt ist, wiefern sie Alles von ihm hat, und ihre Thätigkeit im Körperlichen findet, diesem aber als Werkzeug dienen kann, ihn mit dem Körper zu verbinden. *Nennen wir nun* die Verbundenheit des körperlichen Organismus mit dem Geiste durch die Vermittelung der Seele Persönlichkeit, und denken die Fülle des Begriffes darin enthalten, daß ein Seyendes Das, was in seinem Begriffe liegt, durchgängig und vollständig sey, so stellt sich uns der Mensch des Begriffes oder der ideale Mensch vor Augen als die Einheit von Thier (oder Fleisch) und Geist zur ganzen Fülle der Persönlichkeit.

Nun, wo eine Mehrheit sich zur Einheit zusammen giebt, da geschieht es entweder in der Weise, daß die einzelen Bestandtheile ihre Wesenheit und Eigenschaften ganz aufgeben, und in der neu entstehenden Wesenheit untergehn, wie Chlor und Natrium im Kochsalz, Schwefel, Natrium und Sauerstoff im Glaubersalz, kurz in allen chemischen Verbindungen; oder so, daß jedes von ihnen bleibt, was es gewesen, oder was es seinem Begriffe nach seyn muß. In diesem Falle kann die Einheit ihren Begriff nur dadurch erfüllen,

---

*) Das Bild des Menschen ist also dieses:

Mensch (Person)
Thier (Fleisch) — Geist
Leib — Seele.

daß jedes Einzele in ihr ihn für sich erfüllt, und doch dabei zu den Uebrigen sich so verhält, daß weder diese in ihrem begriffsmäßigen Seyn, noch die Einheit des Ganzen in dieser Selbstständigkeit untergeht. Eine solche Verbindung ist die persönliche von Leib und Seele und Geist; ein solches Verhältniß muß also da angenommeu werden, wenn die Person ihren Begriff erfüllen, und der ideale Mensch zum Bestehen kommen soll. Dazu gehört aber Folgendes: Erstlich der thierische Leib in seiner Eigenschaft als sogenannter Organismus erfordert zur Erfüllung seines Begriffes eine solche Zusammensetzung und solches Verhältniß der allseitig auf einander einwirkenden Kräfte und sogenannten Systeme, daß das organische Leben seinen Verlauf durch Entstehen, Wachsthum, Ausbildung u. s. w. bis zu seiner nothwendigen Auflösung ohne Störung vollbringen, und jede Verrichtung dieses Lebens zu der Zeit und in der Weise erfolgen könne, welche durch den gesetzlichen Lauf der Natur gefordert wird; so lange folglich dieses Verhältniß durch die Seele und den Geist nicht gestört oder aufgehoben wird, hat auch der Leib, wenn man so sagen mag, keine Forderung mehr an die Seele und an den Geist, das Leben dieser beiden gestalte im Uebrigen sich, wie es wolle. Wir sind also weit davon entfernt, das Begriffsmäßige des organischen Leibeslebens darein zu setzen, daß der Leib selbst oder irgend welche seiner Bestandtheile, welche als solche körperlicher Stoff sind, in das Geistseyn übergehen, wovon wir nicht nur in der Erfahrung keine Spur wahrnehmen, sondern auch die Möglichkeit nicht einzusehn bekennen, indem wir Materie und Geist für solche Gegensätze ansehn, die ein Uebergehen aus dem einen in den andern nicht gestatten. Nicht minder weit aber sind wir davon entfernt, eine Unauflöslichkeit und immerwährende Dauer zum idealen Seyn des Leibes zu fordern, indem wir wissen, daß zum Wesen des organischen Lebens eben das gehört, daß in stetem Wechsel der Grundstoffe das Ganze sich erhalte, daß unaufhörlich organischer Stoff angeeignet, anderer aber zur Rückkehr in den unorganischen Zustand abgegeben werde, bis unter Einwirkung fremder Naturkräfte die Grenze erreicht ist, jenseit welcher das Ganze sich zum unorganischen Zustande zurück wendet; so daß die Forderung unauflöslichen Lebens nichts Geringeres als die eines durchaus veränderten Naturlaufs wäre. Indem wir aber jene Fälle des organischen Lebens für den Leib in Anspruch

nehmen, thun wir es unter Voraussetzung einer solchen Bestimmtheit, daß die Seelenkraft sowohl als die Geisteskraft dadurch nicht allein nicht beschränkt, sondern, wiefern das möglich, in ihrer Thätigkeit und Selbstkundgebung zum Vortheile des Ganzen gefördert werden. — Zweitens, der Begriff des Geistes ist der der Kraft, und zwar der auf das Gute gewandten Kraft; seinen Begriff erfüllen also wird der Geist, wenn er schlechthin Kraft ist, die Idee des Guten in voller Unbedingtheit schaut und will. Für die persönliche Vereinigung können wir nur dieses fordern, daß er den Leib und die Seele nicht verhindere, aber auch von ihnen nicht gehindert werde in seiner Thätigkeit. Hier aber zeigt sich eine Beschränkung. Das Leben des Geistes rein als solchen oder in der Fülle seines Begriffes ist die unmittelbare Anschauung und das reine unbedingte Wollen der Idee des Guten. Denken wir aber den Geist in der Person dies Leben lebend, so heben wir die persönliche Einheit auf, und stellen eine bloße Zweiheit hin, ein bloßes Nebeneinanderseyn zweier Getrennten, durch irgend eine äußerliche Fessel Verbundenen. Daraus geht hervor, daß wir das unbedingte und reine Leben des Geistes in den Begriff der Person nicht aufnehmen dürfen, vielmehr ein irgendwie bedingtes zu denken haben, also die Persönlichkeit des Geistes eine Beschränktheit ist, bei welcher ein rein ideales Leben nicht zu Stande kommen kann. Die Beschränkung aber kann nicht die seyn, daß das Leben des Geistes aufgehoben oder wesentlich abgeändert würde, denn das wäre ein Untergehn des Geistes in der Persönlichkeit; vielmehr nur diese, daß das Leben des Geistes nicht unmittelbar, sondern durch Vermittelung der Seele vor sich gehe; diese Vermittelung aber, da sie das Leben des Geistes in seinem Wesen nicht antasten darf, wird nur die seyn, daß der Geist sein Leben in der Form des Seelenlebens lebe. Nun ist die Form des Seelenlebens, welche der geistigen Anschauung entspricht, das Bewußtseyn, die dem Wollen entsprechende aber das Begehren; daraus folgt, daß in der Persönlichkeit das Anschauen des Geistes sich als Bewußtseyn, das Wollen als Begehren gestalten werde, also dasjenige ideale Leben, welches in Ermangelung des unbedingten und reinen Geisteslebens gesetzt werden kann, ein solches sey, worin der persönliche Geist die Idee des Guten in unbeschränktem Bewußtseyn in sich trage, und ihre Verwirklichung zum höch-

sten und steten Zielpunkt seines Begehrens mache. — Drittens endlich die Seele als vermittelnde Kraft kann ihren Begriff nur dadurch erfüllen, wenn sie so beschaffen ist, daß sie nach beiden Seiten hin dem Zustandekommen der persönlichen Einheit so vollkommen als möglich dient. Das thut sie dann, wenn nach der Seite des Geistes hin sie ein vollkommenes Werkzeug abgiebt, das Bewußtwerden des Unbedingten zu vermitteln, und das Wirklichwerden des Guten als des schlechthin Nothwendigen zu erstreben, nach der Seite des Leibes aber vollkommen geeignet, ihn zu beleben, wie seine Natur es fordert, und ohne Schwierigkeit zu empfangen, was er dem Bewußtseyn darbietet, zur Aneignung und Verarbeitung.

Nun hieraus die Folgerungen, nämlich erstlich: Das Leben des Geistes rein als solches findet in der Persönlichkeit gar nicht Statt, kann also auch nicht Gegenstand der bloß erfahrungsmäßigen Betrachtung werden. Was unter die Betrachtung fällt, wie viel oder wie wenig, geht uns jetzt nicht an, ist nicht das Leben des Geistes an sich selbst, es ist allein das Leben des Geistes innerhalb der Schranke der Persönlichkeit, also in der Form des Seelenlebens, sich gestaltend als Bewußtseyn und Begehrung. Man würde auch sagen können, es sey Seelenleben, unter Einwirkung der Kraft des Geistes sich entfaltend. Dies, was, sobald einmal der Begriff der Persönlichkeit in das Denken aufgenommen worden, sich mit Nothwendigkeit aus ihm ergiebt, kann nicht genug beachtet werden, um nach zwei Seiten hin sich vor Irrthum zu bewahren. Es ist Irrthum, wenn man innerhalb der persönlichen Schranken das unbedingt ideale Leben des Geistes sucht, das doch keinen Platz drin finden kann, und wenn man's dann nicht findet, irre und rathlos wird. Es ist aber nicht minder Irrthum, wenn man das persönliche Leben für das Geistesleben, und also die Erscheinungen des Seelenlebens für die reinen Offenbarungen des Geistes hält; denn das kann nur Verkennen des wahren Wesens des Geistes nach sich ziehn. Besonders gefährlich, um das hier voraus zu nehmen, wird dieser Irrthum, wenn man, das Wirkliche für das Ideale nehmend, oder vom Idealen ganz absehend, aus den Erscheinungen des Wirklichen, wohl gar aus krankhaften und gestörten Zuständen des Seelenlebens, Folgerungen über das Leben des Geistes zieht, das, bei ungestörtem Zustande des Seelenlebens schwer erkennbar, um so mehr ins Dunkle

zurücktreten und sich verbergen muß, je ungeeigneter das Werkzeug es zu offenbaren wird. Und es ist kaum zu glauben, wie häufig dieser Irrthum begangen wird. — Zweitens. Da die Richtung des Begehrens in der Seele und die des Wollens im Geiste dem beiderseitigen Wesen nach nicht eine und dieselbe, vielmehr wesentlich verschieden, ja nicht selten die eine der andern geradezu entgegengesetzt ist, so liegt am Tage, daß eine wahre Einheit nur dadurch zu Stande kommen kann, daß die eine dieser Kräfte über die andere herrscht, und also ihr die Richtung mittheilt, welche sie annehmen muß, wo aber dieses nicht Statt fände, nicht Einheit, sondern Entzweiung und ein heilloser Zustand innern Kampfs entstehen würde. Soll aber das in der Persönlichkeit mögliche ideale Leben zu Stande kommen, so kann das Herrschende nur der Geist seyn, und das Dienende die Seele, nicht aber umgekehrt. Denn wäre die Seele das Herrschende, so würde zwar das Leben des Leibes seinen Begriff erfüllen können, aber nicht der Geist; vielmehr würde dieser, der sein Leben nur durch die Vermittelung der Seele offenbaren kann, an dieser ein unübersteigliches Hinderniß seiner Selbstoffenbarung finden, also entweder untergehn, oder einem Zwange unterworfen werden, der nichts Anderes als Vernichtung des ihm eigenthümlichen Lebens wäre, also anstatt des persönlichen bloß das thierische Seelenleben zur Vollendung kommen. Dagegen, ist der Geist das Herrschende, so kann nicht allein der Leib die ganze Fülle seines Begriffs erfüllen, sondern auch die Seele, die, dem Geiste wirklich dienend, ihr einziges Ziel, die Lust, in der Vollziehung Dessen findet, was ihr vom Geiste geboten wird. Denn es wäre das kein wahrer Dienst, wenn sie, nach anderm Ziele strebend, nur mit Widerstreben unterwürfig wäre. Und so erscheint uns denn das Ich, das Subject des Selbstbewußtseyns, als Person in ganzer Fülle des persönlichen Lebens, der Leib in höchster Entfaltung des organischen Lebens, die Seele in höchster Ausbildung aller ihrer Kräfte, den Leib beherrschend und dem Geiste dienend, der Geist aber wie ein König auf dem Throne, in unbeschränktem Bewußtseyn der Idee, in unbedingtem Wollen, ob auch in der Form des seelischen Begehrens, nach dem Wirklichwerden der Idee des Guten strebend. Das ist der ideale Mensch, oder der Mensch in der Fülle des Begriffs, dessen

Bewußtseyn im Folgenden nach seinen wesentlichen Thatsachen zu entfalten seyn wird.

Anmerk. 1. Der Begriff der Person und der Persönlichkeit ist hier wesentlich anders aufgefaßt worden als in den Systemen der neuen Zeit. Während nämlich hier die Person nichts Anderes ist, als das Ich, wie es dem tiefer in sein Wesen eindringenden Selbstbewußtseyn offenbar wird als ein Niederes, mit welchem ein Höheres in untrennbarer Weise verbunden ist zu einer Einheit, wie sie dem Beobachter nirgends wieder vorkommt, als die Einheit von Thier und Geist, und also die Persönlichkeit als die Verbundenheit von Thier und Geist zur Einheit des Ich, unter der Person also immer der ganze Mensch, wie er ist, verstanden wird, ist z. B. bei Rothe (Ethik §. 66) die Persönlichkeit: „die unmittelbare Einigung oder die Indifferenz des Selbstbewußtseyns oder des Verstandes und der Selbstthätigkeit oder des Willens," und nach dieser Bestimmung gehört der Körper als solcher gar nicht zur Person, vielmehr ist die Persönlichkeit nach den folgenden §§. ein Ergebniß der Organisation der Materie auf ihrer höchsten Stufe, eine der Seele wesentlich angehörende Bestimmtheit, etwas Immateriales und Geistartiges, aber noch nicht Geist. Ihr Begriff deckt sich mit keinem der hier in Anwendung gebrachten. Zur Rechtfertigung unsers Gebrauches wird, da von unbedingter Nöthigung keine Rede ist, nur das gesagt, daß er sich dem gemeinen Sprachgebrauch so sehr anschließt, als möglich ist. Der ursprüngliche des Wortes persona ist freilich ganz verlassen, auch der allergemeinste, nach welchem Person die bloße Leibesgestalt ist (Ich kenne den N. N. bloß von Person, hört man oft, d. h. nach seinem äußern Ansehn); aber der schon mehr wissenschaftliche angeeignet, wonach die Person im Gegensatz der Sache die höhere Wesenheit des Menschen bezeichnet, durch welche er über dem Thiere steht, das noch als Sache gilt, aber so, daß der Blick sich nicht nur auf den Geist in ihm, sondern auf den ganzen Menschen richtet, ihn als das Wesen anschaut, welches dadurch allen andern Wesenheiten auf der Erde als das höhere gegenübersteht, daß es das einzige ist, in welchem nicht nur die Thierheit, sondern auch das Geistseyn ist.

Anmerk. 2. Eine weit tiefer gehende Abweichung unsrer Auffassung von manchen neueren, worunter wieder Rothe uns

am schärfsten gegenüber stehen möchte, ist die, daß wir als Thatsache des Selbstbewußtseyns das Seyn des Geistes in der Person behaupten, Rothe den Menschen, so wie er ist, nur als „das entwickelte Thier mit der persönlich bestimmten Seele, das persönliche Thier" (Eth. §. 78) betrachtet, das ursprüngliche Seyn des Geistes in ihm schlechthin leugnet (§. 100 A. 2), und eine allmählige Fortentwickelung der im Menschen zur Persönlichkeit entwickelten, ursprünglich aber der Materie entstammenden Seele zur Geistartigkeit, und endlich, doch in unabsehbarer Ferne, zum wirklichen Geistseyn behauptet, so daß im Ich, so lange es Mensch, zwar immer persönliche, zum Geistseyn bestimmte und angelegte Seele, aber niemals wirklich Geist ist. Der Grund liegt in der wesentlich materialistischen Eigenschaft von Rothes Theosophie, und es giebt Punkte, wo sich ein sehr merklicher Zwiespalt daraus ergeben wird; aber ganz so groß ist die Spaltung nicht, wie sie erscheint. Denn was wir als das Wesen des Geistes setzen, die Kraft, das *schlechthin Gute zu schauen* und zu wollen, das denkt Rothe wenigstens im *entwickelten* Menschen auch, nur wir vermöge der von uns gesetzten Selbigkeit des menschlichen Wesens als diesem Wesen angehörig und durch's ganze Leben gegenwärtig, Rothe von vorn herein ganz fehlend und erst in allmähliger Entwickelung entstehend. Eine Vermittelung ist hier nicht möglich. Rothe muß von seinem Ausgangspunkte an einmal zu diesem Punkte kommen, wir fragen nur das Selbstbewußtseyn, und zur Unterstützung die *Erfahrung*: welche Kräfte sind im Ich? Die gefundenen aber, da *ihre* Wegnahme ein ganz anderes Wesen aus ihm machen, es als Menschen ganz aufheben würden, denken wir als ihm wesenhaft, ohne jetzt schon wissen zu wollen, wie sie es geworden, nur das setzend, daß das Ich, so lange es sey, eins und dasselbe sey.

B.

Die abgeleiteten Thatsachen des Bewußtseyns.

§. 8.

Alles bis hierher Dargestellte war nur die Antwort, welche das Ich, zum Bewußtseyn seines Seyns (§. 1) und seiner Ichheit (§. 2) gelangt, und sich selbst Gegenstand geworden, auf dem als einzig möglich erkannten Wege der Selbstbeobachtung (§. 3) auf die Frage: was bin ich? zu geben hat. Diese Antwort hat sich so gefunden, daß von der unmittelbarsten Thatsache ausgehend das Ich sich nach und nach als Körper, als organischer Körper, als Thierkörper (§. 4), als beseelter Thierkörper oder Thier in der Einheit von Leib und Seele (§. 5), als Thier und Geist (§. 6), endlich als Einheit von Thier und Geist oder als Person (§. 7) erkannte, und im Gedanken der Persönlichkeit seinen Begriff vollendete. Auf diesem ganzen Wege fand nur Selbstbeobachtung, eigentliches Denken erst am Schlußpunkt Statt, als es galt, das einzele Gefundene zur Fülle des Begriffs durch Ausmittelung des hierzu unerlaßlichen Verhältnisses dieses Einzelen zusammenzufassen; Beweis aufgestellter Behauptungen so wenig als wissenschaftliches Ableiten aus einem schon vorhandenen Begriff. Hier kann daher nur diese Frage an jedes einzele Ich ergehen, ob es sich als Das wisse, was im Obigen gezeigt ist, oder nicht; und wenn es, recht zuschauend, nur ein Nein darauf antworten kann, so hat eben damit aller Denkverkehr mit ihm aufgehört, es kann nicht mit uns gehn, und wir nicht mit ihm. Nur wo ein Ich mit Ja antworten könnte, würde ein gemeinsames Vorwärtsgehen

von dem nun gewonnenen gemeinschaftlichen Standpunkte aus möglich seyn, und, wenn die Schreitenden richtig schritten, zu gemeinsamem Ziele führen müssen. Der gewonnene Standpunkt aber ist der des Begriffs, nämlich des Begriffs vom Ich, wie sich derselbe im Obigen auf den Grundthatsachen des Bewußtseyns, nämlich des reinen Selbstbewußtseyns, festgestellt hat. Die Aufgabe ist fortan zunächst diese, aus dem gegebenen Begriffe alles Dasjenige abzuleiten, was, wenn der Begriff irgend einmal Wirklichkeit gewinnen sollte, für das ihn erfüllende Ich Thatsache des Bewußtseyns werden müßte. Die Frage also, ob ein solches Ich ein wirkliches sey, oder gewesen sey, oder einmal seyn werde, wird für den Augenblick ganz zur Seite gestellt, diese Wirklichkeit als eine gegebene gesetzt, und was sich in diesem gedachten Ich als Thatsache des Bewußtseyns kund geben muß, gesucht. Was also auf diesem Wege gefunden wird, ist ein für dieses Ich Nothwendiges, aber wiefern dies Ich nur ein Gedachtes, ebenfalls nur ein Gedachtes, doch mit der Bestimmtheit, daß, sobald das gedachte Ich ein wirkliches, sofort auch diese Thatsachen wirkliche Thatsachen werden. Nennen wir also das seinem Begriff Entsprechende das Ideale, so ist sowohl das hier gedachte Ich ein ideales Ich, als auch das Bewußtseyn, das es hat, ein ideales Bewußtseyn, die Thatsachen desselben also, die im Nächsten zu entwickeln, Thatsachen des idealen Bewußtseyns. Werden aber diese entwickelt seyn, so darf allerdings die Frage nicht mehr unterbleiben, ob das ideale Bewußtseyn auch das wirkliche. Und wenn das ist, so ist auch das wirkliche Ich das ideale Ich, und die Untersuchung hat ein Ende. Wenn aber nicht, so kann, da das ideale Bewußtseyn ein dem idealen Ich nothwendiges, auch das wirkliche Ich nicht das ideale seyn, und eine neue Untersuchungsreihe muß beginnen, deren wesentlicher Inhalt der seyn muß, das Räthsel des Widerspruchs des Wirklichen mit dem Idealen aufzulösen, oder wenn es sich nicht lösen läßt, mit Hülfe Dessen, was bis dahin gewiß geworden, das dem wirklichen Ich Nothwendige zu ermitteln. Nun aber ist das Ich ein zweifaches, ein Seelen-Ich, und ein Geistes-Ich, das letztere jedoch nur in der Schranke der Persönlichkeit, oder ein persönliches Geistes-Ich; also auch das Bewußtseyn Theils ein Seelen-Bewußtseyn, Theils ein persönliches Geistes-Bewußtseyn; und diese Scheidung muß im Folgenden sowohl für

das ideale als für das wirkliche Bewußtseyn festgehalten werden, und zwar in der Ordnung, daß in beiden Untersuchungsreihen das Seelenbewußtseyn vorangeht, und das Geistesbewußtseyn folgt.

1.

Die Thatsachen des idealen Bewußtseyns.

a) Das ideale Seelenbewußtseyn.

§. 9.

Die Thätigkeit der Seele oder das Seelenleben, das einzige, wovon uns unser Bewußtseyn Zeugniß giebt, ist zwar ihrer Natur nach stets eine innere, aber sie hat eine nach außen hin gewandte Seite, wiefern sie durch die Gegenstände um sich her angeregt wird, und die Vorstellung von diesen Dingen in sich aufnimmt und verarbeitet. Wie nun ihr Leben, so muß auch ihr Bewußtseyn-seyn, ein Bewußtseyn auf der einen Seite ihres innern Lebens, auf der andern ihrer Vorstellungen von Dem, was nicht sie selbst, was das Andere von ihr ist. Hinsichtlich des ersten weiß sie sich als Subject, das zweite faßt sie als ihr Object. Ihr Bewußtseyn ist mithin ein zweifaches, ein subjectives und ein objectives. Die Thatsachen des einen wie des andern sind nun vom Begriff aus zu entwickeln, um das ideale Seelenbewußtseyn zu erkennen.

Das ideale Seyn der Seele ist dieses, daß sie zwar als Seelenkraft im unbedingten Besitz und Gebrauch aller der Einzelkräfte stehe, welche in ihr als Gesammtkraft enthalten sind, aber mit ihrem ganzen Wesen, also mit allen diesen Einzelkräften der Herrschaft des Geistes unbedingt unterworfen sey. Also muß auch ihr ideales Bewußtseyn nach seiner innerlichen Seite dieses Zweifache umfassen, einmal ihr seinen Begriff erfüllendes Seyn als Seelenkraft, und sodann ihre unbedingte Unterworfenheit unter die Geisteskraft. Das Seelenbewußtseyn rein als solches umfaßt alles Dasjenige, woraus §. 5 das Seyn der Seelenkraft überhaupt erkannt worden ist; wenigstens fehlt es an allem Grunde, mehr oder weniger hinein zu denken. Das aber ist 1. das durch die Nerventhätigkeit vermittelte Erregtwerden von außen her, welches im Allgemeinen als Sinnen-

empfindung, im Besondern als Sehen, Hören u. s. w. bezeichnet zu werden pflegt; die Seele also hat ein Bewußtseyn ihrer Sinnenempfindungen, sie weiß sich selbst als eine empfindende. 2. Die Thätigkeit der Seele in Bezug auf die auf sie einwirkenden Sinnenempfindungen. Diese aber ist zuerst das Aufmerken. Es ist schon oben (§. 5) nachgewiesen, wie eben dadurch, daß die Seele von den Sinnenempfindungen, in denen sie, wiefern sie Empfindungen, bloß leidend ist, nur durch das Aufmerken ein Bewußtseyn gewinnt, die Seele sich als selbstthätig, und nicht bloß leidend kund giebt, also das Bewußtwerden der Empfindungen auf einer Seelenthätigkeit, und zwar einer willkürlichen Seelenthätigkeit beruht. Wir setzen daher im idealen Seelenleben nicht allein die Fähigkeit des Aufmerkens auf die Sinneneindrücke, und zwar diese so vollkommen und so ausgebildet, daß ein reines und vollständiges Bewußtwerden dieser Eindrücke, so wie sie gegeben und empfangen werden, dadurch möglich werde, sondern auch eine solche Unabhängigkeit der Seelenkraft von den Eindrücken der Außendinge auf die Sinne, daß das Bewußtwerden derselben jederzeit eine Aeußerung der Kraft, und nie ein bloßes Leiden werde, also immer eintrete oder nicht eintrete, je nachdem die Seelenkraft sich willkürlich darauf richte oder nicht. Wiefern aber das Bewußtseyn der Seele an Stärke und Klarheit dem Leben derselben immer angemessen seyn muß, denken wir im idealen Leben ein stets gegenwärtiges, vollkommenes, klares und kräftiges Bewußtseyn davon, daß die Seele sich zu den Eindrücken der Sinne nicht als ein bloß Leidendes, sondern als ein Thätiges verhalte, und also zwar diese Eindrücke unabhängig von ihr, nach einem ihr fremden Gesetz erfolgen, ihr Bewußtwerden davon aber von ihr selbst abhängig sey, und sich nach ihrem Aufmerken oder Nichtaufmerken richte, daß also jeder Eindruck, dessen sie wirklich bewußt wird, ein von ihr durch ihr Aufmerken aufgenommener, eine Wirkung ihres Aufmerkens auf denselben sey. Ferner 3. das Bilden von Vorstellungen oder das Vorstellen in seiner zweifachen Bestimmtheit als ein Bilden aus gegebenen Eindrücken und ein Bilden ohne solche Eindrücke, aber nach dem Muster empfangener. In letzterer Beziehung wird sie auch die Einbildungskraft oder Phantasie genannt, ist aber keine besondere Kraft, nur eine besondere Aeußerung der vorstellenden Thätigkeit im Allgemeinen. Ist nun das Leben der Seele ein seinem Begriffe

schlechthin entsprechendes, also ideales, so ist auch das Vorstellen als eine Aeußerung dieses Lebens ein ideales; dies aber findet Statt, wenn 1. die Seele alle die Vorstellungen wirklich bilden kann, auf deren Bildung sie sich richtet, dagegen keine Vorstellungen bildet, auf deren Bildung sie sich nicht gerichtet hat, also auch jede Vorstellung, die sich ihr ohne ihre eigne Richtung darauf aufdringen wollte, abzuhalten vermögend ist, so daß jede Vorstellung, die sie wirklich hat, eine aus ihrer eignen willkürlichen Thätigkeit hervorgegangene ist; wenn 2. die Vorstellungen, welche die Seele wirklich bildet, so beschaffen sind, wie dies im Bestreben der vorstellenden Thätigkeit liegen muß, also vor Allem klar, gleichsam in allen ihren Umrissen und Schattirungen scharf ausgemalt, dann aber, wenn aus empfangenen Eindrücken hervorgegangen, diesen Eindrücken vollkommen angemessen, also die Gegenstände, von denen die Eindrücke ausgegangen, so darstellend, wie sie sind, d. h. wie sie auf die Sinne einwirken, wenn aber frei geschaffen, so geartet, daß die mit Willkür bildende Seele sie unter allen Verhältnissen als die ihrigen anerkennen möge. Nach dem Gesetze aber, wie das Leben der Seele, so auch ihr Bewußtseyn, setzen wir im idealen Seelenleben ein klares und kräftiges Bewußtseyn 1. davon, daß sie ihre Vorstellungen selbstthätig bilde, und also jede Vorstellung, die sie in sich findet, ihr eigenes Gebilde, keine ihr aufgedrungen, ihrem Streben zuwider in ihr sey; 2. daß alle ihre Vorstellungen klar und scharf und ihrem Gegenstande entsprechend, überhaupt so beschaffen seyen, wie das in ihrem Streben gelegen hat. — 4. Das Verarbeiten des Aufgenommenen durch die Denkthätigkeit in ihren drei Stufen, der Begriffsbildung, dem Urtheilen, dem Schließen. Die Kraft der Seele, welche diese Thätigkeit vollzieht, ist der Verstand. Er arbeitet nur im Gegebenen, sondernd, verbindend, ableitend. Er zeugt das Wissen, d. h. das Bewußtseyn der in der Seele zum Daseyn gekommenen Vorstellungen, die Erkenntniß, d. h. das Bewußtseyn des innern Zusammenhangs dieser Vorstellungen mit andern sie bedingenden Vorstellungen, oder in tiefster Tiefe mit den unmittelbaren und daher schlechthin gewissen Thatsachen des Bewußtseyns, oder kürzer: das Wissen mit Bewußtseyn seines Grundes; endlich die Wissenschaft, d. h. das Bewußtseyn einer Reihe von Vorstellungen nach ihrem innern Zusammenhang und ihrer Einigung zum Ganzen. Die

Quelle aber, aus welcher der Verstand den Stoff für seine Thätigkeit entnimmt, ist eine zweifache, nämlich zuerst die Eindrücke der Sinne durch das Vorstellen, und sodann, was §. 5 noch nicht erwähnt werden konnte, die Anschauungen des Geistes, wie dieselben im persönlichen Leben zum Bewußtseyn kommen. Die Kraft der Seele, welche diese Anschauungen zum Bewußtseyn bringt, ist eben Das in Beziehung zum Uebersinnlichen, was das Vorstellen ist hinsichtlich des Sinnlichen, sie ist ein Vernehmen so zu sagen der Sprache, welche der Geist zur Seele spricht, und sie ist's, welcher der Name der Vernunft gebührt, die Kraft der Seele, durch welche diese das Uebersinnliche vernimmt. Im idealen Leben nun setzen wir auch in diesen Beziehungen die ganze Fülle des Begriffs, also 1. das Bewußtseyn der Vernehmungen des Uebersinnlichen eben so klar und kräftig wie das der Vorstellungen vom Sinnlichen; 2. die Fähigkeit des Verstandes ausreichend für jede seiner drei Verrichtungen, und auf jedem Gebiete, dem sich seine Thätigkeit zuwendet, vorausgesetzt, daß es ein solches sey, das sich für diese eignet; 3. als Ergebniß dieser Thätigkeit ein dem Wirklichen angemessenes Wissen, und, wiefern er darnach gestrebt, Erkennen, und der Besitz der Wissenschaft. Diesem Leben der Seele denn wieder entsprechend ihr Bewußtseyn, also ein klares, kräftiges und stetes Bewußtseyn der Vernunft und ihres Vernehmens der Anschauungen des Geistes vom Uebersinnlichen, ein eben solches Bewußtseyn von der Befähigung des Verstandes zu jeder Bewegung auf dem ihm eigenen Gebiete, und ein Bewußtseyn von der Klarheit und Richtigkeit des dadurch erstrebten Wissens und Erkennens. — Als eine eigenthümliche Aeußerung des Seelenlebens zeigte sich weiter 5. das Gefühl, das sich im Wohlgefallen und Mißfallen kund giebt, gegenüber stehend dem sinnlichen Empfinden, aber hervorgehend aus den aufgenommenen Vorstellungen, jenes ein Wohlseyn, dies ein Unwohlseyn im Verweilen bei dem vorgestellten Gegenstande. Im idealen Leben setzen wir dasselbe durchaus abhängig von der Kraft der Seele, und daher auch Wohlgefallen und Mißfallen nicht ein sogenanntes blindes, d. h. grundloses, leidentliches, sondern nur entstehend, wo die Seelenkraft es der in ihr herrschenden allgemeinen Richtung angemessen erzeugt, und immer ein bewußtes, und darum auch die Seele dessen bewußt, daß nicht das Gefühl ihr Meister sey, sondern sie des Gefühles

Und dies wird dann auch weiter auf das Begehren seinen Einfluß haben müssen, wovon alsbald.

Bei der Zusammenfassung des Einzelen zum vollen Begriffe der Persönlichkeit (§. 7) hat sich nämlich offenbart, daß das Ich als Person seinen Begriff nur dadurch erfüllen könne, daß der Geist in ihm die unbedingte Herrschaft übe, und die Seelenkraft ihm unbedingt unterworfen sey, und wiederum den Leib mit seinen Kräften dem Geiste unterwerfe. Findet also, wie hier angenommen wird, das ideale Leben irgend wo wirklich Statt, so findet auch dieses Verhältniß Statt. Da wirkt also die Seelenkraft nur in der Richtung, in welcher die Geisteskraft sie zu wirken treibt, und alle Thätigkeiten der Seele, in unbedingter Unterworfenheit unter das Gebot des Geistes, gestalten sich in Mittelkräfte um, durch welche der Geist sein Leben offenbart, alle Werke der Seele sind Werke des Geistes durch die Seele. Die Sinneneindrücke sind die nämlichen, gleichviel, es finde dies Verhältniß Statt oder nicht, aber das Aufmerken auf diese Eindrücke, das von der Seele ausgeht, hängt nun vom Gebote des Geistes ab, die Seele achtet nur auf die Eindrücke, worauf zu achten der Geist sie treibt, und alle andern bleiben unbeachtet, aus dem einzigen Grunde, weil die dem Geiste schlechthin unterworfene Seele sich nicht darauf richtet. Das hat sofort die weitere Folge, daß nur solche Vorstellungen in die Seele eingehn können, welche der allgemeinen Richtung des Geistes angemessen sind, und alle andern ausgeschlossen bleiben, weder von außen her aufgenommen, noch durch die Einbildungskraft frei geschaffen werden, also das ganze Gebiet der Vorstellungen durch die Thätigkeit der dem Geiste unterworfenen Seele sich nur mit solchen füllt, welche der herrschende Geist in der Seele dulden kann und will, und auch die Phantasie, eine ihrer Natur nach wilde Kraft, im idealen Leben nur dem Geiste angemessen spielt und schafft. Eine andere, nicht minder nothwendige Folge muß die seyn, die sich in der denkenden Thätigkeit des Verstandes offenbart. Auf der einen Seite nämlich werden demselben zur Verarbeitung nur solche Vorstellungen dargeboten, denen der Geist gleichsam den Eingang in die Seele verstattet hat, so daß er nur dem Wollen des Geistes entsprechende Begriffe, Urtheile, Schlüsse bilden kann, und diese mit der Richtigkeit und Schärfe bildet, welche, wie oben gezeigt worden, der Denkthätigkeit im idealen

Leben eigen ist. Auf der andern Seite aber ist, weil die Seele ganz dem Geiste dienstbar, auch die vernehmende Thätigkeit der Seele ganz dem Geiste zugewendet, um seiner Anschauungen inne und gewiß zu werden, und der Verstand empfängt daher auch diese, wie sie in der Gestalt von Thatsachen des Vernunftbewußtseyns an ihn gelangen können, stetig und in all der Klarheit dargeboten, welche dem idealen Leben überhaupt, und namentlich der entschiedenen Hingegebenheit der Seele und daher auch der Vernunft an den Geist angemessen ist. Nun aber steht auch der Verstand als Seelenkraft im Dienste des Geistes, und so kann nur das aus allem Diesen sich ergeben, daß in der Person ein solches Wissen und Erkennen zu Stande kommt, wie es dem allgemeinen Wollen des Geistes angemessen ist, ein geistiges und geisteswürdiges. —

Ganz vornehmlich aber muß die Herrschaft des Geistes in dem Theile des Seelenlebens ihren Einfluß offenbaren, worin es durch das Begehren in die Handlung übergeht. Der Trieb als solcher zwar ist etwas bloß Natürliches, und das Begehren der Seele richtet sich unbedingt auf Lust; aber weil die Seele unter der unbedingten Herrschaft des Geistes steht, einer Herrschaft, welche nicht aufzufassen ist als eine Gewaltherrschaft, der sich die Seele widerwillig unterwirft — das würde keine Einheit geben, sondern heillose Entzweiung — sondern als eine solche, der auch die Seele sich als dem einzig richtigen Verhältniß unterwirft: so findet die Seele die Quellen ihrer Lust nicht auf der Seite des Leibes, sondern des Geistes. Sie findet mithin nur an Dem Wohlgefallen, woran die Richtung auf das Gebot des Geistes sie Wohlgefallen finden läßt, und Mißfallen an Allem, was sie mit dieser Richtung in Widerspruch versetzt. Also erwacht auch der Trieb nur in Bezug auf jenes, nicht auf dieses; und die Seele erwartet nur von jenem Lust, und von diesem Unlust, richtet also ihr Begehren nur auf jenes und auf dieses nicht, und was daraus als Handeln abfließt, muß gleichfalls das Gepräge dieser Richtung an sich tragen. Nun geht im idealen Leben die Richtung des Geistes einzig auf das Gute als solches, das schlechthin Gute, oder die Idee des Guten; daraus folgt, daß auch die Richtung der Seele, als abhängig von der des Geistes, eben darauf gehen muß, sofern sie es kann. Sie kann es aber nicht insofern, daß sie das Unbedingte selbst zu ihrem Ziele mache, denn ihr Bewegen,

wiefern sie Seele ist, gehört dem Bedingten an; wohl aber insofern, daß sie ihr Wohlgefallen und ihr Begehren nur auf die Gegenstände richte, auf welchen gleichsam das Gepräge des schlechthin Guten abgedrückt ist, also auf Das, was in der Welt des Wirklichen und Sinnlichen gut und schön ist. Schönheit nämlich ist die Form des Guten. Sie findet also Wohlgefallen nur an Dem, was schön und gut ist, und richtet ihr Begehren nur auf dieses, und findet im Erstreben des Guten und Schönen ihre Lust.

In diesem Allen aber ist zu setzen, daß das Bewußtseyn Das enthalte, was vom Leben dargeboten ist. Es ist mithin im idealen Leben das Bewußtseyn des Ich, wiefern es Seelenbewußtseyn ist, im Allgemeinen das Bewußtseyn eines zwar in begriffsmäßiger Fülle stehenden, aber mit allen seinen Kräften dem Dienste des Geistes hingegebenen Seelenlebens; im Besondern aber ein Bewußtseyn davon, daß die Seele ihr Aufmerken nur den Eindrücken zuwende, und nur die Vorstellungen bilde, welche mit dem Dienste des Geistes verträglich sind, und daher denn auch nur diejenige Denkthätigkeit vollziehe, welche mit der Richtung des Geistes auf das schlechthin Gute in Einklang ist; ganz besonders aber, daß sie nur am Guten und Schönen Wohlgefallen finde, und am Erstreben desselben ihre Lust.

Nun aber ist das Seelenleben, das menschliche wie das thierische, in allen seinen erfahrungsmäßigen Erscheinungen nicht ein stets gleiches und unveränderliches, vielmehr ein solches, das mit der Entwickelung des körperlichen oder organischen Lebens sich entwickelt, und seine höchste Vollendung erst dann erreicht, wenn auch dieses auf der höchsten Stufe seiner Entwickelung angekommen ist; und wir haben keinen Grund, im idealen Leben in dieser Beziehung etwas Anderes zu setzen, sondern nur zu fordern, daß die Entwickelung des Seelenlebens hinter der des Körperlebens nicht zurück bleibe, vielmehr mit der vollendeten Ausbildung von diesem die von jenem zugleich eintrete. Daraus aber folgt, daß, was im Bisherigen als das ideale Seelenleben darzustellen war, nicht der ganzen Zeit des Lebens in demselben Maße gelte, sondern als ein fortschreitendes und allmählig sich vollendendes zu denken sey, in der Weise, daß beim Beginn des Lebens eine jede Seelenkraft auf der niedrigsten Stufe der Entwickelung stehe, und die höchste erst ersteige, wenn das Leben auf derselben angekommen sey, daß also auch das Seelenbewußtseyn sich

in gleicher Art verhalte, und die Befähigung der Seelenkraft zum Dienste der Geisteskraft in gleichem Verhältniß, von ihrem kleinsten Werthe sich zu einem höchsten, d. h. dahin fortbewege, daß mit ihrer völligen Ausbildung sie ihre höchste Befähigung, dem Geiste zu dienen, erreicht habe, da aber auch ihre unbedingte Unterworfenheit wirklich eingetreten sey.

§. 10.

Durch Vermittelung der Sinneneindrücke auf der einen, und der vorstellenden Seelenkraft auf der andern Seite nimmt, wie ebenfalls §. 5 schon nachgewiesen, das Ich schon in der frühesten Zeit seines Lebens die Vorstellungen des Raumes, der Zeit und der Dinge in sich auf, welche letztere es, inwiefern es sie von sich verschieden, und außerhalb seiner selbst seyend denkt, die Außendinge nennt. Daß diese Dinge außer ihm seyen, glaubt das Ich zu wissen, was es aber wirklich weiß, ist seine Vorstellung von ihnen als Seyenden, und so und so Seyenden, und außerhalb Seyenden, diese aber so zweifellos, daß es eines Beweises oder sonstigen Versicherungsmittels für das Ich nicht bedarf. Es glaubt dem Zeugniß seiner Sinne, und hält wohl dieses für das untrüglichste, das möglich sey. Diese Dinge nun stehn ihm gegenüber, sind also Gegenstände (Objecte) für das Ich, und also auch die Vorstellungen davon gegenständliche, und sein Bewußtseyn von diesen Dingen, d. h. von seinen Vorstellungen dieser Dinge, das gegenständliche (objective) im Gegensatze dessen, das sich nur auf es selbst bezieht. Die Menge dieser Vorstellungen wächst ununterbrochen, ihre Schärfe und Klarheit hält mit der Ausbildung der Seelenkräfte gleichen Schritt, wird also im idealen Leben die größte mögliche. Das entwickelte Ich weiß sich umgeben von einer unermeßlichen Menge von Außendingen. Aber auch der Verstand hat seine Thätigkeit daran bewiesen. Er hat Gleichartiges und Ungleichartiges gesondert, das Gleichartige nach verschiedenen Stufen unter Art- und Gattungsbegriffe gebracht, Lebloses und Belebtes unterschieden, und in Beidem eine endlos scheinende Manchfaltigkeit, nicht nur der Einzelen, sondern auch der Arten und Gattungen; auch der Unterschied Dessen, was auf der Erde und außerhalb, und zwar über und unter der Erde sey, ist ihm aufgegangen. Aber

dem Verstande ist's Bedürfniß, das Viele und Manchfaltige zur Einheit zu verbinden, und dies Bedürfniß ist nicht eher befriedigt, als bis im Kreise seiner Vorstellungen und Begriffe es nirgends mehr ein Vieles giebt, das nicht in irgend einer Einheit aufgegangen sey, bis also das Viele ein All, und dieses All ein Eines geworden ist. Die verbindende Thätigkeit des Verstandes findet da erst ihre Grenze, wenn sie die Unendlichkeit des außerhalb Seyenden zur Einheit des Begriffs der Welt verbunden hat. Für das Seelenbewußtseyn rein als solches — und nur von diesem ist hier die Rede — ist also die Welt zunächst die Einheit des im Raume seyenden unendlich Vielen. Dieser Begriff als solcher ist derselbe für jedes Ich, aber sein Inhalt und Umfang sehr verschieden nach der Bildungsstufe aller Einzelen; doch nur auf jenen kommt es an. Aber das im Raume Seyende ist nicht nur ein Seyendes in diesem, sondern auch ein Wechselndes in der Zeit, ein Werdendes, sich Veränderndes, Vergehendes, und zwar Alles, worauf das Aufmerken sich richtet ohne Ausnahme; auch das Starre, Unorganische, scheinbar Wechsellose beurkundet bald hier bald da seine Theilnahme an dem allgemeinen Wechsel. Die Thätigkeit der Seele, einmal auf die Welt gerichtet, richtet sich auch auf diesen, nimmt ihn als Wechsel in ihr Weltbewußtseyn auf, und denkt die Welt als die Einheit, welche das unendlich Viele im Raume in seinem wechselnden Seyn unter sich begreift. Alles Einzele in der Welt ist in stetem Wechsel befangen, heißt es nun, aber das Ganze bleibt. Aber bei der Vorstellung des Wechsels, und dem allgemeinen Wissen um den Wechsel kann es nicht bewenden. Das Denken muß sich darauf richten. Der Wechsel als solcher ist ein Verworrenes, wodurch die in das Denken aufgenommene Einheit sich unaufhörlich auflöst, eine Zerstörung der dem Denken unentbehrlichen Einheit, und daher dem Denken unerträglich. Darin liegt für den Verstand die Aufforderung zu einer neuen Thätigkeit, der er sich nicht entziehen kann. Ihr Wesen ist dieses, die Einheit aufzusuchen, die im Wechsel ist. Die Einheit im Wechsel ist das Gesetz. Das Denken sucht im steten Wechsel das Gesetz. Es findet einige Gesetze, eins für diese, eins für jene Gattung, wofür es keine findet, setzt es sie voraus. Aber es ist eine Vielheit von Gesetzen, und das Denken strebt zur Einheit. Es denkt ein allgemeines Gesetz, in welchem die Gesammtheit

der Einzelgesetze, die es kennt und die es voraussetzt, beschlossen sey. Es findet dasselbe nicht, aber es setzt es voraus, ein Gesetz, das über allem Wechsel walte, ein Weltgesetz, ein Gesetz des Weltganges. Die Welt ist nun die Einheit des im Raume Seyenden in der Gesetzmäßigkeit seines Wechsels in der Zeit. — Im Wechsel der Erscheinungen thut eine Ordnung sich hervor, die eine geht voran, die andre folgt, einmal, mehrmal, immer wieder, so oft die eine sich gezeigt, zeigt sich auch die andre, und nie die zweite, ohne daß die erste ihr vorangegangen. Da erwacht die Vorstellung des ursächlichen Verhältnisses, die vorangehende Erscheinung ist die Ursache, die nachfolgende die Wirkung. Aber jene ist nicht die erste, diese nicht die letzte, jener gehn andre voran, dieser folgen andre nach, zwischen denen das nämliche Verhältniß wahrzunehmen ist. Also eine ganze Reihe, eine Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Und zwar auf sehr verschiedenen Gebieten der Erscheinungen. Nicht auf allen will sich's zeigen, aber der Verstand setzt es auch da voraus, wo er's nicht nachzuweisen im Stande ist, er bescheidet sich in seiner Unvollkommenheit, die Ursache zu finden, daß er es nicht allenthalben kann. Die ganze Welt, wiefern sie ein Wechselndes, wird ihm eine Verkettung von Ursachen und Wirkungen, und die Gesetze des Wechsels, die er kennt und die er voraussetzt, Gesetze der Ursächlichkeit. Aber er hat die letzten Glieder der Kette nicht, weder der Ursachen noch der Wirkungen. Nach der letztern Seite bekümmert ihn das weniger; vielleicht findet er sie noch, aber wenn auch nicht, so ist das die Seite der Manchfaltigkeit, auf welcher kein Ende zu finden er sich bald gewöhnt. Nicht so nach der Seite der Ursachen, denn diese ist die der Einheit, welche zu finden ihm unausweichliches Bedürfniß ist. Und den Begriff derselben hat er schon in dem Begriffe des allgemeinen Weltgesetzes; denn wie jedes Einzelgesetz ein Ursächlichkeitsgesetz, so muß auch das allgemeine Gesetz ein solches seyn. Er denkt also eine allgemeine Ursache aller Erscheinungen in der Welt, und diese zugleich als die erste Ursache. Nun ist ihm die Welt die Einheit des im Raume seyenden unendlich Vielen in gesetzmäßiger Verkettung von Ursachen und Wirkungen, ausgehend von einer allgemeinen ersten Ursache. In dieser ihrer Eigenschaft ist sie ihm Natur, und die vorausgesetzte allgemeine Ursache, unter den Begriff der Kraft gestellt, Natur-

kraft, und sein Weltbewußtseyn ein Naturbewußtseyn oder natürliches Weltbewußtseyn.

Noch aber bezieht der Begriff der Ursache sich nur auf den Wechsel in der Welt, oder auf die Welt als Wechselndes, und nicht auf sie als Seyendes. Es ist möglich, daß die Seelenthätigkeit rein als solche dabei stehen bleibe; aber auch, daß sie noch weiter vorwärts gehe, und den Begriff der Ursache auch auf die Welt als Seyendes beziehe. Da zeigt sich nun dieses: Alles im gegenwärtigen Augenblicke Seyende war in irgend einem frühern nicht, und wird in irgend einem spätern nicht seyn, wie es ist. Der strenge Beweis, eigentlich Nachweis in Bezug des „Alles" läßt sich zwar nicht geben, und noch weniger in Hinsicht auf die Zukunft; aber von der großen Menge wird auf die Allheit, von Vergangenheit und Gegenwart auf die Zukunft der Schluß gewagt, und Niemand pflegt zu zweifeln an der Richtigkeit des Satzes. In dem Wechselnden aber erscheint ein Bleibendes, das gestern dieses war, und heute jenes ist, und morgen ein andres wird, ohne sich in seinem Wesen zu verändern. Das ist der Stoff oder die Materie, das Wechselnde ist dessen Form. Die Formen wechseln, heißt es, aber der Stoff bleibt unverändert. Wie aber in allem Einzelen, so auch im Ganzen, das Wechselnde ist die Form, der Stoff das Bleibende. Und der Begriff der Ursächlichkeit, wie er bis daher auf die Veränderuugen in der Welt bezogen wurde, ist offenbar nur auf die Form, nicht auf den Stoff bezogen worden. Will daher das Denken weiter gehen, und die Frage stellen, ob auch die Welt als Seyendes dem Gesetze der Ursächlichkeit unterworfen sey, so muß sie sich auf den Stoff beziehn, denn über die Form ist keine Frage. Nun sind zunächst zwei Möglichkeiten: 1. der Begriff der Ursache ist auf den Stoff nicht anwendbar, nur auf die Form, und 2. er ist auf beide anwendbar. Im ersten Falle ist der Stoff schlechthin, ist ewig, aber die Form hat eine Ursache. Im zweiten Falle ist ein Zweifaches zu denken möglich: A. der Stoff hat eine Ursache seines Seyns, und die Form eine andere des ihrigen, und B. Stoff und Form haben die gleiche Ursache ihres Seyns. Der erste Hauptfall giebt die rohe Vorstellung einer schlechthin und ewig seyenden, aber todten, form- und eigenschaftlosen Materie, die sehr natürlich, und daher im Alterthum sehr gangbar ist, aber nur aus der Furcht vor dem Leeren, dem un-

bedingten Nichts hervorgeht, und nur auf niedern Bildungsstufen sich halten kann, auf höheren bald einer der folgenden Vorstellungen Platz machen muß. Die erste Form des zweiten Hauptfalls: der Stoff hat eine Ursache, und die Form eine andere, gestattet, je nachdem die Ursache als eine innere oder eine äußere gedacht wird, eine vierfache Zerlegung: a) der Stoff hat seine Ursache in sich selbst, und die Form eine andere in sich selbst; b) der Stoff hat seine Ursache in sich selbst, und die Form eine andere außer sich; c) der Stoff hat seine Ursache außer sich selbst, und die Form eine andere in sich selbst; d) der Stoff hat seine Ursache außer sich selbst, und die Form eine andere gleichfalls außer sich. Die Formen a) und c) aber werden dadurch aufgehoben, daß wir erkennen, was seine Ursache in sich selbst habe, das könne nicht wechselnd, sondern müsse ewig seyn, die Form aber als wechselnd denken; die Form b) enthält die Vorstellung einer ewigen Materie, aber darin von der ersten, rohen Vorstellung unterschieden, daß sie nicht mehr als rohe, todte Masse, sondern als durch sich selbst seyend gedacht wird; stürzt aber das nach Einheit strebende Denken in eine unerquickliche Zweiheit hinein, wiefern die andere Ursache im Begriffe sich nur als widerstreitende auffassen läßt (eine übereinstimmende würde im Begriffe sofort mit der ersten zusammen fallen, also keine andere, sondern dieselbe seyn); der Gedanke eines Widerstreites aber zwischen den Ursachen des Stoffes und der Form den der Einheit und der Gesetzmäßigkeit im Ganzen nicht zu Stande kommen läßt; daher diese Annahme, ob auch manchmal gewagt, doch immer wieder bald verlassen wird. Und nicht besser steht es mit der Form d), die eine andere Ursache des Stoffes, eine andere der Form, also die eine des Seyns, die andere des Soseyns oder des Seyns in einer Bestimmtheit setzt. Die zweite Form des zweiten Hauptfalls: Stoff und Form haben die gleiche Ursache, zerlegt sich nur in diese zwei: a) die Ursache der Welt nach Stoff und Form liegt in ihr selbst, und b) dieselbe liegt außer ihr. Die erste dieser Annahmen ist die einer schlechthin ewigen Welt, ewig in ihrem Stoff, denn was die Ursache in sich selbst hat, das ist ewig, ewig in ihrer Form, denn die gleiche Ursache kann nur die gleiche Form erzeugen, weder zum Aufhören der ersten noch zum Hervorgehen einer zweiten Form ist etwas Verursachendes zu erkennen. Die Annahme einer in ihrer Form ewigen Welt aber steht in

Widerspruch mit den Thatsachen, von denen das Denken ausgegangen ist. So bleibt nur übrig, es habe die Welt ihre Ursache außer sich nach ihrem Stoffe wie nach ihrer Form. Außer sich, d. h. weder ein Theil der Welt als des im Raume Seyenden, noch diese Welt als Ganzes ist die Ursache, also die Selbsturfache vom Seyn und von der Form der Welt. Also ist die Ursache der Welt eine von ihr selbst verschiedene. Und diesen Gedanken kann das Denken als reine Seelenthätigkeit erlangen und sich aneignen; weiter aber kann es nicht. In den Sätzen: die Welt ist nicht durch sich selbst, sie ist durch eine Ursache, und diese Ursache ist von der Welt verschieden, findet das Denken auf dem Grunde der Thatsachen des Seelenbewußtseyns seine Grenze. Das Vorstellen überspringt dieselbe. Nicht nothwendig, wie ja für das Vorstellen, das hier allein eintreten kann, es eine Nothwendigkeit nicht giebt. Es giebt der Weltursache eine Form, einen Leib, eine Wesenheit, die wenigstens auf höheren Bildungsstufen immer menschenähnlich ist. Es bildet die Vorstellung eines Weltbaumeisters, Weltschöpfers, und legt diesem alle die Eigenschaften bei, deren er zu bedürfen scheint, um Urheber der Welt zu seyn, deren Begriff der Vorstellende in sich aufgenommen hat, Eigenschaften der Kraft, welche er als Ursache des Seyns, Eigenschaften des Verstandes, die er als Ursache der Ordnung der Welt an sich tragen soll. Dieser Weltbaumeister wird dann auch für Gott gehalten und als Gott verehrt, aber er ist nicht Gott, das reine Seelendenken ist kein theologisches, kann nicht zu Gott empor.

b. Das ideale persönlich-geistige Bewußtseyn.

§. 11.

Das Ich des Begriffes, dessen Bewußtseyn jetzt in seinen wesentlichen Thatsachen vom Begriffe aus darzulegen ist, ist nicht nur Leib und Seele, sondern Leib und Geist, zur Einheit der Person verbunden durch die Seele. Der Geist im idealen Leben das Herrschende, aber sein Leben sich bewegend und kund gebend in der Schranke der Persönlichkeit, und daher auch in der Form des Seelenlebens als Bewußtseyn und Begehrung. Darauf hat denn auch die Darstellung Rücksicht zu nehmen. Zwar darf sie nicht das Wirkliche als Maßstab brauchen für das Ideale, denn es fehlt noch der Beweis, daß jenes

und dies einander decken; aber sie darf auch in der Darstellung des letzteren nicht über den Begriff hinaus gehn, und das schlechthin Ideale zeichnen, denn da zeichnete sie nicht den idealen Menschen, sondern den reinen Geist; dies aber, auch wenn sie dazu das Mittel hätte, das sie nicht hat, wäre etwas ganz Anderes, als hier gefordert wird. Die Schwierigkeit einer solchen Darstellung, die zwischen dem unbedingten Ideale und der Wirklichkeit eine kaum zu findende Mitte halten soll, ist unverkennbar, aber unvermeidlich, da der Mensch nun einmal weder reiner Geist noch reines Sinnenwesen ist.

Die Frage ist: wie muß das Bewußtseyn des Menschen sich gestalten, wenn er nicht nur Person ist, Einheit von Fleisch und Geist, sondern auch, wie sein Begriff es fordert, der Geist die Herrschaft hat, und die Kräfte der Seele und des Leibes ihm dienstbar sind? Das erste aber muß nothwendig dieses seyn, daß es ein Bewußtseyn des Geistes sey, d. h. ein Bewußtseyn dessen, daß er nicht nur Leib und Seele sey, sondern auch Geist. Es wäre ein Widerspruch, daß ein bewußtes Wesen seinen Begriff erfülle, also das Bewußtseyn seiner selbst in seiner ganzen Fülle in sich trage, und doch von Dem kein Bewußtseyn habe, was eben seinem Begriffe die vornehmste Bestimmung giebt. Das aber ist im Ich der Geist, wiefern er Das ist, was es über das Thier erhebt, und zu einer besondern Art von Wesen macht. Also setzen wir in ihm dieses Bewußtseyn, und zwar setzen wir es mit der allgemeinen Entwickelung seines Bewußtseyns in stets gleichem Verhältnisse. Denn da es durch dieses, also durch das seelische Bewußtseyn, vermittelt wird, so kann es eine höhere Stärke nie besitzen, als dieses ihm gewähren kann, die höchste aber ist die gleiche. Nun ist das Bewußtseyn der Seele in der Weise abhängig vom Leibe, daß es beim Beginn des Lebens seinen kleinsten Werth hat, mit jedem Schritte aber, den das körperliche Leben nach seiner vollen Entwickelung thut, sich gleichfalls hebt, bis nach erlangter Fülle der leiblichen Entwickelung auch das Bewußtseyn der Seele zu seinem höchsten Werthe angestiegen ist (§. 9); also haben wir zu setzen, daß auch das Bewußtseyn des Geistes, d. h. vom Geiste, beim Eintritt des Menschen in das Leben auf seiner niedrigsten Stufe stehe, einen so geringen Werth habe, daß er möglicher Weise als verschwindend angesehen werden dürfe, mit dem Fortschreiten des Seelenbewußtseyns aber in der Art fortschreite, daß

beim Erwachen von ihm es mit erwache, und vollendet sey, wenn dieses sich vollendet habe. Das anfängliche Nichterscheinen des Geistesbewußtseyns kann zu der Vorstellung führen, und hat dazu geführt, es sey im Anfange der Geist nichts Wirkliches, nur etwas Mögliches, und entwickele sich erst allmählig zur Wirklichkeit. Diese Ansicht aber ist nicht möglich ohne die materialistische Grundansicht, daß der Geist ein Ergebniß der Organisation des Leibes sey, aus seinen Bestandtheilen sich heraus entwickele, sey er nun einerlei mit der Seele, oder gehe aus dem Leibe erst die Seele, und aus der Seele dann als das höchste Erzeugniß der Geist hervor. Diese Ansicht aber, früher schon von uns verworfen (§. 7), und, wie sich später zeigt, das geistige Selbstbewußtseyn bis ins innerste Mark hinein verletzend, wird durch die in Frage befindliche Erscheinung nicht gefordert; vielmehr, wenn nur das Eine festgehalten wird, daß im persönlichen Leben der Geist nur durch das Werkzeug der Seele zur Erscheinung komme, also auch dem Ich selbst (nicht sich selbst, sondern der Person) nur durch dieses bewußt werden könne, wird als die richtige Ansicht diese gelten dürfen: der Geist in seinem Wesen sey durch's ganze Leben sich selber gleich, und immer gegenwärtig in der Person, und immer (im idealen Leben nämlich) das Regierende in der Person, wodurch ihr ganzes Leben seine Richtung und Gestalt empfange; so lange aber die Seele, als das Werkzeug des Bewußtwerdens vom Geiste, in ihrer vom Leibe abhängigen Entwickelung die Fähigkeit nicht habe, dies Bewußtwerden zu vermitteln, könne auch dies Bewußtwerden selbst nicht eintreten; und eben so, wenn irgend einmal und irgend wodurch das Vermögen der Seele, das Bewußtseyn des Geistes zu vermitteln, gestört, oder zeitweilig aufgehoben werde, was wir wenigstens als möglich setzen dürfen, werde dies die Folge haben müssen, daß auch dies Bewußtseyn abgestumpft oder auf so lange unterbrochen werde, als jene Störung andauere; aber ein Schluß auf das Daseyn und Leben des Geistes könne daraus eben so wenig gezogen werden, als aus einer Störung der Sehkraft auf das Seelenleben. Sobald hingegen das Seelenbewußtseyn zum vollen Wachen entwickelt ist, muß auch das Bewußtseyn des Geistes eben dahin gediehen seyn, und in derselben Fülle und Klarheit und Stetigkeit gefunden werden, welche jenes im idealen Leben hat; also, daß dem Ich nichts klarer und nichts gewisser

sey als das Seyn des Geistes in ihm, oder die eigene geistige Persönlichkeit, die ihm nicht irgend woher bewiesen werden müsse, sondern als Thatsache seines Bewußtseyns in ihm lebe.

Das Bewußtseyn vom Geiste aber ist ein Bewußtseyn von seiner Wesenheit. Die Wesenheit des Geistes ist die Kraft. Also ist das Bewußtseyn vom Geiste das Bewußtseyn von der Kraft des Geistes, oder vom Geiste als Kraft. Der Geist in der Persönlichkeit ist seiner selbst bewußt als einer Kraft in der Person, und die Person, das Ich, hat das Bewußtseyn einer Kraft, die in ihm sey.

Die Kraft des Geistes aber ist zunächst eine Kraft des Anschauens, und der Gegenstand ihres Anschauens ist das Uebersinnliche und Unbedingte, nämlich die Idee des Guten selbst. Das persönlich geistige Bewußtseyn also ist das Bewußtseyn von einer Kraft der Anschauung des Uebersinnlichen und Unbedingten in der Person. Das Ich als persönlich geistiges weiß in sich die Kraft, das Uebersinnliche und Unbedingte anzuschauen. Im Begriff der Kraft aber ist enthalten, daß sie sich äußere, und zwar sich äußere an ihrem Gegenstande, also im Begriffe der Kraft der Anschauung, daß sie die Anschauung vollziehe, also im Begriff des Geistes, daß er die Anschauung des Uebersinnlichen vollziehe; das Ich also, das seiner bewußt ist als des geistig persönlichen, ist seiner bewußt als eines solchen, in welchem die Geisteskraft die Anschauung des Uebersinnlichen vollziehe. Also auch dieser Anschauung, und ihres Gegenstandes, des Uebersinnlichen. Das Ich hat das Bewußtseyn des Uebersinnlichen, des Unbedingten, der Idee des Guten selbst. Es hat dasselbe durch die Vernunft als diejenige Kraft der erkennenden Seele, welche das Bewußtwerden der Geistesanschauungen überhaupt vermittelt, und hat es in der Klarheit und Lebendigkeit, welche im idealen Leben dem persönlichen Bewußtseyn im Allgemeinen eigen zu denken ist.

Die Kraft des Geistes ist ferner eine Kraft des Wollens, und zwar des Wollens Dessen, was er schaut, also des Uebersinnlichen, des Unbedingten, des schlechthin Guten. Wiefern der Geist die Idee des Guten schaut, schaut er sie als ein Seyendes, wiefern er sie aber will, als ein für ihn Seyendes, und unbedingt für ihn Seyendes, er schaut ihr Seyn als ein für ihn den Geist Nothwendiges, und zwar unbedingt Nothwendiges, und richtet also seine

Kraft, die eben hierin Thatkraft wird, auf das Seyn des Guten. Das Wollen des Guten ist die That des Geistes, und zwar die einzige, die im Begriffe liegt, durch welche er die Idee, den Gegenstand seiner Anschauung, in Beziehung zu sich selbst setzt als das ihm Nothwendige, die Idee zur eigenen Idee erhebt. Das persönliche Ich, das seinen Begriff erfüllt, hat das Bewußtseyn dieser That, hat also ein Bewußtseyn seines Wollens der Idee, ein Bewußtseyn, daß die Idee des Guten seine eigene Idee ist. Aber es hat sie in der Form des Seelenlebens, in welcher es alles geistige Leben hat. Diese Form aber ist eine zweifache, nämlich zuerst die des Ergreifens des Allgemeinen in seinem Besonderen, und sodann die des Begehrens. Die Idee des Guten, wie der Geist als Geist sie anschaut, ist ein Allgemeines, also auch wie er sie will; der Geist in der Persönlichkeit will dasselbe Allgemeine, aber er will es in dem Einzelen, worauf die Persönlichkeit sich richtet, will es also in der Handlung, welche die Persönlichkeit vollbringt (z. B. er will das Gute, indem er den Nächsten liebt, das Gute, indem er seinem Kinde Angenehmes, das Gute, indem er ihm Unangenehmes zufügt). So will er es denn auch in der Form des Begehrens. Der Geist als Geist setzt das Seyn des Guten als das ihm Nothwendige. Der Geist in der Persönlichkeit thut eben das, aber er thut es mit der Vorstellung der Lust, welche das Seyn des Guten in ihm zeuge, und der Unlust, welche dessen Nichtseyn ihm errege; der Gedanke des Guten ist ihm höchste Lust, das Nichtseyn des Guten sein tiefster Schmerz; darum strebt das Ich nach dem Guten in ähnlicher Weise und mit gleicher Kraft, wie die Seele als Seele nach dem Angenehmen strebt. Aber es weiß, daß es das Gute ist, wonach es strebt, es weiß es mit der ganzen Klarheit und Fülle des Bewußtseyns, welche dem idealen Leben angehört.

Die Kraft des Geistes ist endlich eine freie Kraft. Es liegt das schon im Begriff der Kraft. Zwar im Naturleben giebt es sogenannte Kräfte, von denen wir doch die bewirkende Ursache entweder kennen oder voraussetzen; aber im Begriffe der Kraft liegt dieses nicht, im Gegentheil es widerspricht demselben, und alle diese sogenannten Kräfte sind eben nicht bloß Kräfte, sondern auf der einen Seite Kräfte, auf der andern Wirkungen; wo aber vom reinen Begriffe ausgegangen wird, ein gleiches Verhältniß vorauszusetzen,

wäre ein willkürliches, ja widersprechendes Verfahren. Sodann liegt eben dieses im Begriff des Wollens. Wollen und Müssen heben einander auf. Will der Geist, so muß er nicht, und umgekehrt. Nun aber ist eben das die Grundthatsache des geistigen Bewußtseyns, daß ich wollen könne (§. 6); stieße ich diese um, indem ich das Müssen an die Stelle schöbe, so höbe ich die ganze Grundlage meines gegenwärtigen Denkens auf, stellte ein ganz anderes Ich an die Stelle dessen, dessen Begriff hier zu entwickeln ist. Das kann ich nicht thun, weil ich mir selbst nicht widersprechen kann; also thue ich es nicht. Der Geist ist nicht Werkzeug, noch sein Leben Wirkung einer ihm fremden Kraft, er muß nicht, er steht nicht unter Zwang, er wird nicht von außen her bestimmt, er bestimmt sich selbst, und darin ist er frei. Damit steht nicht im Widerspruche, daß wir setzen, es sey das Gute das für den Geist Nothwendige, und werde von ihm als solches angeschaut. Denn hier handelt es sich nicht um eine von außen her ihm auferlegte Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit des Zwanges, sondern um eine solche, die er sich selbst auflegt, denn schaute er das Gute nicht als das Nothwendige für ihn an, so höbe er die Nothwendigkeit in gleicher Weise für sich auf, wie er im andern Falle sie sich auflegt. Das Wesen der Freiheit des Geistes ist dieses, daß das Wollen des Guten von der Kraft des Geistes ausgehen muß, und von keiner andern Kraft ausgehen kann, so daß der Geist eben so wohl Ursache des Nichtwollens seyn könnte, als er des Wollens ist. Daß der Geist diese Freiheit habe, kann nicht bewiesen werden, aber bedarf's auch nicht, das Haben selbst ist der Beweis. Es ist eine Thatsache, eine unmittelbare Thatsache, und solche beweist man nicht. Eben deshalb aber, weil wir die Freiheit nicht wegdenken können, ohne das Wesen des Geistes aufzuheben, denken wir sie als dem Geiste *wesentlich*, was aber wesentlich, das ist auch *ursprünglich*, denn es ist immer mit dem Wesen zugleich vorhanden, entsteht, wo ein Entstehen Statt findet, mit dem Wesen. Insofern bezeichnen wir diese Freiheit als die dem Geiste ursprüngliche. Von der Freiheit aber, welche dem Geiste als Geiste ureigen ist, muß das Ich als geistige Persönlichkeit ein *Bewußtseyn* haben. Und dieses Bewußtseyn muß so klar und so lebendig seyn, daß kein Schein des Gegentheils es aufheben kann. Der Gedanke: ich will das Gute, nicht weil diese oder jene meinem Wesen fremde Gewalt mich dazu zwingt, sondern

allein weil ich es will, und will es aus keiner andern Ursache, als weil es das Gute ist, es giebt keine Macht, mich dazu zu zwingen, aber auch keine, mich daran zu hindern, muß mit urkräftiger Entschiedenheit in dem Ich vernommen werden, in welchem der Geist die Kraft ist, welche über das ganze Wesen herrscht.

Anmerk. 1. Den Unterschied, welchen Rothe (Ethik §. 75. 158) nach Andern zwischen dem Vermögen der Selbstbestimmung und der Freiheit macht, erkennen wir, was die Sache betrifft, vollkommen an, aber in der Ausdrucksweise machen wir ihn nicht. Freiheit ihrem Begriffe nach ist das Vermögen, mein Handeln durch mich selbst zu bestimmen, also muß auch dies Vermögen Freiheit seyn, und es ist nichts Falsches, wenn ich, dem allgemeinen Brauche folgend, es so nenne. Die erworbene Freiheit, welcher allein Rothe diesen Namen geben will, ist die Freiheit Dessen, welcher aus den Schranken, die seine Selbstbestimmung hinderten, heraus gekommen ist; die Freiheit, welche die griechischen Moralisten so bezeichneten im Gegensatz gegen den Lasterdienst, und die auch Joh. 8, 32 und sonst in der Bibel so genannt wird, nur bei Rothe so hoch gespannt, daß sie des wirklichen Menschen Eigenthum nicht werden kann; jenes ist *αὐτονομία*, dies *ἐλευθερία*, aber streng betrachtet ist der Ausdruck bildlich, und daher nicht rathsam, ihn ausschließlich dort zu brauchen, und hier, wo er in eigentlicher Bedeutung angewendet werden kann, sich seiner zu enthalten. Zwischen Willkür aber und Freiheit wollen wir, auch hier dem Sprachgebrauche angeschlossen, so unterscheiden, daß wir jene als das Wählen zwischen Zweien, überhaupt das sich Entscheiden, ohne einen Grund des Guten; nur weil es eben so gefällt (tel est notre bon plaisir), nicht dem persönlichen, vielmehr allein dem Seelenleben zuschreiben, in welchem nach Nutzen und nach Lust, nach Berechnung und nach Neigung entschieden wird, die Freiheit aber dem persönlichen Leben allein beilegen, weil nur hier das Vermögen, sich nach dem Grunde des Guten, rein von innen zu bestimmen.

Anmerk. 2. Die Fälle, wo zuerst die Freiheit sich dem selbstbetrachtenden Bewußtseyn darbot (§. 6), waren solche, in welchen das Ich die Wahl hat zwischen dem Guten und der Lust, und das Gute wählt. Es war nothwendig, gerade auf solche Fälle hinzuweisen, weil es eben die sind, in welchen der Unterschied des

Menschen vom Thiere zuerst unzweifelhaft hervortritt; auch liegt es in der Schranke der Persönlichkeit, daß die Freiheit des Wollens sich in der Regel als Freiheit der Wahl kund geben muß; aber dasselbe ist die Freiheit nicht mit der Wahlfreiheit, vielmehr ist jene die Ursache von dieser. Das Ich kann darum wählen zwischen dem Guten und der Lust, weil es mit voller Freiheit sich selbst bestimmen kann; es vermag darum sich im Einzelen für die eine von zwei Möglichkeiten zu entscheiden, weil es im Allgemeinen das Gesetz seines Lebens aus sich selbst entnehmen kann.

Anmerk. 3. Während hier die Freiheit als unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns, des Beweises eben so unbedürftig als unfähig, angesehen wird, hat J. P. Lange (Philos. Dogmatik §. 40) eine ganze Reihe von Beweisen dafür aufgestellt, die aber so theologischer Natur sind, daß sie hier einer Prüfung noch nicht unterworfen werden können.

§. 12.

Das Ich in der Persönlichkeit hat seinen Begriff erfüllt, wenn die durch den Begriff geforderte Einheit von Thier und Geist in ihrer ganzen Fülle hergestellt ist. Das ist sie nach §. 7 alsdann, wenn der Geist in ihr in unbedingter Herrschaft steht, die Thierheit aber oder das Fleisch in unbedingter Unterworfenheit, wenn also das Gesetz des Geistes das Gesetz des Lebens ist. Das Gesetz des Geistes aber, dem er sich selbst in seiner Freiheit unterwirft, ist die Idee des Guten; also hat das Ich in der Persönlichkeit seinen Begriff erfüllt, wenn die Idee des Guten das allbeherrschende Gesetz seines Lebens ist, welchem der Geist in seiner Freiheit, Seele und Leib in ihrer Unterworfenheit Gehorsam leisten. Seinen Begriff zu erfüllen ist die Bestimmung alles Seyenden, also ist die Bestimmung des Ich in der Person, daß die Idee des Guten das allherrschende Gesetz des Lebens werde. Im idealen Leben ist diese Bestimmung als eine sich erfüllende, und zwar stetig sich erfüllende zu setzen. Nun aber ist das Gesetz des Geistes nicht das natürliche des Fleisches, vielmehr hat dieses seiner Natur nach ein ganz anderes Gesetz, nämlich das Gesetz der Lust, d. h. der steten und vollständigen Befriedigung aller seiner Triebe und Begehrungen; also kann der Begriff der Persönlichkeit sich nur dadurch erfüllen, daß der Geist sich stetig in

den Besitz der Herrschaft setzt, und das Fleisch sich stetig dem Geiste unterwirft. Das ideale Leben der Person ist sonach eben dieses, das stete Erwerben der unbedingten Herrschaft auf Seiten des Geistes, und die stete Selbstunterwerfung auf Seiten des Fleisches. Dies Beides in solcher Weise zu vollziehen, daß die Einheit in der Person in jedem Augenblicke fortbestehe, ist die Aufgabe des persönlichen Lebens. Die Thätigkeit der persönlichen Kräfte, um die Lösung dieser Aufgabe herbei zu führen, ist die Sittlichkeit der Person; das Verhältniß derselben, das aus dieser Thätigkeit hervorgeht, also die sich immer neu vollziehende Herrschaft des Geistes und immer neu vollzogene Unterworfenheit des Fleisches in der Person, ist ihre Tugend. Im idealen Leben ist die sittliche Thätigkeit eine ununterbrochene und kräftige, also auch die Tugend eine wirkliche und stetige. Sie ist nicht ein bloßer Zustand, ein einmal irgend wodurch Entstandenes, und nun, wie nach dem Gesetz der Trägheit ein Körper seine einmal gewonnene Lage nicht verläßt, schlechthin Dauerndes; sie ist vielmehr, wenn man so sagen darf, ein Kraftzustand, zwar stetig seyend, aber nur dadurch seyend, daß er stetig wird, die Kraft des Geistes immer in voller Wirksamkeit des Herrschendwerdens, die Kräfte des Fleisches in voller Thätigkeit des Selbstunterwerfens und Gehorchens. Sie ist daher auch das Werk des Ich in seiner Persönlichkeit, das Werk des Geistes, wiefern derselbe die Kräfte der Seele und des Leibes stetig unterwürfig macht und in seinem Dienste braucht; aber auch das Werk des Fleisches, wiefern auch die Seele nicht wie ein Todtes unterworfen wird, sondern als ein Lebendes, Selbstkräftiges sich sammt den Kräften des Leibes unterwirft. Insofern ist sie auch Verdienst des Menschen in seiner Persönlichkeit, obwohl diese Bezeichnung, einem ganz andern Gebiete und Streben angehörig, als wenig angemessen zu betrachten ist. Und wie im idealen Leben das Selbstbewußtseyn der Person überhaupt als ein klares und kräftiges zu denken ist, so auch das ihres sittlichen Strebens und ihrer Tugend, und zwar von jenem und von dieser das Bewußtseyn so beschaffen, wie das eine und die andere wirklich ist. Also das Bewußtseyn, daß der Geist die Kräfte der Seele und des Leibes seinem Gesetze, welches die Idee des Guten, stetig unterwerfe, und daß diese Kräfte sich ihm stetig unterwerfen,

also daß das ganze Leben der Person ein Leben im Dienste des Guten stetig werde und daher denn auch stetig sey. Und weil die Kraft des Geistes durch das ganze Leben wirksam gedacht werden muß, ihre Wirksamkeit aber im idealen Leben nicht als wirkungslos gedacht werden kann, so muß auch das Bewußtseyn dieses Verhältnisses durch das ganze Leben währen, muß eintreten, wenn das allgemeine Selbstbewußtseyn aufwacht, mit diesem zugleich sich kräftigen, und dauern, so lange als das Selbstbewußtseyn dauert. Es ist das Bewußtseyn einer steten und sittlichen Thätigkeit, einer sich stets verwirklichenden Tugend, einer steten Lösung der Aufgabe, und unaufhörlichen Erfüllung des Begriffs, und mit demselben der Bestimmung.

Anmerk. Sittlichkeit und Tugend ihrem Wesen nach gehören allein dem innern oder dem persönlichen Leben im engern Sinne an, sie sind der Verlauf dieses Lebens in seiner Gesetzmäßigkeit, gleichsam der stete Verkehr der zwei in der Person zur Einheit verbundenen Wesenheiten. Ihr ganzes Wesen liegt im Wollen, und das Wollen ist die That des Geistes, der sich das Begehren der Seele fügt. Durch die Verbindung des Geistes mit dem Leibe aber tritt das persönliche Ich in enge Verbindung mit der Außenwelt, und empfängt Bedürfnisse, deren Befriedigung es in Verkehr bringt mit den Dingen um sich her, und mit den persönlichen und unpersönlichen Wesenheiten, in deren Mitte es sein Leben hat. Das hat die Wirkung, daß das Wollen in das Handeln übergehen muß, wodurch es denn auch ins Erscheinungsleben eintritt. Die Handlung nämlich ist die aus dem Wollen des Geistes hervorgehende, durch die Kräfte der Seele, und weiter durch die des Leibes vermittelte Bethätigung des innern Lebens der Person. Im idealen Leben stehn die Kräfte der Seele und des Leibes unter der unbedingten Botmäßigkeit des Geistes. Daraus folgt, daß jede Handlung genau so aus dem Inneren in das Aeußere hervortritt, wie sie in jenem gedacht worden ist, und also das äußere Handeln ein treues Bild, gleichsam ein Spiegel des innern Wollens ist. Nun ist das Wollen ein sittliches, und die ganze innere Verfassung eine tugendhafte; also muß das Handeln, worin sich jenes spiegelt, ein sittliches Handeln, und jede Einzelhandlung eine tugendhafte Handlung seyn. Und das persönliche Selbstbewußtseyn muß ein Bewußtseyn von der Uebereinstimmung des äußern

Handelns mit dem innern Wollen, also ein Bewußtseyn tugendhaften Handelns seyn; der Beobachter dieses Handelns aber muß in gleicher Weise wie das Ich in seiner Selbstbetrachtung zum Bewußtseyn jener Uebereinstimmung und dieser Beschaffenheit des Handelns kommen, also das innere tugendhafte Wollen in seiner Kraft und Fülle kennen lernen aus der Anschauung des äußern Handelns. Und zwar in der Weise, daß jede Einzelhandlung für sich allein das Wesen jenes Wollens beurkundet und zu erkennen giebt, und wie die großen Naturkenner aus einzelen Knochen das ganze Thier, so ein rechter Beobachter aus einzelen Handlungen das ganze innere Leben der Person erkennen kann. Nun ist die Idee des Guten das allbeherrschende Gesetz des innern Lebens; also muß dieselbe Idee sich auch in jeder Einzelhandlung, wie im Ganzen alles Handelns spiegeln, also das Handeln des Menschen selbst im Einzelen wie im Ganzen eine Offenbarung der Idee des Guten seyn.

§. 13.

Das persönlich geistige Selbstbewußtseyn rein als solches ist nur ein selbstpersönliches, d. h. das Ich als persönlich geistiges ist seiner selbst allein bewußt, seines Seyns, seines Persönlichseyns, seines idealen Seyns, d. h. seiner Erfüllung des Begriffs in der stetigen Herstellung des idealen Verhältnisses zwischen Geist und Fleisch, oder seiner Tugend in unbedingter, aber freier Unterthänigkeit gegen die Idee des Guten. Aber durch Vermittelung der sinnlichen Seite seines Wesens geht ihm ein Wissen zu von einem Anderen, das nicht es selbst ist, das seelische Weltbewußtseyn, das als solches schon in Betracht gezogen ist (§. 10). Unter dem vielen Seyenden in der Welt, das es nach seinem Seyn von sich verschieden denkt, findet sich auch eins, und zwar zerfallend in eine unzählbare Menge einzeler Seyender, das in seiner äußeren Erscheinung ihm so ähnlich ist, daß es nicht lange ansteht, sich, obwohl im Seyn verschieden, doch im Wesen mit ihm gleich zu setzen, also sich derselben Gattung einzureihen; und so kommt es zum Begriff der M e n s c h h e i t, oder der M e n s c h e n w e l t. Im Augenblicke aber, wo das Ich den Act der wesentlichen Gleichstellung vollzieht, trägt es auf den Begriff des Menschen und jedes Einzelen in der großen Gattung Alles über, was es als

Thatsache des Selbstbewußtseyns in sich trägt, also vor Allem die Beseeltheit, indem es dem Menschen als Menschen dieselben Kräfte des Erkennens und Bestrebens beilegt, die es in sich selbst als Seelenkräfte weiß, dann aber die Geistigkeit, indem es die Kraft des Uebersinnlichen und Unbedingten, es zu schauen und zu wollen, in ihm denkt, durch welche es sich selbst vom Thiere unterscheidet, endlich auch die Persönlichkeit, indem es den Menschen neben sich in gleicher Weise wie sich selbst als Einheit denkt von Thier und Geist. Mit dem Begriffe ist aber auch die Bestimmung gegeben. Das persönliche Ich, indem es durch die Sinne ein Wissen empfängt vom Seyn einer Menschheit außer ihm, und sich dieser Menschheit unterordnet als das Einzele der Gattung, denkt jedes Glied der Menschheit als geistige Persönlichkeit wie sich selbst, in jedem die gleiche Kraft, über jedem die gleiche Bestimmung, für jedes die gleiche Aufgabe; es denkt die Menschheit als eine persönliche Geisterwelt, in jedem ihrer Glieder mit der Kraft des Guten angethan, und frei in dieser Kraft, und jedes dazu da, um das Gute zu wollen, und dieser seiner Aufgabe genügend. Wissen findet hier nicht Statt; das Wissen reicht nicht über die Grenze der Wahrnehmung, die Wahrnehmung aber zeigt nur das Sinnliche, dies aber läßt wohl das Organische erkennen, und manche Aeußerungen des Seelischen, aber nicht das Geistige, das Persönliche, das Sittliche. Noch weniger findet Erkenntniß Statt, wo es sich nicht um Etwas handelt, das irgendwie aus seinem Grunde abgeleitet werde, sondern um ein reines Seyn, um eine Thatsache, ob wirklich oder nicht. Aber es ist dem Ich nothwendig, so zu denken, es kann nicht sich als geistige Persönlichkeit erkennen, ohne die andern, die es als Menschen denkt, sich gleich zu denken ihrem Wesen, also ihren Kräften, ihrem Begriffe, ihrer Bestimmung nach. Warum es nicht anders könne, weiß es kaum zu sagen, aber es hat genug an dem, daß es nicht kann; es ist ihm eine geistige Nothwendigkeit, so zu denken, darum denkt es so, d. h. es glaubt an die Menschheit als persönliche Geisterwelt. (Vergl. §. 22.) Möglich, daß es noch weiter gehe, von der persönlichen Geisterwelt sich erhebend zum Gedanken einer reinen, nicht persönlichen Geisterwelt; aber nothwendig ist es nicht, wenigstens auf dem Punkte, wo gegenwärtig unser Denken steht, hat sich noch keine Nothwendigkeit kund geben können.

So hat durch eine geistige That für das persönliche Bewußtseyn aus dem allgemeinen Weltbegriffe sich der Begriff einer Geisterwelt emporgehoben. Im Augenblicke aber, wo das geschieht, stellt alles Uebrige sich dieser als die Körper- oder Sinnenwelt gegenüber; die Welt, von deren Daseyn das reine Seelenbewußtseyn zeugt, zerlegt sich in zwei Gegensätze, eine Körperwelt und eine Geisterwelt, und ihrem Verhältniß wird das Denken mit geistiger Nothwendigkeit zugekehrt. Das Körperliche ist nicht Geist, und das Geistige nicht körperlich, das ist ihm Thatsache des Bewußtseyns, und es legt sich gleichsam eine Kluft zwischen dies und jenes, die keins von beiden überschreiten, die auch das Denken nicht ausfüllen kann. Das Daseyn, die Größe, den Gang der Körperwelt bezeugt das seelische Bewußtseyn; ich weiß darum, weil meine Sinne mich davon belehren, und mein Denken hat die Vielheit verbunden in die Einheit, und das Gesetz des Ganzen, wenn nicht erkannt, doch als ein Wirkliches gedacht; dadurch ist die ungeheure Wirrniß eine Welt, die endlose Körpermenge eine Ordnung für mein Denken geworden, eine Naturordnung, durch Nothwendigkeit gehalten. Und der Nothwendigkeit habe ich eine Ursache gedacht, eine Welturſache, ein Erstbewegendes, und weiter noch ein schaffendes Seyn, über dessen dunklen Begriff das Denken nicht hinaus kann. Vom Daseyn der Geisterwelt giebt gleichfalls ein Bewußtseyn Zeugniß, das höhere der Person, das mir vom Seyn des eigenen Geistes zeugt, und dann die Nöthigung auferlegt, der sich mein sittliches Wesen mit Freuden unterwirft, auch alles Andere, was sich mir als Mensch mir ähnlich darthut, eben so wie mich selbst als geistige Persönlichkeit zu denken, so daß ohne ein Wissen, ich doch einen Glauben habe an das Seyn der Geisterwelt. Auch sie verknüpft mein Denken durch die Einheit des Gesetzes in ein Ganzes, das Gesetz aber ist die Idee des Guten, die über Allem, was Geist ist, herrscht. Aber die Welt der Körper und die der Geister ist nicht eine Welt; ihr Wesen ist ein verschiedenes, und während in jener die Nothwendigkeit, herrscht in dieser die Freiheit, über jener waltet das Naturgesetz als ein ihr fremdes, und sie folgt ihm leidend, diese setzt die Idee des Guten als ihr eigenes Gesetz, und will ihr folgsam seyn, und darin ist sie frei. So stehn vor mir zwei Welten, zweifach im Wesen, zweifach im Gesetz, und zweifach in der Art der Unterworfenheit. Wäre nun ich nur Geist,

so wäre denkbarer Weise keine Beziehung zwischen meiner Welt und der der Körper, oder wenn auch eine wäre, so würde es immer nur eine Beziehung zu einem Fremden seyn. Aber ich bin Person. Als solche gehöre ich beiden Welten an, dem Reiche der Geister, und der Freiheit, und des Guten, durch die Geisteskraft in mir, dem Reiche der Körper, und der Nothwendigkeit, und der Natur, durch meine Leiblichkeit. Und sie ist nicht nur Gegenstand der Wahrnehmung für mich, ich gehöre ihr ja an, ich bin ein wesentlicher Theil von ihr, ich empfange mein leibliches Bestehn von ihr, ich entnehme ihr meine Vorstellungen, meine Kenntnisse, mein Vergnügen und meinen Schmerz, und mein geistiges Wesen ist so an sie geknüpft, daß nicht eine seiner Thätigkeiten mir bewußt wird ohne sie, nicht eine seiner Kräfte sich offenbaren kann ohne die Vermittelung von Werkzeugen, die ihr angehören. Da erwacht in mir die Frage, ob keine Möglichkeit, die beiden Welten als eine einzige zu denken; und diese Möglichkeit erwächst zum dringenden Bedürfniß, das nicht nur ein Bedürfniß des Verstandes ist. Das ist es nur insofern, als im Allgemeinen dem Verstande eigen ist, das Viele und Verschiedene zur Einheit zu verknüpfen im Begriff. Hier aber handelt sich's um Mehr. Das Wollen des Geistes, wiefern er Geist ist, geht auf's Gute, das schlechthin Gute, und schlechthin auf's Gute. Das ist ihm schlechthin möglich, denn in dem steht seine Freiheit, daß es keine Gewalt giebt oder geben kann, die ihn am Wollen des Guten hindere. Aber für das Ich in den Schranken der Persönlichkeit fragt sich's nicht nur um's Wollen, auch um's Handeln, um das Uebertragen des geistig Gewollten in eine nicht geistige Umgebung, um das Verwirklichen der Idee innerhalb und durch das Mittel der Sinnenwelt. Sind nun die zwei Welten, die sich dem Denken vorgestellt, und denen die Persönlichkeit angehört, im vollen Sinne des Begriffes zwei, jede schlechthin für sich selbst bestehend, bewegt durch eigne Kraft, regiert durch eigenes Gesetz, so findet keine Einwirkung der einen auf die andre Statt, keine des Körperlichen auf das Geistige, aber auch keine des Geistigen auf das Körperliche; dann aber ist der Geist in der Persönlichkeit schlechthin unfähig, sich zu offenbaren, und die Idee des Guten zu verwirklichen. Er könnte es nur durch die Werkzeuge der Leiblichkeit, diese aber, der Welt der Körper angehörend, sind nicht Werkzeuge für ihn, nicht auf sie, und

nicht durch sie auf Anderes vermag er einzuwirken. Also: entweder die Körperwelt und die Geisterwelt sind eine Welt, oder die Offenbarung des Geistes ist unmöglich. Das Zweite denken, heißt sich selbst das Todesurtheil sprechen. Das drängt zur Forschung, ob nicht möglich sey, das Erstere zu denken, Körperwelt und Geisterwelt als eine. Wesentlich eine sind sie nicht, weil Körper nicht Geist und Geist nicht Körper ist; noch können sie's je in der Weise werden, daß das Wesen der einen sich in das der andern verwandele, Geist Körper werde oder Körper Geist. Es bleibt nur eine Einheit denkbar, die Einheit des Gesetzes. Könnte ich ein Gesetz als waltend denken über beiden Welten, so dächte ich beide als eine Welt, die eine wie die andere im Verhältnisse des Theils zu seinem Ganzen, und der andern dienstbar, indem sie dem beide vereinenden Gesetze diente. Kann ich das? Eins von Dreien hätte ich zu denken: das einende Gesetz wäre das der Körperwelt, es wäre das der Geisterwelt, es wäre ein von beiden verschiedenes. Das Gesetz der Körperwelt ist das der Natur, das Gesetz der Nothwendigkeit, der alles Körperliche ohne Wissen und Willen bewußtlos dient; es kann nicht das der Geisterwelt seyn, denn wäre es, so wäre diese nicht, wiefern ihr Wesen Freiheit, Aufhebung der Freiheit Aufhebung des geistigen Wesens ist; daß aber dieses wirklich, das ist Grundthatsache des Bewußtseyns. Ich weiß mich frei, ich weiß in meiner Person eine Kraft zu wollen, jedem Gebote der Natur entgegen; also ist das Gesetz der Körperwelt nicht das Gesetz der Geisterwelt, es ist ein ihr fremdes, ihr nicht geltendes Gesetz, also gewiß nicht dasjenige, das beide Welten in eine zusammenschließt. Ist also das Naturgesetz das einzige waltende in der Körperwelt, und hat kein anderes über sich, so giebt es kein gemeinsames für beide Welten, also auch keine Einheit beider; es sind schlechthin zwei Welten, und ich, in meiner Persönlichkeit beiden angehörend, bin verdammt zu stetem Wollen, ohne je zu können, dem trostlosesten Zustande, der sich denken läßt. — Wäre das vereinende Gesetz ein eben sowohl von dem der Geisterwelt als von dem der Körperwelt verschiedenes, und dabei wirkliches, d. h. allherrschendes Gesetz, so stellte sich das Verhältniß so: als vom Gesetze der Geisterwelt verschieden wäre es, welches es auch wäre, doch gewiß nicht das Gesetz des Guten, als herrschendes Gesetz aber machte es sich alle Kräfte beider Welten, also auch die Geisteskraft

unterthan, und höbe jede Kraft des Widerstandes auf. Also hätte es die Wirkung, daß auch im Reiche der Geister nicht die Idee des Guten, sondern ein von ihr verschiedenes Gesetz die unbedingte Herrschaft hätte; damit aber wäre abermals die Freiheit aufgehoben, ich stände mit meinem Denken in Widerspruch mit meinem Grundbewußtseyn, was ich nicht kann. Also: entweder das vereinende Gesetz der beiden Welten ist weder das Gesetz der Körperwelt, noch ein vom Gesetze der Geisterwelt verschiedenes, welches das auch wäre, sondern das letzte selbst, oder die beiden Welten sind nicht eine, sondern zwei in ewiger Unvereinbarkeit. Denke ich ein anderes Gesetz der Welt als das des Geistes, so hebe ich meine Freiheit auf, vernichte das Wesen des Geistes in der Welt, was ich nicht kann, indem ich als nichtseyend nicht denken kann, was mir die gewisseste Gewißheit ist; hebe ich mit meinem Denken die Einheit beider Welten auf, so behaupte ich mir zwar die Freiheit meines Geistes, aber entreiße mir die der Person, indem ich mir die Möglichkeit des Handelns raube. So vermag ich weder das Eine noch das Andere, die *Einheit nicht* aufzugeben, das fremde Gesetz nicht zu dulden; es bleibt nur übrig, daß ich denke, es walte ein einziges Gesetz allherrschend über beiden Welten, und verbinde sie zur Einen, aber dies Gesetz sey das Gesetz des Geistes, die Idee des Guten, die Welt sey eine durch die Einheit des Gesetzes, das die Idee des Guten sey. Und ich denke so. Ich setze diese Einheit, ich setze sie in meiner Freiheit, es ist meine That, daß ich sie setze, die größte, die kräftigste, die entscheidendste That meines Geistes, eine *Rettungsthat*, die einflußreichste meines Lebens, die mein ganzes Verhältniß in der Welt bestimmt, und meine Gedanken in ganz neue Bahnen lenken muß und lenken wird. Es ist eine Glaubensthat. Es giebt kein Wissen hier und kein Erkennen, aber geistige Nothwendigkeit. Ich denke so, weil ich mich selbst vernichten würde, wenn ich nicht so denken wollte, was ich nicht kann. Ich ergreife mit der Kraft des Geistes den Gedanken, der Einheit in mein Welt- und Selbstbewußtseyn bringen wird.

Noch fehlt mir das klare Bewußtseyn Dessen, was ich mit dem gethanen Schritt gewonnen, noch liegt nicht Alles offen vor mir, was aus dem nun ausgesprochenen Gedanken sich abwickeln lassen wird; aber das muß mir schon klar seyn, daß er mir Viel darbie-

ten, mein ganzes Denken über mich und über die Welt eigenthümlich gestalten muß. Darum, wie Der, welcher durch kühnen, ihm selbst zuvor unmöglich erschienenen Sprung eine mächtige Kluft zwischen sich und seine Verfolger geworfen, nun im Gefühl der Sicherheit sich selbst fragt, wo er hergekommen, und in welcher Weise, so wendet auch das Denken, nachdem es den Satz ausgesprochen, der zwei Welten in eine knüpft, sich noch einmal zurück, um sich zu fragen: wo ist er her? und: ist er mir auch gewiß?

Das Ich, das zu dem Gedanken: es ist ein Gesetz, das über Körper- und Geisterwelt regiert, uud dies ist das Gesetz des Geistes, die Idee des Guten, sich entschließen mußte, ist nicht ein irgendwelches, irgendwie beschaffenes, es ist ein sehr bestimmtes, nämlich das Ich, dessen Bewußtseyn hier zu entwickeln ist, das Ich des Begriffes, oder das Ich im idealen Seyn, Person in der ganzen Fülle des Begriffes. Sollte daher irgend ein anderes Ich, auf das diese Beschreibung nicht anwendbar wäre, mit Behauptungen dieser Art auftreten: es erkenne die ausgesprochene Nothwendigkeit nicht an, es bedürfe keines einenden Gesetzes für die beiden Welten, oder auch, es fordere kein anderes als das Naturgesetz, so würde mit dem kein Streit zu beginnen, ihm vielmehr sofort zuzugestehen seyn, was es behauptete, aber auch zu bemerken, daß von ihm gar nicht gesprochen, noch viel weniger ihm zugemuthet worden sey, auf sich zu beziehen, was es nicht angehe. Das nur wird behauptet: das Ich, das seinem Begriff entspricht, das mit der ganzen Kraft seiner geistigen Wesenheit das Gute will, kann zum Bewußtseyn der beiden Welten nicht gelangen, ohne mit derselben Nothwendigkeit, womit es seine Geisteskraft in ihrer Freiheit setzt, auch das zu setzen, daß der Gedanke, welcher der herrschende Gedanke seines Lebens sey, dasselbe sey auch für die Welt. Dieser Gedanke ist nicht unmittelbar gewiß, etwa wie die Urthatsache des Bewußtseyns, daß ich bin. Es ist behauptet worden, aber es ist falsch. Es muß falsch seyn, denn der Satz ist ein Verhältnißsatz, einen Verhältnißsatz kann ich nicht eher denken, als ich die Glieder des Verhältnisses gedacht, die Glieder des Verhältnisses sind die beiden Welten auf der einen, die Idee des Guten auf der andern Seite; ich muß daher erst jener beiden, so wie dieser bewußt geworden seyn, ehe ich ihr Verhältniß, hier das des Herrschens und Gehorchens, zum Bewußtseyn

bringen kann. Es bedarf mithin einer Vermittelung, wie sie bisher gegeben ist (oder auch einer anderen, aber doch immer einer Vermittelung), und nimmermehr kann unser Satz an der Spitze eines Denkgebäudes stehn. Er ist aber auch kein reines Denkergebniß, das nur den Verstand zum Vater habe. Das wäre er, wenn er entweder in vorwärtsschreitender Bewegung aus gegebenen Sätzen abgeleitet, oder in rückwärtsschreitender durch Zurückgehn von Gegebenem auf seine Bedingungen durch bloße Verstandesthätigkeit gefunden worden wäre. Keins von Beiden aber ist der Fall. Die Denkthätigkeit oder der Verstand ist freilich angewendet worden, aber erstlich nur von uns, um den Weg zu zeigen, auf welchem das Ich als Denkendes zu seinem Glauben kommen könne, und keineswegs in der Meinung, daß dieses Ich, das in der Fülle des persönlichen Geistesbewußtseyns steht, auf diesem Wege dazu komme; sodann aber hat der Verstand, um im Bilde zu bleiben, beim Gewinne unseres Satzes nur die Stelle des Geburtshelfers versehn, während der eigentliche Vater die Geisteskraft, die Mutter aber das persönliche Selbstbewußtseyn ist in seiner Eigenschaft als sittliches. Der Verstand offenbart nur die Gefahr des Untergangs, in welcher dies Bewußtseyn, ja das Leben des Geistes selbst bei jeder andern Annahme befangen ist, und um ihr zu entgehen, stellt das Ich aus sich selbst den Satz heraus, der allein es retten, und anstatt einer unheilvollen Zweiheit, oder eben so unheilvollen Einheit, eine segenbringende Einheit in das Weltbewußtseyn bringen kann. Für den Verstand als denkende Seelenkraft hat er freilich nur die Geltung einer Hypothese, aber für den Verstand im Dienste der sittlich wollenden Geisteskraft hat er eine Gewißheit, die über jede Gewißheit geht, weil er auf der Grundlage ruht, die für das sittliche Selbstbewußtseyn die höchste Gewißheit hat, auf dem Bewußtseyn der Freiheit und der sittlichen Bestimmung. Daraus aber folgt denn freilich, daß diese Gewißheit sich in gleichem Verhältnisse befindet mit der Lebendigkeit und Stärke dieses Bewußtseyns. Dächten wir mithin ein Ich, dem dieses gänzlich mangelte, so müßten wir zugeben, daß für ein solches die Gewißheit gänzlich fehlte, daß es unsern Satz eben so wenig aus sich selbst heraus stellen, als, wenn er ihm von außenher dargeboten würde, sich aneignen könnte; denken wir verschiedene Grade der Stärke des geistigen Bewußtseyns, so müssen

wir auch ihnen entsprechende Grade der Gewißheit denken; im idealen Leben aber, dessen Bewußtseyn hier entwickelt wird, setzen wir mit der Fülle des geistigen Bewußtseyns auch die volle, unbedingte Stärke und Lebendigkeit des Glaubens an die Einheit der Welt durch Einheit ihres Gesetzes mit dem Gesetz des Geistes. Also auch nicht eine langsame Denkbewegung, durch welche er nach und nach zu Stande komme, sondern, sobald nur wirklich das Weltbewußtseyn aufgewacht, mit ihm sofort auch die Gewißheit gegenwärtig, es stehe diese Welt unter der Herrschaft der Idee des Guten, welche das frei gewollte Gesetz des Geistes ist.

Obwohl nun aber das Weltbewußtseyn des Ich durch das Eintreten des Glaubens an die Herrschaft der Idee des Guten in der Welt eine eigenthümliche Gestalt erhalten muß, so kann dies doch nicht in der Art geschehen, daß das natürliche Weltbewußtseyn, wie dasselbe durch Beobachtung und Denkthätigkeit sich gestaltet hat (§. 10), dadurch aufgehoben werde. Nur abgeändert kann es werden, und wird es auch. Zuerst der Begriff der Welt, dort auf die Körperwelt als die Einheit des im Raume seyenden unendlich Vielen eingeschränkt, erweitert sich, nachdem der Begriff der Geisterwelt gewonnen, und die Einheit beider Welten ausgesprochen worden, zur Einheit des im Raume seyenden unendlich Vielen und der geistigen Wesenheiten, was denn auch kürzer als die Einheit von Natur und Geist *) bezeichnet werden darf. Wiefern aber dort im Begriffe nicht allein das Seyn, sondern auch das Werden oder das Geschehen aufzunehmen war, dies aber zur Einheit nur durch das Gesetz gelangt, also auch dies in den Begriff gehört, nimmt der Begriff der Welt nun diese Form an: die Einheit des natürlichen und geistigen Seyns und Werdens unter der Herrschaft der Idee des Guten.

Ferner aber hat auf dem Wege der bloß verständigen Weltbetrachtung sich der Begriff einer das Seyn und Werden in der Welt bedingenden allgemeinen oder ersten Ursache hervorgethan, welche denn auch kurz als die Naturkraft bezeichnet worden ist. Diesen aufzugeben ist im neu entstandenen Glauben keine Veranlassung; aber Bestimmungen treten ein. Die Naturkraft kann nicht als allgemeine

---

*) Sengler, die Idee Gottes, Th. 1. S. XIV.

Weltkraft angesehen werden, denn über der Geisterwelt walten kann sie nicht, weil sie Nothwendigkeit gebiert, in der Geisterwelt aber Freiheit herrscht, die Grenzen der Körperwelt sind auch die ihrigen. Aber auch innerhalb dieser Grenzen ist sie nicht als unbedingt zu denken, denn wenn sie das wäre, so wäre sie das einzige und allherrschende Gesetz, das aber soll die Idee des Guten seyn. So ist nur möglich, daß die Naturkraft dieser unterworfen sey, also dem Wirklichwerden Dessen diene, was durch das herrschende Gesetz geboten, d. h. was in der Idee enthalten ist. So stellt sich die Idee als waltend, gleichsam schwebend über der Welt der Körper dar, aber auch eben damit über der der Geister. Wenn ich nämlich denke, daß derselbe Gedanke, den ich denke, und dem ich mich selbst in Freiheit unterwerfe, das allherrschende Gesetz der Welt sey, so ist die Meinung nicht, es sey dieser Gedanke als der meinige, und wiefern ich ihn denke, das Gesetz der Welt, sondern es handelt sich nur vom Gedanken, wiefern er Gedanke ist, oder von seinem Inhalt, und die Meinung ist: so wie das Ich sich selbst in Freiheit der Idee des *Guten als seinem* allherrschenden Gesetze unterwirft, so ist die Welt als Ganzes und in allen ihren Theilen demselben Gesetze unterworfen, oder: das Gesetz, das ich über mir herrschend will, das weiß ich herrschend über der ganzen Welt. Wiefern es von mir gedacht wird, ist es ein subjectives, indem ich's aber als herrschend setze in der Welt, setze ich es als ein objectives, außer mir stehend und über mir waltend wie über der ganzen Welt. Das Gesetz der Welt ist eins mit dem des Geistes seinem Inhalt nach, aber ein anderes nach seinem Verhältnisse zur Welt. Nicht mein Gedanke beherrscht die Welt, was eine alberne Anmaßung wäre auszusprechen, sondern der Gedanke, welcher die Welt beherrscht, hat einerlei Inhalt mit dem, welcher mich selbst beherrscht.

Im Begriffe der Welt aber ist stillschweigend mit enthalten, daß sie eine Ordnung sey. Eine ordnungslose Welt würde nicht eine Welt seyn, sondern eine Masse, ein Haufwerk, ein todtes oder ein verworrenes. Die Ordnung aber kann nur die seyn, welche im herrschenden Gesetz enthalten ist, und diesem angemessen. Das Gesetz der Welt ist die Idee des Guten, also ist die Ordnung der Welt eine solche, wie sie in der Idee des Guten enthalten und ihr angemessen ist; eine solche aber nennen wir eine heilige. Die Welt also denken wir als eine

heilige Ordnung, und unser Glaube hat den Inhalt, daß die Welt eine heilige Ordnung sey, Natur und Geist zur Einheit verbunden durch das Walten der Idee des Guten als ihres heiligen Gesetzes. Damit ist der feste Punkt erreicht, bis zu welchem das Denken vordringen muß, und durch dessen Erreichung allen Bedürfnissen des sittlichen Seyns als solchen genug gethan ist; das zweifache Weltbewußtseyn, das natürliche und das persönlich geistige, ist zur Einheit zusammen gegangen, und das die beiden Welten Vereinende ist zugleich ihre Ursache und ihr Gesetz in ihrem Seyn und ihrem Werden. Wäre daher das Ich allein ein Wollendes, so bliebe es bei dem Gefundnen stehn, und fände im Glauben an die heilige Weltordnung seine stete und vollständige Befriedigung. Aber es ist nicht nur ein solches, sondern auch ein Denkendes, das Denken aber eine Thätigkeit der Seelenkraft; aber auch nicht nur ein Wollendes und Denkendes, sondern auch ein Vorstellendes, und weit eher ein Vorstellendes als ein Denkendes; und auch wenn die Ausbildung der Seelenkraft ihre höchste Ausbildung gewonnen hat, bleibt doch dem Denken ein Vorstellen beigegeben, das, nirgends ganz unwirksam, sich da am meisten einmischt, wo das reine Denken seine Grenze gefunden hat, und gleichsam weiter zu führen verheißt, als dieses gelangen kann; Allem aber, was dem Denken begrifflich klar geworden, sucht das Vorstellen gleichsam ein sinnliches Gewand anzulegen. Dies aber hat die nothwendige Folge, daß das Ich als Denkendes und mehr noch als Vorstellendes über jenen festen Punkt hinaus geht, und den wesentlichen Inhalt des Glaubens mit einer Form bekleidet, welche vom Wollen rein als solchem nicht gefordert wird, und insofern als dem Wesen des Glaubens fremdartig angesehen werden könnte. Wiefern aber das Denken und das Vorstellen zum Wesen der Person ganz eben so gehören, wie das Wollen, und die Person ihren Begriff erst dann erfüllt, wenn alle ihre Kräfte, ob auch unter der Herrschaft des Geistes, doch ihre volle Entwickelung gewonnen haben, also im idealen Leben keine als verkümmert, vielmehr jede allen übrigen gleichberechtigt und gleich entwickelt zu setzen ist: so haben wir zu denken, daß auch diese Form, so lange sie nur innerhalb der Schranke gehalten werde, daß sie dem reinen Inhalte des Glaubens nirgends widerspreche, und sich nicht dahin erstrecke, diesen Inhalt zu verdunkeln oder zu verändern, eine für das persönliche Ich eben so berechtigte

sey, als sie ihm unentbehrlich ist. Es ist aber diese: Erstlich, dem Ich als sittlich Wollenden, ist unentbehrlich, die Ordnung der Welt als eine heilige zu denken, und die Idee des Guten als ihr Gesetz, dem Ich als Denkenden aber ist unmöglich, eine Ordnung, also ein Geordnetes, zu denken ohne ein Ordnendes, wiefern das Geordnete sich ihm unter dem Begriffe der Wirkung darstellt, eine Wirkung aber ohne eine Ursache zu denken ihm unmöglich ist. Es denkt daher als Denkendes ein Ordnendes mit gleicher Nothwendigkeit, als es als Wollendes die Ordnung denkt, und daher, indem es den Glaubensact vollzieht, der ihm die Ordnung giebt, vollzieht es zugleich als Denkendes den Verstandesact, durch welchen es das Ordnende gewinnt, und glaubt daher in der Einheit seines Wesens zugleich an die Ordnung und an ihre Ursache, nur daß die Nothwendigkeit des Glaubens sich nur auf die erstere bezieht, und es an die letztere nur um der ersteren willen glaubt. Nun aber, die Ursache stellt für das Denken sich unter den Begriff der Kraft, und folglich glaubt das Ich, das *an die Ordnung* glaubt, auch an die Kraft, von der die Ordnung *ausgeht*, oder welche Ursache der Ordnung ist. Die Kraft aber, von der die Ordnung ausgeht, muß die Kraft seyn, von welcher das Gesetz der Ordnung ausgeht, das Gesetz der Ordnung aber ist die Idee, nämlich die Idee des Guten; also glaubt das Ich, das als Wollendes an die heilige Ordnung glaubt, als Wollendes und Denkendes an die Kraft, von der die Idee des Guten als das Gesetz der Ordnung ausgeht, oder durch welche die Idee des Guten Gesetz der *Weltordnung* ist. Es denkt also die ordnende Kraft der Welt als *Kraft der Idee*, d. h. als diejenige Kraft, welche die Idee des Guten als Gesetz der Welt und ihrer Ordnung setzt, und durch die Idee des Guten Ursache dieser Ordnung ist. Der Begriff der Kraft aber, welche die Idee des Guten setzt, und durch die Idee des Guten sich als Kraft erweist, ist der Begriff des G e i s t e s; also glaubt das Ich, welches als Wollendes die heilige Ordnung glaubt, als Denkendes und Wollendes an den Geist, durch welchen die Welt eine heilige Ordnung ist, und es ist für dieses Ich eine Denknothwendigkeit, an diesen Geist zu glauben. Der Begriff des Geistes aber, durch welchen die Welt eine heilige Ordnung ist, ist der Begriff G o t t e s, und also der Glaube an Gott für das Ich als Denkendes und Wollendes ein eben so nothwendiger und daher vollberechtigter, wie der

Glaube an die Ordnung für das Ich als sittlich Wollendes, und mit dem Glauben an die Ordnung der Glaube an Gott als den Geist, durch welchen die Welt eine heilige Ordnung ist, gegeben. Im Begriffe der Kraft der Idee aber ist für das Denken als solches der Begriff des Geistes abgeschlossen (§. 6), und das Ich als Denkendes hat also hier die Grenze gefunden, über welche es zu weiteren Bestimmungen des Wesens Gottes nicht hinaus zu gehn vermag. Zweitens aber, dem Ich als Vorstellenden kann das noch nicht genügen, was ihm als Wollendem und Denkendem genügt; vielmehr, wenn es daran allein sich halten müßte, so würde nicht allein der Glaube in seinem reinen und formlosen Inhalte, sondern auch derselbe in der Form, die ihm das Denken giebt, seinen heilbringenden Einfluß auf die Person nicht ausüben können, ja es wäre möglich, daß er nicht entstände, oder, entstanden, ihm verloren ginge. Das Ich als vorstellendes will den Geist nicht nur als Kraft, wie den eigenen, so den, durch welchen die Welt eine heilige Ordnung ist; es will ihn als vorstellbare Wesenheit. Es meint das Wesen Gottes nicht zu haben, wenn es nur die Kraft hat, welche die Idee des Guten als Gesetz der Weltordnung setzt, und das Ich hat nur die Wahl, entweder den Glauben aufzugeben, oder ihn zu haben in der Form des Glaubens an eine heilige Wesenheit, durch welche die Welt eine heilige Ordnung sey. Den Glauben kann es nicht aufgeben; wie es ihn ergriffen mit aller Kraft, so hält es an ihm fest, und also nimmt es ihn in der Form, in welcher allein er ihm wahrhaftig eigen, lebendig und belebend werden kann. Und daran thut es Recht, es würde Verkehrtheit seyn, den Glauben haben zu wollen, aber in einer Form, in welcher es ihn nicht haben kann, das heißt, sich als ein Wesen zu behandeln, das es nicht ist. Während daher das Ich als Wollendes an die heilige Ordnung, das Ich als Wollendes und Denkendes an die heilige Ordnung und an Gott den Geist glaubt, welcher die Ursache der Ordnung ist, glaubt dasselbe als Wollendes und Denkendes und Vorstellendes an die lebendige und heilige Wesenheit, durch welche die Welt als heilige Ordnung ist; es glaubt an sie, weil es an die Welt als heilige Ordnung glauben muß, und doch nur so dran glauben kann, daß es an eine heilige Wesenheit als Urheber der Ordnung glaubt. Es glaubt an Gott als an das heilige Wesen, welches Urheber der heiligen Welt-

ordnung ist, und diese Form seines Glaubens ist eben so vollberechtigt als der formlose Grundinhalt desselben, oder die Form, welche das reine Denken ihm verleiht. Nun aber kann das Vorstellen bloß Sinnliches erfassen, und das Höchste, was es erfassen kann, ist die Persönlichkeit; daraus folgt, daß es auch Gott nur in der Form der Persönlichkeit vorstellen kann; die Persönlichkeit aber stellt es immer menschenähnlich vor, weil es die allgemeinen Formen für seine Vorstellung der sinnlichen Erfahrung entnehmen muß; also bleibt ihm nur die Wahl, einen menschenähnlichen Gott zu glauben oder keinen. Dieses kann es nicht, so thut es jenes. Es kann geschehn, daß der Verstand dagegen streite, und sogar, daß es ihm Recht gebe in seinem Widerspruch, aber wirken kann das nichts; es hat eben nur die Wahl, den menschenähnlichen oder keinen Gott, und da es Gottes nicht entbehren kann, so wählt es jenen, und befindet sich darin wohl.

Nun ist Eins von Zweien möglich, entweder das natürliche Weltbewußtseyn ist mit seiner Entwickelung vorangeeilt, und das persönlich geistige mit der seinigen ihm nachgefolgt, oder umgekehrt. Im ersten Falle ist das Denken wohl bereits zur Annahme einer von der Körperwelt verschiedenen Ursache ihres Seyns, als seiner Grenze, vorgeschritten, und das Vorstellen hat diesem die Form des Weltschöpfers gegeben (§. 10 zu Ende). Tritt nun der geistige und sittliche Glaube an die heilige Weltordnung hinzu, und kleidet sich in die Gestalt des Glaubens an den heiligen Weltordner, Gott, so trägt das Denken alle Eigenschaften des heiligen Weltordners auf den mit den Eigenschaften des Schöpfers und Beherrschers schon begabten Weltschöpfer über, und dieser, den man den Naturgott nennen mag, wandelt sich durch diese Denkbewegung in den Gott der Natur und der Geister um, und wird als solcher der höchste und der wahre Gott. Es heißt nun: der Schöpfer und Regierer der Körperwelt ist auch der heilige Herrscher der Geisterwelt, und dieser ist der wahre Gott. Im andern Falle ist im persönlichen Bewußtseyn der Glaube an die heilige Weltordnung, und zwar in der Form als Glaube an den heiligen Ordner der Geisterwelt bereits erwacht, ehe die Vorstellung vom Schöpfer und Regierer der Körperwelt ins Leben tritt; es wird daher, wenn es dazu gekommen, auf den bereits im Glauben befindlichen Herrn der Geisterwelt

auch die Schöpfung und Regierung der Körperwelt übergetragen, indem ohne diese Uebertragung die dem Denken unentbehrliche Einheit wieder verloren gehen würde; und in diesem Falle heißt es: der heilige Gesetzgeber der Geisterwelt ist auch der Schöpfer und Regierer der Natur. Im idealen Leben findet sich dieser zweite Fall; das geistige Bewußtseyn, mit dem allgemeinen Bewußtseyn gleichen Schritt haltend, hat lange vorher die Idee des Guten zum allherrschenden Gesetze des eignen Seyns gemacht, ehe das natürliche Weltbewußtseyn zum Entstehen kommt; sobald aber dies geschieht, muß auch die geistige Nothwendigkeit zum Bewußtseyn kommen, die Einheit beider Welten zu setzen, aus welcher der Glaube an Gott ersteht; das Denken muß hier diese Form annehmen: dieselbe Idee, welche die Geisterwelt beherrscht, ist auch das herrschende Gesetz der Körperwelt, das aber giebt in der Form der Vorstellung den Satz: der Herrscher der Geisterwelt ist auch der Schöpfer und Regierer der Körperwelt. Der Glaube an Gott geht also vom sittlichen Selbstbewußtseyn aus, und hat in diesem seine einzige und wahre Grundlage, und steht darum so fest, weil er auf geistiger Nothwendigkeit beruht.

Anmerk. 1. Es ist schon bemerkt, daß das Ich sich seinen Glauben an die heilige Weltordnung, also auch seinen Glauben an Gott, wiefern derselbe nur eine Form von jenem für das persönliche Bewußtseyn ist, nicht bewiesen habe. Aber erstlich bedarf es auch eines Beweises nicht für das Ich, von welchem hier gesprochen wird, indem, was auf geistiger Nothwendigkeit beruht, den Grund seiner Gewißheit eben nur in dieser hat, dieser aber so zuverlässig ist, daß jede anderweitige Begründung überflüssig ist; sodann aber ist sie auch unmöglich, wiefern Beweisen nichts Anderes ist als Nachweisung des in einem Allgemeinen enthaltenen Besondern, ein solches Allgemeines aber hier noch gänzlich fehlt. Die sogenannten Beweise für das Daseyn Gottes gehören daher in keiner Weise dem idealen Leben, und sind auf ein anderes Gebiet zu verweisen, wo sich dann sowohl ihr Ursprung als ihr Werth erkennen läßt. Vgl. §. 34.

Anmerk. 2. Aus dem Obigen muß sich ergeben haben, daß wir die persönliche Form der Gottesvorstellung für einen Mangel ansehn, welcher dem Gottesglauben vermöge dessen anhafte,

daß die Anschauungen des Geistes und die Denkergebnisse des Verstandes niemals rein, immer mit einem Vorstellen behaftet sind. Und davon soll auch Nichts zurückgenommen werden. Nur muß Denen, welche daran Anstoß nehmen wollen, schon hier das vorgehalten werden, daß sie den Begriff der Person in unserm Sprachgebrauch zu fassen haben, und nicht in dem ihrigen. Uns ist Person die Einheit von Fleisch und Geist, und nur diese, weil ein Wechsel im Sprachgebrauch uns als verderblich gilt. In diesem Sinne aber Gott Persönlichkeit beizulegen, kann uns nicht einfallen, wiefern es uns dazu nicht nur an allem Grunde fehlt, sondern wir uns auch nicht entschließen können, Dasjenige, was unser eignes Ich zum unbedingten Idealen nicht gelangen läßt, auf den Begriff Dessen überzutragen, der auch für uns wie für Jeden, der an Gott glaubt, das Höchste und Vollkommenste ist, was unser Denken erfassen kann. Die göttliche Wesenheit aber ist mit der Persönlichkeit in unserm Sinne nicht geleugnet, vielmehr im Obigen schon die Unmöglichkeit für das persönliche Ich anerkannt, an die Herrschaft der Idee zu glauben, ohne zugleich an Den zu glauben, dessen Idee sie ist, hierin aber die Nothwendigkeit von diesem Glauben mit anerkannt; und auch weiter wird davon gesprochen werden. Vgl. §. 15.

Anmerk. 3. Der Schritt, durch welchen das Ich zum Glauben an die heilige Weltordnung, dem wesentlichen Inhalte des Glaubens an Gott, gelangt, ist, wie sich gezeigt hat, eine That des Geistes, der, weil er die Idee des Guten über ihm selbst herrschend denken muß, und eine Zweiheit der Welt nicht denken kann, sich ihre Einheit dadurch vermittelt, daß er auch über ihr dieselbe Idee herrschend setzt. Insofern kann man sagen, es schaffe oder gebe das Ich sich seinen Gott; denn zwar nicht daß Gott ist, wohl aber daß das Ich ihn hat, ist seine That, und thäte es die nicht, so hätte es keinen Gott. Aber es setzt ihn nicht, wie es die Gebilde seiner Einbildungskraft setzt, als Etwas, das es eben so gut anders oder gar nicht setzen könnte, und das erst durch sein Setzen das Seyn, und die Art des Seyns empfängt, welche es ihm geben will, außerhalb seiner Seele aber alles Seyns entbehrt; vielmehr mit dem Bewußtseyn der höchsten geistigen Nothwendigkeit, mit dem Bewußtseyn, daß es außerhalb seiner selbst

dasselbe Gesetz denken müsse, dem es die Herrschaft über sich selbst gegeben habe als eine ihm gebührende und nothwendige; und thut dies in der Form und Weise, die ihm als persönlichem Wesen einzig möglich ist. Es ist da keine Willkür oder Täuschung, das Ich hat Gott in sich als den wahren Gott der Welt, dessen objectives Seyn zu glauben ihm ein unentbehrliches, aber geistiges und frei gewolltes Bedürfniß ist. Nicht das Ich ist Schöpfer seines Gottes, aber es glaubt an ihn als seinen Schöpfer und der Welt.

Anmerk. 4. Hier ist auch der Punkt, auf welchem zur Klarheit kommen muß, weshalb Diejenigen, welche uns an Gott verweisen, um zu erfahren, was das Gute sey, uns keinen Nutzen damit schaffen. Nicht von Gott her nämlich kommt das Ich zum Guten, sondern vom Guten kommt's zu Gott. Erst muß es die Idee des Guten in sich selbst erweckt, erst ihr die unbedingte Herrschaft über sich selbst eingeräumt, und dann noch das Bewußtseyn zweier ihrem Wesen nach verschiednen Welten in sich aufgenommen haben, ehe der Gedanke in ihm erwachen kann, der in persönlicher Anschauungsweise sich als Glaube an Gott gestalten wird; und dann noch ist es nur die ihm ureigene Idee des Guten, die es über der Welt herrschend denkt, und sie allein, die es im Gedanken Gottes gleichsam mit einem Körper überzieht, um sie als persönliche Wesenheit sich vorzustellen. So wenig also es den Gedanken Gottes eher hat als die Idee des Guten, so wenig kommt, indem es ihn faßt, etwas wesentlich Neues in sein Denken, also gewiß auch Nichts, was ihm die Idee erklären, das Wesen des Guten deutlich machen könne.

Anmerk. 5. So muß denn endlich auch das zugegeben werden, daß der so häufig vernommene Ausdruck: Idee Gottes, nach strengem Sprachgebrauch unrichtig ist. Ist die Idee eine mir ureigene Geistesanschauung, deren ich zwar bewußt werden, nicht aber sie in mir erzeugen kann, so giebt es eine Idee Gottes nicht. Denn der Gedanke Gottes ist nicht dem Ich ureigen, er ist eine That des Geistes, ihm nicht eher möglich, als bis das zweifache Weltbewußtseyn wach geworden ist, und ihm die Nothwendigkeit ihn zu denken empfindbar gemacht hat.

§. 14.

Durch die entscheidende That, mit welcher das sittliche Selbstbewußtseyn sich zum Glauben an Gott erhoben hat, ist nicht nur Das gewonnen, was es unmittelbar dabei bezweckte, ihm eine Bürgschaft zu verleihen, daß das Leben des Geistes sich nicht in sich selbst verschließen müsse, vielmehr auch aus sich selbst herausgehn, und in der Persönlichkeit sich offenbaren könne; sondern es ist auch das Denken an einem Wendepunkte angekommen, von welchem aus es eine eigenthümliche, der bisherigen gewissermaßen entgegengesetzte Bewegung zu vollziehen hat. Es ist ein gegenständliches (objectives) geworden, indem es unter dem Einflusse der Persönlichkeit sich in ein Weltbewußtseyn ausgestaltet hat, worin dann weiter für das Denken die Röthigung enthalten ist, ein Denken über die Welt zu werden. Aber dabei ist's nicht stehn geblieben; es ist vielmehr als Weltbewußtseyn ein theologisches geworden, indem es den Glauben an die heilige Weltordnung in sich aufgenommen, diesem aber unter Einfluß des Denkens die Gestalt des Glaubens an Gott den Geist, und unter Einfluß des Vorstellens die des Glaubens an Gott die persönliche Wesenheit gegeben hat. Endlich aber, in dem Glauben, daß die Idee des Guten das allherrschende Gesetz der Weltordnung, ist das enthalten, daß sie die Ursache dieser Ordnung, eben wiefern sie Ordnung ist; damit aber ist das objectiv und theologisch gewordne Denken an einem Punkte angekommen, der insofern als äußerster anzusehen ist, als über den Gedanken der Ursache, und zwar der Ursache alles Seyenden, nicht hinausgegangen werden kann; und zwar, bildlich auszudrücken, als der äußerste nach Rückwärts, so daß nur Eins von Zweien übrig bleibt, entweder stehn zu bleiben, oder diesen Punkt als Anfangspunkt zu denken, und von ihm aus eine Denkbewegung zu beginnen, der entgegengesetzt, welche bisher eingeschlagen wurde, daher auch theilweis an dieselben Punkte rührend, die bereits durchlaufen sind, aber fortzusetzen, bis der andre äußerste Punkt, der Endpunkt für das Denken, erreicht worden ist. Jenes, das Stehenbleiben, kann nicht geschehn, weil es dem Zwecke, für welchen die Denkthätigkeit unternommen worden, gerade entgegen wäre; also dieses, das Einschlagen der vorwärts schreitenden Bewegung. Nachdem also zuerst nur das aus einander zu legen war, was im Bewußtseyn des Ich unmittelbar gegenwärtig ist, und

seinen Begriff bestimmt, nachdem hierauf das zweifache Weltbewußtseyn, das natürliche und das persönlich geistige, ins Auge gefaßt, und das eine wie das andere bis auf den Gedanken zurückgeführt, über welchen kein Zurückgehn möglich, nimmt von diesem als dem Anfangspunkte aus das Denken eine vorwärts gehende Richtung an, es setzt, was für das sittliche Wesen Gegenstand des Glaubens, und als solcher ihm gewiß geworden ist, als das Gewisse und Unleugbare, mithin als ein solches hin, das nun auch Anderem, nicht so Gewissem, als Grundlage dienen könne, und erbaut nun darauf Alles, was sich darauf bauen läßt, oder besser, legt den Inhalt dieses theologischen Grundgedankens in solcher Weise aus einander, daß Alles, was darin enthalten, so wie es darin enthalten, zum Bewußtseyn kommt; was denn auch die Wirkung haben muß, daß Das, was bei der rückgängigen Bewegung als bloße Thatsache hingenommen wurde, nun bei der vorwärts schreitenden vom Standpunkte des Glaubens her in Empfang genommen, und als ein theologisches Glauben neu gewonnen wird. So wird von hier aus ein Denkgebäude aufgeführt, dessen eigentlicher Grundsatz zwar nicht unmittelbare, vielmehr nur mittelbare, abgeleitete Gewißheit hat, selbst aber von den Grundthatsachen des Selbstbewußtseyns, die unmittelbar gewiß sind, in der Weise getragen wird, daß, so lange diese feststehn, er nicht wanken kann, und hierdurch also die Geltung eines unmittelbar gewissen Satzes für sich in Anspruch nehmen kann. Der Gang muß dieser seyn, daß zuerst der Grundgedanke selbst nach seinem Inhalt einer näheren Beleuchtung unterworfen, dann aber aus ihm hergeleitet werde, was, ihn vorausgesetzt, als Thatsache des idealen Selbstbewußtseyns angenommen werden muß, und hierauf in der zweiten Abtheilung damit verglichen, was sich als Thatsache des wirklichen Bewußtseyns kund giebt. Wiefern aber sich gezeigt hat (§. 13), daß der Inhalt unsers theologischen Grundgedankens, wiefern er wirklich Glaube werden soll für die Person, sich in der reinen Form des Denkens nicht erhalten kann, vielmehr sich in das Gewand der Vorstellung einhüllen muß, und diese Form, wiefern für die Person nicht minder unentbehrlich, auch mit der des reinen Denkens gleich berechtigt ist, wird auch die Darstellung darauf beständig Rücksicht nehmen müssen, und zwar in der Weise, daß sie zuerst den reinen Inhalt des Begriffes auslegt, dann aber nachweist, wie derselbe

Inhalt sich für das Vorstellen des gläubigen Gemüths gestaltet, und dadurch lebendig wird. Nur die Beschränkung wird eintreten müssen, daß als Theil des Denkgebäudes nur Das aufgenommen, und nur aus Dem Neues abgeleitet werde, was eben sowohl dem reinen Denken als dem Vorstellen, nicht aber aus Dem, was etwa einzig und allein dem letztern angehört. Denn nur so läßt sich erwarten, daß, was aufgenommen worden, sich in jedem Denken, das aus dem allgemeinen Glauben sich entwickelt, wirklich finden werde.

§. 15.

Das Gesetz des Geistes, die Idee des Guten, ist das allbeherrschende Gesetz der Welt. Das ist der wesentliche Inhalt meines Glaubens, durch welchen mein Weltbewußtseyn ein theologisches Weltbewußtseyn wird, und dessen Auseinandersetzung jetzt die Aufgabe des Denkens ist. Im Begriffe des Gesetzes, und des beherrschenden Gesetzes, ist enthalten, daß ich die Welt, und zwar die Welt, wiefern sie eine Ordnung ist, als Wirkung denke; wo aber eine Wirkung, da ist eine Ursache; ich denke also eine Ursache der Weltordnung, an die ich glauben muß; und weil ich die Wirkung als seyend denken muß, die Wirkung aber nicht denken kann, ohne die Ursache mitzudenken, denke ich dieselbe wirklich mit, und habe sie, mir selbst vielleicht noch nicht bewußt, im nämlichen Augenblick gedacht, als ich zum Glauben an die Ordnung überging, und mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher ich die Ordnung denke, und eben so als seyend, wie ich an das Seyn der Ordnung glaube; ich glaube also an das Seyn einer Ursache der Ordnung, welche zu glauben mir für mein sittliches Seyn nothwendig ist. Die Ursache einer Wirkung ist als solche eine Kraft, ich glaube also an eine Kraft als Ursache der Weltordnung, an eine Kraft, welche die Welt beherrscht, und so beherrscht, daß ihr Gesetz die Idee des Guten, das Gesetz des Geistes ist. Das kann ich nicht denken, ohne mit zu denken, daß die Idee des Guten als das Gesetz der Welt, von ihr, der Kraft, wiefern sie Ursache der Ordnung, Weltursache ist, ausgehe, ausgehen aber kann nur Das aus ihr, was in ihr ist; ich glaube also eine Kraft, in welcher, wiefern sie Kraft, und Weltursache ist, die Idee des Guten ist, zu deren Wesen also das gehört, daß die Idee des

Guten in ihr ist. Eine Kraft aber, in welcher die Idee des Guten ist, denke ich als Geist, wiefern der Begriff des Geistes ja eben der ist, daß er die Kraft des Guten sey, die Kraft, welche die Idee des Guten schaut und will. Indem ich also die Weltordnung glaube, glaube ich ihre Ursache, und diese Ursache denke ich als Geist; diese Ursache der Weltordnung ist Gott, also glaube ich an Gott als Geist. Ich kann die Ordnung nicht glauben ohne ihre Ursache, ihre Ursache nur als Kraft, und diese nur als Geist: Gott ist Geist, die Ursache der Weltordnung ist Geist. Ich bilde mir nicht ein, hiermit eine große Entdeckung gemacht, einen tiefen Blick in Gottes Wesen hinein gethan zu haben; ich habe mir über Gottes Wesen Nichts gesagt, als daß er Kraft, und Kraft des Guten, und Ursache der Welt sey, nur weil ich die Kraft des Ich, welche die Idee des Guten in sich schaut und will, als ich mich selbst betrachtete, den Geist genannt, nenne ich die Weltursache, die Ursache des Guten in der Welt ist, Geist; und wie ich über den eignen Geist nichts weiter zu sagen weiß, so weiß ich auch über Gott nur dies, und kann nur dieses wissen. Aber freilich denke ich ihn schlechthin als Geist, nicht als persönlichen Geist, noch weniger als Person. Wiefern ich an ihn glaube, denke ich ihn als seyend, wiefern als seyend, als wesenhaft, meine Leugung hat also gewiß nicht den Sinn, daß er nicht sey, oder nicht wesenhaft sey, denn das wäre Widerspruch. Aber als persönlichen Geist denke ich meinen Geist, und mich selbst als Person, weil ich in mir, dem Ich, den Geist zwar finde in seinem Seyn, aber nicht im unbedingten Seyn, vielmehr behaftet mit der Schranke, daß sein Seyn nur durch Vermittelung der Seele zur Erscheinung kommen kann. Eine solche Beschränkung aber liegt nicht im Begriff des Geistes, sie scheint ihm vielmehr zu widersprechen; darum denke ich sie nur, wo eine Nöthigung mir obliegt, aber nicht, wo keine solche waltet. Hinsichtlich Gottes als des Geistes, welcher die Ursache der Welt ist, waltet keine solche Nothwendigkeit; also denke ich Gott nicht als Person, und nicht als persönlichen Geist, ich denke ihn schlechthin als Geist, Nichts als Geist, als reinen Geist.

Anmerk. 1. Daher sind wir nicht im Streit mit Solchen, welche zwar behaupten, daß Gott persönlich zu denken sey, die Persönlichkeit aber als reine Geistheit denken, denn das ist nur

Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, wobei wir zwar den unsrigen gerechtfertigt zu haben glauben (§. 7), aber doch auch Jedem den seinigen lassen können; wohl aber mit Solchen, welche Gott in einem Sinne Persönlichkeit beilegen, bei welcher er in menschlicher oder menschenähnlicher Beschränktheit vorzustellen ist. Dahin gehört der Anthropomorphismus Rothes, dessen „beseelte Leiblichkeit" Gottes wir zwar nicht für Körperlichkeit, vielmehr für Geist ansehen sollen (Eth. I, 73), aber offen bekennen müssen, daß es uns unmöglich falle, Leib für Geist zu halten und umgekehrt. Aber bekennen müssen wir, daß wir jeden Versuch, über das Wesen Gottes Mehr aussagen zu wollen, als oben darüber ausgesagt ist, als einen solchen ansehn, der unausweichlich zum Anthropomorphismus führe, wie denn auch die Erfahrung zeigt. Alle Darstellungen der sogenannten Eigenschaften Gottes geben den Beweis davon. Für die Vorstellung und das Gefühl lassen wir uns das Alles gern gefallen, brauchen's auch wohl selbst im Volksvortrag; aber von der Wissenschaft halten wir es fern, indem es diese nur verderben kann. So berührt uns denn auch das Alles nicht, was man als Einwendungen gegen die sogenannte Persönlichkeit Gottes aufgestellt hat; das Wesen daran ist dieses, daß man unsrer, also der beschränkten Persönlichkeit Merkmale entnommen, und auf einen ganz andern Begriff, den der göttlichen Persönlichkeit, die eben keine Persönlichkeit ist, übergetragen, und dadurch für den Beweis, daß Gott in seiner Unbedingtheit diese Beschränkungen nicht an sich tragen könne, leichtes Spiel gewonnen hat. Es wird nicht eher klares Denken geben, als bis man sich entschließen wird, einmal über die göttliche Wesenheit nicht weiter Untersuchung anzustellen, die doch zu Nichts führen kann, und sodann den Begriff der Persönlichkeit auf den Kreis einzuschränken, auf welchem allein er seine Stelle findet, auf das Menschenwesen.

Die Frage, ob Gott erkennbar sey, welche in allen Zeiten die Menschen soviel gemartert hat, und bald entschieden bejaht, bald eben so entschieden verneint worden ist, hat für ein Denken, das nichts Anderes will, als sich den Inhalt seines ethischen Glaubens aus einander legen, wenig Sinn. Wenn es sich um Erkenntniß Dessen handelt, was als die göttliche Wesenheit bezeichnet werden

mag, ist freilich nicht zu zweifeln, daß mit Nein zu antworten sey; denn wenn ich mir auch sage: Gott ist Geist, so sage ich mir eben nur, daß ich mir Gott als Kraft denke, als Kraft der Idee, als Kraft des Guten; aber so wenig ich mir über die Wesenheit des eignen Geistes je Mehr werde sagen können, als eben dies, so wenig kann ich's über Gott; und wenn ich die Merkmale der Persönlichkeit, das Selbstbewußtseyn und die Selbstbestimmung, auf Gott übertrage, so bin ich schon aus dem Begriff herausgetreten, und habe Das, was ich von mir als Person aussagen muß, auf die Wesenheit übergetragen, welche nicht Person ist, sondern Geist, bin also mitten drin im Anthropomorphismus, und werde bald im Anthropathismus angekommen seyn, aus welchem ich mir dann durch meine Verneinungen schlecht genug herauszuhelfen suchen muß. Bei dem Allen aber kommt kein Heil heraus, und darum hält mein Denken sich fern davon. Aber dem sittlich wollenden Ich geht durch diese Unerkennbarkeit des Wesens Gottes Nichts verloren, denn nicht die göttliche Wesenheit ist Das, worin sein Glaube beruht. Der Inhalt dieses Glaubens aber, wie das sittlich wollende Ich — allein von diesem kann die Rede seyn — denselben als ein ihm geistig Nothwendiges ergriffen hat, kann für das Denken nicht unerforschlich seyn; im Gegentheil, je sittlicher das Wollen — wir reden aber hier vom idealen Leben — desto lebendiger und klarer muß auch das Bewußtseyn davon seyn, und dies Bewußtseyn muß das Denken auch begrifflich aus einander legen, das im allgemeinen theologischen Grundgedanken Enthaltene daraus ableiten können; und das Ergebniß muß Erkenntniß seyn, Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Gott als Ursache und der Welt als Wirkung, also auch Dessen, was im Begriffe Gottes, wiefern er Ursache der Welt ist, liegt; und das ist die Erkenntniß Gottes, deren das sittlich wollende Ich bedarf, und zugleich die einzige, die es erlangen kann.

Nun, die Idee des Guten, das Gesetz des Geistes, ist eine einzige; sie ist eine und dieselbe Idee in all den Millionen, deren Idee sie ist; sie ist dieselbe auch als das Gesetz der Welt. Eben dies ist ja der Inhalt meines Glaubens: dieselbe Idee, deren ich mir bewußt bin als der meinigen, und die ich in all meinen Brüdern gegenwärtig denke, die sey nicht nur das subjective Gesetz meiner Freiheit,

sondern auch das objective Gesetz der Welt. Damit ist jede Mehrheit der Gesetze ausgeschlossen, denn eben um keine Mehrheit zu denken, hat das Ich den Schritt gethan, der es zum Glauben an Gott geführt. Dieses eine Gesetz als Gesetz und herrschendes Gesetz gedacht, führt rückwärts auf die Kraft, von der es ausgeht, und diese Kraft als Kraft der Idee steht unter dem Begriff des Geistes. Diese Kraft nun stellt sich dem Denken schlechthin als eine dar, denn nicht nur fehlt es an jedem Grunde, sie mehrheitlich aufzufassen, und wofür kein Grund, das setzt das Denken nicht, sondern die einheitliche Auffassung ist deshalb nothwendig, weil eine Wirkung nur von einer Kraft ausgehen kann, Verschiedenheit der Kraft Verschiedenheit der Wirkung nach sich ziehen müßte, also eine Mehrheit der Gesetze, die abgewiesen werden muß. Insofern ist der Glaube an Gott nothwendig Glaube an einen Gott. Wenn aber dieser Glaube sich in die Form eines Glaubens an göttliche Persönlichkeit einkleidet, da stellt sich die Sache so: Eine Nöthigung, diese Wesenheit mehrheitlich aufzufassen, fehlt durchaus, denn die eine Kraft erfordert nur ein Kraftsubject; es bedarf nur eines Gottes, um ein Subject zu haben für das allbeherrschende Gesetz der Welt. Aber wie die eine Idee, welche dies Gesetz ist, in Millionen von Wesenheiten zugleich seyn kann und ist, ohne ihre Einheit zu verlieren, da sie in ihnen allen dieselbe ist, so muß sie auch als objectives Gesetz in mehr als einem Subject, und in ihnen allen dieselbe Idee, und herrschende Idee seyn können, und es zeigt sich keine Nothwendigkeit, nur einen Gott zu denken. Aber freilich auch, halten wir nur fest, daß wir von Gott nichts wissen als das Eine, daß er die Kraft ist, durch welche die Idee des Guten allbeherrschendes Gesetz der Welt wird, so erkennen wir doch auch, daß für das Denken tausend göttliche Subjecte doch nur ein Gott wären dem Begriffe nach, dem Einzigen, was das Denken von ihm haben und fassen kann, also auch tausend Götter glaubend, das glaubende Ich doch nur den einen hätte. Und insofern setzt der Glaube kühnlich einen Gott.

Anmerk. 2. Von Alters her hat man sich viel bemüht, um die Einheit des göttlichen Wesens zu beweisen, d. h. die Nothwendigkeit darzuthun, daß, wer eine göttliche Wesenheit denke, sie als eine denke, und jede Vorstellung einer Mehrheit von seinem Denken ausgeschlossen halte. Aber die Dogmengeschichte kann

bezeugen, daß die Beweise alle Zeit schlecht ausgefallen sind, und mindestens Nichts bewiesen haben. Daher denn auch einzelne Theologen, wie Bretschneider (Dogm. §. 50) und Schleiermacher (Glaubensl. §. 56, 2), die Unmöglichkeit des Beweises offen eingestanden haben. Andere haben wohl gemeint, aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens die Unmöglichkeit beweisen zu können, es mehrheitlich zu denken; aber erstlich sind die Begriffe: vollkommenstes Wesen, und: Gott, noch keinesweges deckende Begriffe, und sodann ist es bloße Willkür, zu behaupten, es könne das vollkommenste Wesen nur eines seyn, eine Willkür, die sich sofort zu Tage giebt, wenn wir den Superlativ, der nur der Vergleichung angehört, mit dem Positiv vertauschen, den allein der Begriff der Vollkommenheit gestattet; denn weshalb nur ein Wesen ein vollkommnes Wesen, nur ein Geist ein vollkommner Geist seyn könne, ist schlechthin nicht abzusehn. — Aber das gläubige Gemüth verliert auch Nichts bei dieser Unbeweisbarkeit, denn was ihm unentbehrlich ist, das hat es schon in seinem Glauben an die Einheit des Gesetzes, und in welchem Gemüthe nur dieser Glaube wirklich und lebendig ist, das setzt auch in seinem Denken und Vorstellen nur einen Gott, weil ja doch, wie viele es auch setzen möchte, sie alle im Begriff nur Einer wären, also von ihm nicht unterschieden werden könnten.

Was dem sittlich wollenden Gemüthe unentbehrlich, und darum der wesentliche Inhalt seines Glaubens ist, das ist die Ordnung in der Welt, die Ordnung nämlich, vermöge welcher die zwei Reiche, das Reich der Natur und das der Freiheit, eine Welt sind durch die Einheit des Gesetzes, welches die Idee des Guten ist. Und wenn das Gemüth diese Ordnung hat, so fragt es nach weiter Nichts, Alles aber, was Bedingung dieser Ordnung ist, das setzt es mit sittlicher Nothwendigkeit. Daher hat es, streng genommen, genug, wenn es an Gott den Regierer der Welt nach der Idee des Guten glaubt, d. h. an die Kraft, welche nach der von ihr ausgehenden Idee die Ordnung in der Welt erzeugt, an welche es glauben muß, oder an den Urheber der Welt als Ordnung oder in ihrem Geordnetseyn. Um aber dies zu glauben, stellt sich ihm als Bedingung dies dar, daß es ihn glaube als Urheber der Welt in ihrem Seyn, d. h. als Schöpfer der

Welt. Denn 1. die Entwickelung des natürlichen Weltbewußtseyns führt auf eine Ursache für das Reich der Nothwendigkeit, nicht nur in Bezug auf dessen Ordnung, sondern auch auf dessen Seyn; und das zum Wesen des Gottesglaubens gelangende Gemüth nimmt diesen Begriff in seinen Glauben auf, weil es nicht denken kann, daß die Ursache des Naturreichs entweder neben oder über der Weltursache stehe; so daß nur übrig bleibt, daß die Naturursache als solche unter dieser stehe; darin aber ist enthalten, daß auch für das Seyn der Natur oder Körperwelt die allgemeine Weltursache oder Gott die höchste Ursache in sich enthalte. Für das Reich der Freiheit oder die Geisterwelt tritt nun zwar jene Forderung nicht in gleicher Art hervor, weil es ein Bewußtseyn derselben für das Gemüth nur giebt, wiefern sie eine Welt der Freiheit, also der Kraft und Selbstbestimmung ist, hierin aber über das Seyn der Geisterwelt oder der Geister Nichts gegeben ist. Nachdem aber für die eine Hälfte die oberste Ursache des Seyns in Gott gefunden, führt das Bedürfniß der Einheit das Denken sofort dahin, sie auch für die andere eben da zu suchen. 2. Eins von Zweien ist nur möglich: die Ursache des Seyns der Welt ist entweder dieselbe ihrem Wesen nach mit der der Ordnung in der Welt, oder sie ist eine andere für jenes als für diese. Ist sie eine andere, so ist der Gedanke des Seyns der Welt entweder derselbe mit dem der Ordnung, oder er ist ein anderer. Ist er derselbe, so ist für das Denken keine Möglichkeit mehr, die Ursache der Ordnung von der des Seyns zu unterscheiden, denn das Einzige, was es fassen kann, ist der Gedanke; die Verschiedenheit der beiden Ursachen verschwindet also für das Denken, und die Einheit kehrt zurück. Ist der Gedanke der Ordnung ein anderer als der des Seyns, so heben sie einander ganz oder theilweis auf, und es entsteht ein Kampf der beiden Kräfte, aus welchem nur dadurch eine Ordnung hervorgehn kann, daß die eine von der andern überwunden wird. Das Gemüth aber, das die Ordnung glaubt, muß den Sieg als schon entschieden, und zwar so entschieden denken, daß die Ordnung daraus hervorgegangen ist. Damit aber schwindet abermals die andere Ursache dem gläubigen Denken aus den Augen, und bleibt nur die eine, ordnende, zurück. Von einem Kampfe aber, der vor dem Eintreten der Ordnung hergegangen, von einem

Sobald man mehr will, geht das Verirren an. Man kann es nur dadurch gewinnen, daß man erstlich in Verneinungen übergeht, mit denen man doch in der That nicht weiter kommt, und sodann das Einzele untersucht, auf welches der Begriff der Allmacht sich beziehen lasse. Das aber kann nun wieder nur so geschehen, daß man Gott persönlich, d. h. menschenähnlich vorstellt, und mit dem einzigen Maße mißt, das man besitzt, dem Maße menschlicher Beschränktheit. Die Scholastik hat gezeigt, wohin das führe, und noch heute, so viel auch schon des alten Ballästs ausgeworfen, so wenig sind wir schon ganz frei davon.

Das Alles aber, was das gläubige Denken von Gott aussagt, sagt es nicht darum von ihm aus, weil es für seinen Glauben als solchen dessen zu bedürfen, oder eine tiefere Erkenntniß des göttlichen Wesens dadurch zu gewinnen meint; im Gegentheil, sein Glaube ruht auf einem Grunde ganz andrer Art, und eine Erkenntniß des göttlichen Wesens sucht es so wenig, als bei einiger Kenntniß seiner Schranke es sie zu erlangen hofft. Nur weil es sich die objective Wahrheit seines Glaubens, d. h. seines Inhalts, vollkommen zu sichern strebt, denkt es zu diesem Inhalt alles Das hinzu, wodurch es seinen Zweck erreichen kann. Der Inhalt seines Glaubens ist die heilige Weltordnung, oder die Welt, regiert nach einem heiligen Gesetz, nach der Idee des Guten selbst. Den hat es erst dann gewiß, wenn es die Kraft, durch die die Welt und ihre Ordnung ist, als schlechthin seyend denkt, und schlechthin als Kraft, d. h. als ewig und allgegenwärtig und allmächtig. Und darum denkt es sie so. Aber worauf's ihm ankommt, und was der Glaube als Glaube faßt, d. h. mit geistiger Nothwendigkeit ergreift, das ist nicht die Ewigkeit und nicht die Unbedingtheit, es ist allein die *heilige* Weltordnung, also dieses, daß das alleinige und allherrschende Gesetz der Welt die Idee des Guten sey. Denn dieses ist das einzige, was für das Ich auf seiner ethischen Grundlage unbedingte Gewißheit hat, und unter keiner Bedingung von ihm aufgegeben werden kann. Davon aber ist die Folge, erstlich, daß es Nichts von Gott aussagen kann, wodurch die Heiligkeit der Ordnung aufgehoben werde, vielmehr bei Allem, was es aussagt, den stillen Vorbehalt macht, es dürfe nie in einem solchen Sinn verstanden werden, bei welchem das Wesen

einer heiligen Ordnung nicht bestehen könne; zweitens aber, daß es Gott nur als den heiligen, d. h. den schlechthin guten denken kann. Denn eine heilige Ordnung kann nur einen heiligen Urheber haben. Nun denkt es Gott als Geist, also denkt es ihn als heiligen Geist; das Wesen des Geistes ist, daß er Kraft des Guten sey, das gläubige Denken denkt Gott schlechthin als Kraft des Guten, also schlechthin als Geist, als unbedingten Geist, d. h. es denkt in Gott die Idee des Guten schlechthin seyend, und dieselbe von Gott schlechthin ausgehend, oder, schon etwas anthropomorphisch ausgedrückt, Gott die Idee schlechthin schauend und schlechthin wollend.

Anmerk. 6. Bekanntlich ist es eine alte Sitte, Das, was bisher über Gott ausgesagt worden, und noch viel Anderes mehr, unter den Begriff der Eigenschaften Gottes zu befassen, und in einem besonderen Abschnitte der allgemeinen Gotteslehre zu behandeln. Aber es dürfte Zeit seyn, und ist zum Theil bereits begonnen worden, von diesem Verfahren abzugehen. Denn erstlich der Begriff der göttlichen Eigenschaft selbst, und dessen Behandlung überhaupt, ist nichts weniger als anstoßfrei. Es werde hier das ganz verschwiegen, daß man sich nicht einmal darüber zu einigen vermag, was man als Eigenschaft zu denken, und was man dem Begriffe unterzuordnen habe oder nicht; aber das ist zu bemerken, daß man auf ganz falschem Wege zu den göttlichen Eigenschaften zu kommen sucht. Man setzt den Begriff von einem Wesen, das man im Allgemeinen als vollkommenen Geist und Urheber der Welt bestimmt, und müht sich nun damit ab, aus diesem Begriffe die Eigenschaften heraus zu lesen, welche er als solcher haben müsse, während doch die Eigenschaften Gottes nichts sind als der Wiederschein des geistigen Weltbewußtseyns im Begriffe des Urhebers der Welt. Der eigentliche Gang ist dieser: mein persönlich geistiges Bewußtseyn, auf die Welt gerichtet, fordert eine solche Ordnung in derselben, deren Gesetz die Idee des Guten sey, mein Denken aber für das Gesetz einen Gesetzgeber, für die Ordnung einen Ordner, kurz für die Wirkung eine Ursache, und das ist Gott. Nach dem Gesetze nun, was in der Wirkung enthalten sey, das müsse vorher in der Ursache enthalten seyn, giebt jede Bestimmung, welche sich im Durchdenken der Weltordnung als ihrem

Begriffe wesentlich zu erkennen giebt, eine ihr entsprechende Bestimmung rückwärts im Begriffe Gottes; und je vollständiger daher das Weltbewußtseyn sich entwickelt, desto entwickelter muß der Begriff Gottes werden, so daß der volle Gottesbegriff erst dann gewonnen ist, wenn das Weltbewußtseyn zur vollständigen Entwickelung gediehen, also streng genommen nicht eher, als bis das Gebäude des theologischen Denkens ganz vollendet ist. Hierin aber offenbart sich zweitens, daß die bisherige Behandlungsart an großem Mangel leidet. Nämlich a) weil sie vom Begriffe Gottes ausgeht, und diesen von vorn herein als fertig hinstellt, erlaubt sie sich, die sämmtlichen Eigenschaften Gottes auf einem Punkte zusammen zu behandeln, was recht übersichtlich scheint, aber den großen Nachtheil mit sich führt, daß mehrere darunter auf einem Punkte erscheinen, wo das Bedürfniß, sie zu setzen, noch nicht zum Bewußtseyn kommen kann, und daß bei ihrer Behandlung Verhältnisse zur Sprache kommen müssen, von denen auf diesem Punkte das wissenschaftlich vorschreitende Denken noch keine Ahnung haben kann, was auf die Behandlung und auf ihr Verständniß nur nachtheilig wirken kann. b) Die herrschende Behandlungsart ist nicht möglich, ohne in groben Anthropomorphismus und Anthropopathismus zu verfallen. Vom fertigen Begriff soll ausgegangen werden; den kann man nicht haben ohne die Setzung einer göttlichen Wesenheit, und diese nicht ohne die Form der Persönlichkeit, wenn man Eigenschaften gewinnen will; denn der Begriff des Geistes als solcher bietet keine, höchstens Verneinungen dar. So bleibt nichts übrig, als ein menschenähnliches Wesen, das durch den Weg der Eminenz mit allen Vorzügen eines solchen, nur im höchsten Grade, bekleidet, durch den der Verneinung von Allem, was gar zu unvollkommen und menschlich scheint, entkleidet, und durch den der Ursächlichkeit wieder mit Allem ausgestattet wird, was einem großen Baumeister und Herrscher zu geziemen scheint. Und was man so gewann, das war am Ende doch nur ein Mensch, nicht selten sogar ein ziemlich kleiner, ja erbärmlicher.

Anmerk. 7. Von den göttlichen Eigenschaften, welche aufgeführt zu werden pflegen, sind einige nichts als Verneinungen, und als solche keine wirklichen Eigenschaften, z. B. die Unkörperlichkeit, die Unendlichkeit, die Unermeßlichkeit, andere auch ohne

dies Begriffe, die keine Eigenschaft hinstellen, z. B. die Unbegreiflichkeit, die Seligkeit, die Erhabenheit, und auch der Wille ist keine Eigenschaft; noch andere kommen hier viel zu früh, aber nicht nur hier, sondern auch in den Dogmatiken, da sie sich auf Verhältnisse beziehn, die in der allgemeinen Gotteslehre noch nicht begriffen werden können; so die Güte, die Gerechtigkeit und die Gnade, die Wahrhaftigkeit und die Treue; endlich solche, die nur in der persönlichen Vorstellung eine Stelle finden, namentlich die Allwissenheit und die Weisheit. Von diesen hat besonders die Allwissenheit der theologischen Grübelei viel zu schaffen gemacht, einerseits um zu bestimmen, was Gott wissen könne, und was nicht, andrerseits, weil man Sorge hatte, es möchte die menschliche Freiheit durch das göttliche Vorherwissen geschmälert oder aufgehoben werden. Jene Untersuchung führte zu mancherlei Spitzfindigkeiten, ja zum Theil Verkehrtheiten, diese kommt da, wo sie vorgenommen wird, viel zu früh. Man hat gemeint die Wissenschaft zu fördern durch dergleichen Grübeleien, aber die Wissenschaft wird nicht gefördert, wenn der Verstand sich über Dinge wirft, von denen weder Wissen noch Erkennen möglich ist. Der Glaube fordert eine solche Weltbeherrschung, bei welcher die Idee des Guten allenthalben Wirklichkeit gewinne, also auch einen solchen Weltbeherrscher, von welchem diese Weltbeherrschung ausgehn könne; also in Gott eine Geisteskraft, durch welche er Urheber einer solchen sey, diese aber näher, und bis ins Einzele und Kleinste zu bestimmen begehrt der Glaube nicht, und würde der Verstand nicht leisten können. Jenem genügt an seinem allgemeinen Inhalt, diesem gebricht's an jeder Grundlage, und das Fehlende durch das Vorstellen auszufüllen ist nicht seine Sache. — Wären wir genöthigt, uns über die göttliche Allwissenheit auszusprechen, so würden wir, nicht ohne vorgängige ausdrückliche Erklärung, daß wir uns in Ausdrucksformen bewegen müßten, von denen keine für Gott geeignet sey, uns so erklären: der eine, ewige Weltgedanke Gottes umfasse das All der Welt nicht nur als Ganzes, sondern auch in allen seinen Einzeltheilen, nicht nur wie es in einem Augenblicke des Seyns der Welt, sondern wie es in der ganzen Dauer desselben sich vermöge der göttlichen Ursächlichkeit aus ihm abwickeln soll, und daher auch ab-

Anmerk. 4. Mit Recht ist gesagt worden, die Unveränderlichkeit sey keine besondere Eigenschaft des Wesens Gottes. Denn sie ist nichts Anderes als eine Form, mit welcher das beschränkte Denken sich den Begriff der Ewigkeit, den es in bejahender Weise zu erschöpfen, ja zu fassen nicht vermag, zu erklären sucht. In der Vorstellung der Menschheit aber, auch der christlichen, hat Gott immer als veränderlich gegolten, wie ganz natürlich, wenn man ihn als Menschen vorstellte, und sein Verhältniß zu der Welt aus menschlichen Verhältnissen und für menschliche Bedürfnisse auslegen wollte; nur eingestanden hat man sich's in früheren Zeiten nicht. Das ist der Neuzeit aufgespart geblieben, die sich wirklich nicht gescheut hat, Gott veränderlich zu denken, und die Ursache der Veränderung nicht nur in ihm selbst, sondern sogar außerhalb seiner, in der Welt zu suchen, und daher sogar von „Affektionen" zu reden, „welche Gott von der Zuständlichkeit der Welt empfängt". S. Fischer, Einleitung in die Dogmatik S. 45 f. Rothe Ethik I., 109.

Aber nicht allein in seinem Seyn als solchem, auch in seinem Seyn als Ursache der Welt ist Gott, weil er die höchste Ursache ist, von jeder andern Ursache unabhängig. Er ist schlechthin Ursache, unbedingte Ursache der Welt; es ist also weder außerhalb der Welt eine Ursache neben Gott und über Gott, die ihn in seiner Ursächlichkeit bestimme, noch in der Welt eine solche, die ihn hindere, oder auf sein Verhältniß zu ihr irgend welchen Einfluß äußern könne. Die logische Nothwendigkeit, dies zu setzen, liegt im Begriff der obersten Ursache, die ethische für den Glauben aber darin, daß nur so die Zuversicht bestehen kann, daß die Welt schlechthin die Ordnung sey, die ihm zu setzen unentbehrlich ist, die von der Idee des Guten beherrschte Ordnung. Denn jede fremde Ursächlichkeit müßte gedacht werden als eine Wirkung zeugend, weil sie sonst nicht Ursache, nur etwa der Ansatz zu einer solchen, aber durch die höchste Ursache überwunden wäre; diese Wirkung aber müßte der Wirkung Gottes irgend wie entgegengesetzt seyn, damit aber ginge die Zuversicht des Glaubens unter, ich könnte niemals versichert seyn, daß die Ordnung, die ich schaute, die Wirkung Gottes, und nicht ganz oder theilweise die der andern außer- oder innerweltlichen Ursache wäre. Gott ist die

unbedingte Ursache der Welt und ihrer Ordnung. Darin aber ist Mehreres enthalten. Die Unbedingtheit ist zu denken erstlich in Hinsicht des Raumes. Der Begriff der Welt, hervorgegangen aus der Vorstellung des Raumes, welchen die vorstellende Seelenthätigkeit durch Vermittelung der Sinneneindrücke unablässig mit vorgestellten Dingen füllt, und über welchen dieselbe Thätigkeit auch die Geisterwelt ausbreitet, sobald von ihr die Vorstellung in die Seele eingegangen ist, ist mit dem des Raumes so verwachsen, daß, wie sehr auch dieser sich ausdehne, die Welt doch niemals anders als ein im Raume Ausgedehntes vorzustellen möglich wird. Ist aber das Gesetz der Welt Gesetz im strengsten Sinne, beherrschendes, und zwar allbeherrschendes Gesetz, wie das der Glaube setzen muß, so muß ich mir die Macht desselben über das Ganze der Welt, also über alle Theile der Welt ausgedehnt, also, da ich die Welt selbst im Raume denken muß, auch über den ganzen Raum, worin sie sich befindet, ausgebreitet denken, und keinen Raum als einen solchen, über welchen das Gesetz sich nicht ausbreite, oder nicht ausbreiten könne, sey es durch einen Mangel im Gesetze selbst, oder durch einen Widerstand im Raume. Soll aber das Gesetz auf jedem Punkte walten, so muß die Kraft, von der es ausgeht, ebenfalls auf jedem Punkte wirksam seyn, um dem Gesetze Geltung zu verschaffen; diese Kraft ist Gott, also ist Gott zu denken als allenthalben wirksam, als den ganzen Raum mit seiner Wirksamkeit umfassend, als allgegenwärtig wirksam. Wir denken eine allgegenwärtige, das Ganze der Welt, wiefern es räumlich ist, umfassende Wirksamkeit der Gotteskraft. Wie sie das seyn könne, ist nicht unsere Sache zu bestimmen, indem es dazu uns an jeder Unterlage fehlen würde; noch viel weniger aber, wie das göttliche Wesen eine allgegenwärtige Wirksamkeit ausüben möge, ohne selbst an jedem Punkte der Welt zu seyn, oder an jedem Punkte seyn, ohne doch weder die Welt selbst noch eine räumlich ausgedehnte Kraft zu seyn. Alle solche Fragen haben es mit der göttlichen Wesenheit zu thun, von welcher uns jedes Wissen fehlt, jede Vorstellung aber eben so unberechtigt ist, als abenteuerlich ausfallen muß.*)

*) Die Bestimmung des Begriffes der Allgegenwart hat für das Bedürfniß

Die Unbedingtheit Gottes ist ferner zu denken in Hinsicht der Zeit. Damit soll nicht gesagt seyn, daß für Gott die Zeit nicht sey, kein Früher und kein Später, kein Werden und kein Vergehn, überhaupt keine Aufeinanderfolge des Seyns und Nichtseyns; denn erstlich maßen wir uns nicht an, wissen zu wollen, was für Gott sey, was nicht, da wir uns nicht anmaßen, von Gott als Wesenheit irgend Etwas zu wissen; sodann aber können wir nicht denken, daß das für ihn nicht sey, wovon wir ihn als den Urheber denken. Nun aber denken wir ihn als den Urheber alles Früher- und Späterseyns, alles Werdens und Vergehens u. s. w., damit also denken wir das Alles eben sowohl für ihn seyend, als es durch ihn ist. So soll auch nicht gesagt seyn, daß das Seyn und Werden in der Welt für Gott nicht unter den Begriff oder unter die Vorstellung des Früheren und Späteren, des Vergangenen und des Gegenwärtigen und des Zukünftigen falle, denn erstlich sind wir überhaupt himmelweit entfernt, Seelenthätigkeiten von Gott auszusagen, oder wissen zu wollen, wie Gott als Geist (und nicht als Seele) irgend Etwas anschaue, da wir nicht einmal von unserm eignen Geist darüber Etwas auszusagen wissen; sodann aber, wenn wir

des Glaubens nur die einzige Wichtigkeit, daß das Ich sich keinen Gott aufreden oder aufreden lassen darf, von dessen Wirksamkeit irgend ein Theil der Welt ausgeschlossen sey; sobald es daher das Eine sich gesichert hat, kümmert es sich nicht mehr darum. Ja noch mehr, auch in keinem theologischen Lehrgebäude würde ein Steinchen verrückt oder herausgeworfen, wenn auch diese Begriffsbestimmung gänzlich fehlte. Darum kann ich die Lösung der Frage, was eigentlich die Allgegenwart, und welches das Verhältniß des Wesens Gottes zum Raume, für so wichtig nicht ansehen, als sie Andern erschienen ist, am wenigsten aber, bei meiner gänzlichen Entfremdung von Dem, was man als Wesensspeculation zu bezeichnen pflegt, den mindesten Reiz empfinden, an dieser Lösung mitzuarbeiten. Und was bisher auf diesem Gebiete dargeboten, vermag nicht die Entfremdung in Befreundung umzuwandeln, weder die bloß verneinende Bestimmung der göttlichen Raumlosigkeit, noch die bejahende der neuen Theologen, welche die Allgegenwart darein setzen, „daß der Raum, oder vielmehr die Welt nach ihrem räumlichen Seyn, absolut durch Gott gesetzt sey" (Bruch, göttl. Eigensch. S. 173. Vergl. Wegscheider Instit. p. 272. Schleierm. Glaubensl. 1, 300. Hase Dogmat. S. 130); denn dabei gilt wieder, was oben hinsichtlich der Ewigkeit und der Zeit zu bemerken war, daß allerdings Gott als der Schöpfer der Körperwelt den Raum, welcher durch ihr Seyn als Körperwelt bedingt ist, geschaffen, dies aber mit seiner Allgegenwart nichts gemein habe.

uns auch wirklich einmal in solchen Anthropopathismus hineinbegeben wollten, würden wir doch sofort behaupten müssen, daß er das Frühere als Früheres wolle und das Spätere als Späteres u. s. w.; Wollen aber ist nicht ohne Denken; also denke er es auch, wie er es wolle. Sondern Das ist's einzig, was gesagt seyn soll, daß die Zeit nicht eine Schranke für Gott sey, also nie ein Augenblick, in dem er nicht Gott, nicht Urheber der Ordnung sey, welche der Glaube glaubt, vielmehr in jedem Augenblicke, wenn man so sagen darf, der ganzen unendlichen Ewigkeit Gott Gott und Urheber der Ordnung sey, so daß das glaubende Ich in jedem Augenblicke sich in seiner Ordnung, und diese Ordnung selbst in ganzer Fülle des Begriffs bestehend wissen dürfe. — Die göttliche Unbedingtheit ist endlich auch zu denken hinsichtlich seines ursächlichen Verhältnisses zu der Welt. Damit soll nur das gesagt seyn, daß Gott schlechthin als Ursache zu denken sey in seinem Verhältnisse zur Welt, also nicht als Ursache in der einen und Nichtursache in der andern Hinsicht, auch nicht als unvollständige Ursache, so *daß seine Ursächlichkeit* nicht ausreiche, um den Begriff der Welt als Ordnung nach seinem Umfang zu erfüllen; auch nicht als abhängig von irgend einer Ursache, weder in der Welt noch außerhalb der Welt, die ihn Ursache zu seyn nöthige von Etwas, was im Begriffe der Weltordnung nicht enthalten, oder Ursache zu seyn hindere von Etwas, was darin enthalten sey; also in bejahter Weise, daß Gott Ursache der Ordnung sey nach der ganzen Fülle des Begriffs, Ursache, Alles umfassend, und für Alles ausreichend, was im Begriff enthalten ist, allumfassend und allmächtig, ja vielmehr allein mächtig wirksam als Schöpfer und Regierer der Welt. Das Bedürfniß dieses Denkens ist wieder in dem allgemeinen Bedürfnisse enthalten, die Ordnung als eine wirkliche zu setzen, als deren Urheber der Glaube Gott zu denken hat. Denn nur von einer allmächtigen Kraft kann ich erwarten, daß unter allen Umständen sie Das leiste, was ich als ihre Leistung denken soll.

Anmerk. 5. Auch hinsichtlich der Allmacht Gottes hat es an Verirrungen nicht gefehlt, welche zuletzt alle in dem Einen ihre Wurzel haben, daß man viel darüber sagen wollte, während doch vollständig Alles gesagt ist, wenn ich sage: Gott ist Ursache der Welt, und den Begriff der Ursache in seiner ganzen Schärfe denke.

Sobald man mehr will, geht das Verirren an. Man kann es nur dadurch gewinnen, daß man erstlich in Verneinungen übergeht, mit denen man doch in der That nicht weiter kommt, und sodann das Einzele untersucht, auf welches der Begriff der Allmacht sich beziehen lasse. Das aber kann nun wieder nur so geschehen, daß man Gott persönlich, d. h. menschenähnlich vorstellt, und mit dem einzigen Maße mißt, das man besitzt, dem Maße menschlicher Beschränktheit. Die Scholastik hat gezeigt, wohin das führe, und noch heute, so viel auch schon des alten Ballasts ausgeworfen, so wenig sind wir schon ganz frei davon.

Das Alles aber, was das gläubige Denken von Gott aussagt, sagt es nicht darum von ihm aus, weil es für seinen Glauben als solchen dessen zu bedürfen, oder eine tiefere Erkenntniß des göttlichen Wesens dadurch zu gewinnen meint; im Gegentheil, sein Glaube ruht auf einem Grunde ganz andrer Art, und eine Erkenntniß des göttlichen Wesens sucht es so wenig, als bei einiger Kenntniß seiner Schranke es sie zu erlangen hofft. Nur weil es sich die objective Wahrheit seines Glaubens, d. h. seines Inhalts, vollkommen zu sichern strebt, denkt es zu diesem Inhalt alles Das hinzu, wodurch es seinen Zweck erreichen kann. Der Inhalt seines Glaubens ist die heilige Weltordnung, oder die Welt, regiert nach einem heiligen Gesetz, nach der Idee des Guten selbst. Den hat es erst dann gewiß, wenn es die Kraft, durch die die Welt und ihre Ordnung ist, als schlechthin seyend denkt, und schlechthin als Kraft, d. h. als ewig und allgegenwärtig und allmächtig. Und darum denkt es sie so. Aber worauf's ihm ankommt, und was der Glaube als Glaube faßt, d. h. mit geistiger Nothwendigkeit ergreift, das ist nicht die Ewigkeit und nicht die Unbedingtheit, es ist allein die heilige Weltordnung, also dieses, daß das alleinige und allherrschende Gesetz der Welt die Idee des Guten sey. Denn dieses ist das einzige, was für das Ich auf seiner ethischen Grundlage unbedingte Gewißheit hat, und unter keiner Bedingung von ihm aufgegeben werden kann. Davon aber ist die Folge, erstlich, daß es Nichts von Gott aussagen kann, wodurch die Heiligkeit der Ordnung aufgehoben werde, vielmehr bei Allem, was es aussagt, den stillen Vorbehalt macht, es dürfe nie in einem solchen Sinn verstanden werden, bei welchem das Wesen

dies Begriffe, die keine Eigenschaft hinstellen, z. B. die Unbegreiflichkeit, die Seligkeit, die Erhabenheit, und auch der Wille ist keine Eigenschaft; noch andere kommen hier viel zu früh, aber nicht nur hier, sondern auch in den Dogmatiken, da sie sich auf Verhältnisse beziehn, die in der allgemeinen Gotteslehre noch nicht begriffen werden können; so die Güte, die Gerechtigkeit und die Gnade, die Wahrhaftigkeit und die Treue; endlich solche, die nur in der persönlichen Vorstellung eine Stelle finden, namentlich die Allwissenheit und die Weisheit. Von diesen hat besonders die Allwissenheit der theologischen Grübelei viel zu schaffen gemacht, einerseits um zu bestimmen, was Gott wissen könne, und was nicht, andrerseits, weil man Sorge hatte, es möchte die menschliche Freiheit durch das göttliche Vorherwissen geschmälert oder aufgehoben werden. Jene Untersuchung führte zu mancherlei Spitzfindigkeiten, ja zum Theil Verkehrtheiten, diese kommt da, wo sie vorgenommen wird, viel zu früh. Man hat gemeint die Wissenschaft zu fördern durch dergleichen Grübeleien, aber die Wissenschaft wird nicht gefördert, wenn der Verstand sich über Dinge wirft, von denen weder Wissen noch Erkennen möglich ist. Der Glaube fordert eine solche Weltbeherrschung, bei welcher die Idee des Guten allenthalben Wirklichkeit gewinne, also auch einen solchen Weltbeherrscher, von welchem diese Weltbeherrschung ausgehn könne; also in Gott eine Geisteskraft, durch welche er Urheber einer solchen sey, diese aber näher, und bis ins Einzele und Kleinste zu bestimmen begehrt der Glaube nicht, und würde der Verstand nicht leisten können. Jenem genügt an seinem allgemeinen Inhalt, diesem gebricht's an jeder Grundlage, und das Fehlende durch das Vorstellen auszufüllen ist nicht seine Sache. — Wären wir genöthigt, uns über die göttliche Allwissenheit auszusprechen, so würden wir, nicht ohne vorgängige ausdrückliche Erklärung, daß wir uns in Ausdrucksformen bewegen müßten, von denen keine für Gott geeignet sey, uns so erklären: der eine, ewige Weltgedanke Gottes umfasse das All der Welt nicht nur als Ganzes, sondern auch in allen seinen Einzeltheilen, nicht nur wie es in einem Augenblicke des Seyns der Welt, sondern wie es in der ganzen Dauer desselben sich vermöge der göttlichen Ursächlichkeit aus ihm abwickeln soll, und daher auch ab-

Begriffe wesentlich zu erkennen giebt, eine ihr entsprechende Bestimmung rückwärts im Begriffe Gottes; und je vollständiger daher das Weltbewußtseyn sich entwickelt, desto entwickelter muß der Begriff Gottes werden, so daß der volle Gottesbegriff erst dann gewonnen ist, wenn das Weltbewußtseyn zur vollständigen Entwickelung gediehen, also streng genommen nicht eher, als bis das Gebäude des theologischen Denkens ganz vollendet ist. Hierin aber offenbart sich zweitens, daß die bisherige Behandlungsart an großem Mangel leidet. Nämlich a) weil sie vom Begriffe Gottes ausgeht, und diesen von vorn herein als fertig hinstellt, erlaubt sie sich, die sämmtlichen Eigenschaften Gottes auf einem Punkte zusammen zu behandeln, was recht übersichtlich scheint, aber den großen Nachtheil mit sich führt, daß mehrere darunter auf einem Punkte erscheinen, wo das Bedürfniß, sie zu setzen, noch nicht zum Bewußtseyn kommen kann, und daß bei ihrer Behandlung Verhältnisse zur Sprache kommen müssen, von denen auf diesem Punkte das wissenschaftlich vorschreitende Denken noch keine Ahnung haben kann, was auf die Behandlung und auf ihr Verständniß nur nachtheilig wirken kann. b) Die herrschende Behandlungsart ist nicht möglich, ohne in groben Anthropomorphismus und Anthropopathismus zu verfallen. Vom fertigen Begriff soll ausgegangen werden; den kann man nicht haben ohne die Setzung einer göttlichen Wesenheit, und diese nicht ohne die Form der Persönlichkeit, wenn man Eigenschaften gewinnen will; denn der Begriff des Geistes als solcher bietet keine, höchstens Verneinungen dar. So bleibt nichts übrig, als ein menschenähnliches Wesen, das durch den Weg der Eminenz mit allen Vorzügen eines solchen, nur im höchsten Grade, bekleidet, durch den der Verneinung von Allem, was gar zu unvollkommen und menschlich scheint, entkleidet, und durch den der Ursächlichkeit wieder mit Allem ausgestattet wird, was einem großen Baumeister und Herrscher zu geziemen scheint. Und was man so gewann, das war am Ende doch nur ein Mensch, nicht selten sogar ein ziemlich kleiner, ja erbärmlicher.

Anmerk. 7. Von den göttlichen Eigenschaften, welche aufgeführt zu werden pflegen, sind einige nichts als Verneinungen, und als solche keine wirklichen Eigenschaften, z. B. die Unkörperlichkeit, die Unendlichkeit, die Unermeßlichkeit, andere auch ohne

jenem Verfahren zwar dem ideal gefaßten persönlich sittlichen Bewußtseyn genug geschehen würde, nicht aber dem Ich als Denkendem. Die zweite, daß wohl selten ein Mensch gefunden werden möchte, bei welchem das reine Denken das Vorstellen so weit überwöge, daß jener reine Inhalt des glaubenden Weltbewußtseyns ihn befriedigen, und sein Innerstes durchdringend, wahres Lebenseigenthum, lebendiger Glaube bei ihm werden könnte. Dies vielmehr geschieht erst dann, wenn nicht allein das Denken jenen ihm nothwendigen Act vollzogen hat, und durch Hinzudenken der Ursache der Weltordnung bis an den äußersten Punkt, die eine Grenze des Denkens, zurückgegangen ist, sondern auch das Vorstellen sich seine Befriedigung dadurch gegeben hat, daß es die Weltursache als Weltschöpfer, die ordnende Geisteskraft als persönliche Geisteskraft vorgestellt, und so einen lebendigen Gott gewonnen hat, den es handelnd denken, mit dem es reden, den es lieben, dem es vertrauen kann. Die Wahrheit, welche darin liegt, ist die, daß jenes Denken und dieses Vorstellen die nothwendige Form sind, in welche der unzweifelhafte Glaubensinhalt sich zu hüllen hat, so daß Derjenige, welcher an den persönlich vorgestellten Gott in Wahrheit glaubt, vollkommen das Gleiche hat, wie Der haben würde, welcher auf der ersten Stufe stehen bliebe, aber auch umgekehrt, nur der Erstere Etwas für Gefühl und Leben, was in weit den allermeisten Fällen dem Zweiten abgehn wird. Die erste Folge dieser zweifachen Thätigkeit der Person ist nun diese, daß das Denken alles Das, was es bei Auseinanderlegung des Begriffs der Weltordnung als diese bedingend erkennen lernt, sofort in den Weltordner als Ursächlichkeit hineinlegt, und als Eigenschaft des persönlich vorgestellten Gottes erscheinen läßt; die zweite aber, daß der Anfangspunkt des vorwärts schreitenden Denkens nun nicht mehr in den Begriff der Ordnung, sondern in Gott zu liegen kommt, und also das gläubige Denken, das außerdem genau genommen nur kosmologisch seyn würde, im strengsten Sinne theologisch wird. Nachdem nämlich zuerst der Standpunkt im Begriff des Ich, dann in der Welt genommen worden, hat ihn das Denken nun in den äußersten Grenzpunkt, in Gott selbst hinein verlegt, um ihn von da nicht wieder zu entfernen, vielmehr von da aus wie vom höchsten Gipfelpunkte aus die Welt zu überblicken, oder wie vom tiefsten Quellpunkt aus die Entstehung der Welt und ihren Gang in

wickelt; oder kurz: im göttlichen Weltgedanken ist das Ganze der Welt und des Weltganges wie in einen Blick zusammengefaßt enthalten. — Die Weisheit, ein in unserer Sprache noch fast eben so schwankender Begriff, wie im Alterthume der der חכמה, der *σοφία*, und auch der sapientia, hat eben deshalb auch im Begriffe Gottes etwas Schwankendes behalten. Oft ist sie nur die Einsicht, welche zur zweckmäßigen Einrichtung und Leitung der Welt und ihres Ganges führt, und immer ist sie eine der Eigenschaften gewesen, in welchen die Vermenschlichung der Gottes-Vorstellung sich recht augenscheinlich beurkundete. Auch dieser Eigenschaft entbehrt der Glaube füglich, und eben so füglich die Wissenschaft. Was wir aufstellen möchten, als dem Glauben wesentlich, aber auch hier die obige Verwahrung wiederholend, wäre dieses, daß im göttlichen Weltgedanken alles Das und Alles so enthalten sey, wie es für den Zweck der Verwirklichung der Idee des Guten daraus hervorgehn solle und hervorgehe.

§. 16.

Der reine Denkinhalt des gläubigen oder theologischen Weltbewußtseyns, wie dasselbe für das Ich als sittlich wollendes nothwendig ist, ist die Einheit der zwei Welten durch die Einheit des über beiden waltenden Gesetzes, welches die Idee des Guten ist, und dieser Inhalt also der eigentliche Ausgangspunkt des theologischen Denkens, oder der theologische Grundgedanke, wiefern er es ist, welcher unmittelbar vom sittlichen Geistesbewußtseyn gefordert wird. Und wenn ein Denken sich darauf legte, sich nur diesen Inhalt auszulegen, dies aber so thäte, daß es jeden Begriff, und insbesondere den des Waltens oder Beherrschens in seiner ganzen Strenge faßte, und alle diejenigen Bestimmtheiten der Ordnung wirklich dächte, durch deren Seyn das sittliche Seyn der Person erst seine volle Gewähr erhält, so würde sich zeigen, daß ein vollständiges Denkgebäude, und zwar seinem Inhalte nach schlechthin das nämliche wie das theologische, daraus hervorgehn könnte. Daß nun dieses hier nicht geschieht, hat eine zweifache Ursache. Die erste davon ist die, daß für das Denken als solches, oder den reinen Verstand, eine Ordnung ohne ein Ordnendes, ein Gesetz ohne Gesetzgeber, eine Wirkung ohne wirkende Kraft schlechthin undenkbar ist, also bei

nenwelt gewonnene, und das im Vorschreiten von der Ursache zur Wirkung nach und nach vermittelte; und nur das letztere hat wissenschaftlichen Werth, und kann als Unterlage dienen für neue Sätze in der Wissenschaft.

Wie der Satz: Ich bin, die Urthatsache des Selbstbewußtseyns, eben hierdurch Grundlage alles Denkens ist, so ist nun, nachdem das Bewußtseyn zuerst persönlich sittlich, und hierauf objectiv geworden, die Grundlage alles theologischen Denkens der Satz: Gott ist, und nur für Den, für welchen dieser Satz ein unumstößlicher Glaubenssatz geworden, ist ein solches Denken möglich. Wie aber jener Satz, indem er von seinem Subject, dem Ich, nichts weiter als das Seyn aussprach, noch aller Bestimmtheit ermangelte, und erst dadurch ein Weiterdenken möglich wurde, daß das denkende Subject sich selbst zum Prädikate machte: Ich bin Ich, hierdurch aber zu seinem eigenen Object, so führt auch der Satz: Gott ist, das Denken erst dadurch weiter, daß wir mit ihm ein Gleiches thun, und den Satz aussprechen: Gott ist Gott. Denn hierdurch wird das erreicht, daß alle die Bestimmungen, welche dem Gottesbegriff als solchem wesentlich, nämlich die §. 15 darin als unabweislich nachgewiesenen, als das wahre Prädikat auftreten. Der Satz: Gott ist Gott, besagt nun dieses: Gott ist die eine, ewige, unbedingte, heilige Geisteskraft, welche als solche die Idee des Guten als ihren eigenen Gedanken setzt, und zwar so setzt, wie sie als ewige und unbedingte Kraft ihn setzen muß (d. h. vermöge ihres ewigen und unbedingten Wesens setzt), nämlich, ewig und unbedingt, und in thatkräftiger Weise. Einen Gedanken in thatkräftiger Weise setzen, das heißt erstlich seinen Inhalt setzen, und zweitens diesen Inhalt als einen solchen setzen, der wirklich werden, d. h. aus dem Subject heraus in das Seyn eintreten soll, und zwar durch Wirkung des Subjects; setzt also Gott die Idee des Guten in thatkräftiger Weise als seinen eigenen Gedanken, so setzt er ihren Inhalt, d. h. das schlechthin Gute, als ein durch ihn selbst in das Seyn eintreten sollendes, d. h. in der Form, welche dem Leben des Menschengeistes entlehnt ist, er will das Seyn des schlechthin Guten als dessen Ursächlichkeit. Vermöge seiner Ewigkeit aber ist dies Wollen ein ewiges, vermöge seiner Unbedingtheit ein unbedingtes, und zwar nicht

ihrer Entwickelung zu beschauen. So giebt das Denken gleichsam sein von der sinnlichen Seite her ihm zuerst gewordenes Weltbewußtseyn freiwillig auf, um es vom Begriffe Gottes aus von Neuem zu gewinnen, und zwar mit dem Unterschiede, daß es zuvor nur als Erfahrungsthatsache vor ihm stand, nun aber als Denkergebniß, also in wissenschaftlicher Weise sein eigen wird. Es wird mithin von nun an das Seyn Gottes, das auf der Grundlage des sittlichen Selbstbewußtseyns als des unmittelbar Gewissen eine vermittelte Gewißheit gewonnen hat, ohne Rücksicht auf die Vermittelung, also schlechthin als das Gewisse hingestellt, um daraus Alles abzuleiten, was im Begriffe Gottes enthalten ist, also auch Das, was bei der ersten, rückwärtsschreitenden Bewegung als Thatsache der Erfahrung gegolten hat, was aber für das Denken dadurch erst seine volle Gewißheit erhält, daß es aus seinem Urgrunde abgeleitet wird. Bei diesem Verfahren kann allerdings der Schein entstehen, als thue man Unnöthiges, indem man, was man als Thatsache habe, als Denkergebniß zu gewinnen suche, und Verkehrtes, wo nicht Trügliches, indem man Das, was man zuerst in Gott hinein gelegt, nun wieder heraushole, und als ein schönes Fündlein seinen Freunden zeige, fast wie jener Pythius bei Cicero (Offic. 3, 14). Und allerdings, alle Diejenigen, welche das Seyn Gottes für das unmittelbar Gewisse halten, haben kürzern Weg, indem für sie das Erste Gott ist, und aus diesem dann die Welt hervorgeht. Aber erstlich ist's ein Irrthum, Gott ist das unmittelbar Gewisse nicht, ist's für keinen Menschen, und kann's nicht seyn; wir können folglich diesen Weg nicht gehn; sodann, das Verfahren der Andern ist kein anderes, denn indem sie den Anfang damit machen, den Begriff Gottes hinzustellen, und dann den Beweis führen, daß Gott sey, folgen sie nur einem Gange, den die wahre Wissenschaft verschmäht, müssen aber doch in ihren Beweisen von der Welt zu Gott emporsteigen, machen also die gleiche rückwärts gehende Bewegung auch, um dann von Gott zur Welt vorwärts zu schreiten, nur nicht in der offnen Weise, wie das hier geschehn; so daß, wenn unser Verfahren falsch, auch das der Andern durch dies Urtheil mit gerichtet ist. Endlich aber ist's ein Irrthum, ein unwissenschaftliches Urtheilen überdies, daß hier ein unnützes und verkehrtes Verfahren angewendet werde. Denn es ist ein wesentlich andres Haben, das durch Betrachtung der Sin-

Ordnung in sich fassen müßte, also nicht nur in ihrem Begriffe, sondern auch in ihrem wirklichen Seyn eine jede der verschiednen Welten allen andern gleich, oder vielmehr, wiefern doch jede das All des Seyenden, jede die andere selbst seyn würde, d. h. es ist nur eine denkbar. Aber auch keine Aufeinanderfolge verschiedner Welten in verschiednen Zeiten, wie sie von den Stoikern, von Clemens von Alexandria, und von Origenes gedacht worden ist. Denn da ein Nebeneinanderseyn verschiedner Welten undenkbar ist, so würde eine zweite Welt nur unter der Bedingung denkbar seyn, daß zuvor die erste unterginge. Ein Untergehen der ersten Welt läßt sich nicht denken. Ohne eine Ursache könnte es nicht geschehn; eine Ursache müßte entweder außer Gott gedacht werden oder in Gott selbst. Außer Gott seyend wäre sie entweder außer der Welt oder in der Welt. Aber das Eine wie das Andere höbe die göttliche Unbedingtheit, und was die Hauptsache, unsern Glauben in seinem Wesen auf. Denn kann eine Kraft das Seyn der Welt aufheben, so kann sie auch während ihres Seyns ihre Ordnung aufheben, wirkt offenbar störend auf diese Ordnung ein, hebt also irgendwie die Herrschaft der Idee des Guten auf; das aber kann nicht seyn. Aber auch in Gott selbst kann die Ursache des Untergangs der ersten Welt nicht liegen. Sie könnte, da ein veränderliches Wesen in Gott undenkbar, nur diese seyn, daß die erste Welt dem göttlichen Gedanken nicht, oder doch nicht mehr genügte. Jenes ist undenkbar, weil von Gott, vermöge seiner Unbedingtheit, etwas ihm Ungenügendes nicht ausgehen kann, dieses aber, weil der Gedanke Gottes ein allbeherrschender Gedanke, also das Eintreten einer Störung oder theilweisen Aufhebung der einmal festgestellten Ordnung nicht eintreten kann.

Aber der schaffende Gedanke ist nicht nur ein einziger und unveränderlicher, sondern auch ein ewiger, und weil ewig und unveränderlich, auch ein ewig schaffender Gedanke, und darum ist auch ewig eine Welt, und diese immer eine und immer dieselbe Welt. Das läßt sich in persönlicher Fassung so ausdrücken: Wiefern Gott Gott ist, denkt er in Ewigkeit den einen, Alles umfassenden Gedanken, welcher der Gedanke der Welt, der wirklich gewordenen Idee des Guten ist. Sie denkend will er sie, sie wollend schafft er sie, denn Denken, Wollen, Schaffen sind Eins in Gott. Schafft aber Gott in Ewigkeit, so ist in Ewigkeit die Welt. Die Welt ist

allein als Wollen, sondern auch als Ursächlichkeit. Daraus aber folgt, daß das göttliche Wollen nur als ein Wirken oder Schaffen gedacht werden kann. Gott also setzt und will und schafft in Ewigkeit das schlechthin Gute. Wo aber ein Schaffen, da ist ein Geschaffenwerden, also ein Heraustreten aus der Innerlichkeit des Gedankens in die Aeußerlichkeit des Wirklichseyns; weil also der Gedanke des schlechthin Guten in Gott, und dieser Gedanke ein schaffender Gedanke, so tritt auch das schlechthin Gute aus dem göttlichen Gedanken heraus in die Wirklichkeit als ein Geschaffenes. Nennen wir nun das Geschaffene die Welt, ohne im Augenblick noch irgend wie bestimmen zu wollen, was die Welt sey, so tritt das hier Entwickelte in die folgenden Sätze aus einander:

Weil Gott Gott ist, ist die Welt. Wir können Gott nicht denken, ohne auch die Welt zu denken, die Kraft nicht, ohne die Kraftwirkung, das Wollen nicht, ohne die Vollbringung, d. h. wir höben den Gottesbegriff in seinen wesentlichsten Merkmalen auf, wenn wir ihn nicht als Ursache des schlechthin Guten dächten, oder wenn die Welt nicht wäre, und nicht als Werk Gottes wäre. Gott ist, weil Gott, auch Schöpfer der Welt, die Schöpfung ein wesentlicher Gottesact, insofern ein nothwendiger Act, der Act der Selbstoffenbarung Gottes, man kann sagen der Selbstverwirklichung Gottes, wiefern Gott nur darin Gott ist, daß er die Welt aus seinem Gedanken heraus setzt in die Wirklichkeit.

Weil Gott Gott ist, ist die Welt. Gott ist Einer, also ist die Welt nur eine. Der Sinn ist dieser: Die Welt ist der aus Gott herausgetretene Gedanke Gottes, dieser Gedanke ist ein Gedanke, der Gedanke der zur Wirklichkeit übergegangenen Idee des Guten, und zwar, weil Gott ewig und unveränderlich, ein ewiger sich selbst stets gleichender Gedanke, und weil Gott unbedingt, eben so allumfassend als allmächtig. Also ist alles Das in ihm zu denken, was zu Verwirklichung der Idee des Guten aus ihm hervorgehn soll, dies aber stets dasselbe, und in Wirklichkeit aus dem Gedanken hervorgehend oder auch gegangen. Daraus aber folgt, daß eine Mehrheit der Welten nicht gedacht werden kann, weder in derselben Zeit, noch in der Aufeinanderfolge von verschiednen Zeiten. Jene nicht, weil, aus demselben Gedanken hervorgehend, jede alles zur Verwirklichung der Idee Nothwendige, und jede Alles in der rechten

Ordnung in sich fassen müßte, also nicht nur in ihrem Begriffe, sondern auch in ihrem wirklichen Seyn eine jede der verschiednen Welten allen andern gleich, oder vielmehr, wiefern doch jede das All des Seyenden, jede die andere selbst seyn würde, d. h. es ist nur eine denkbar. Aber auch keine Aufeinanderfolge verschiedner Welten in verschiednen Zeiten, wie sie von den Stoikern, von Clemens von Alexandria, und von Origenes gedacht worden ist. Denn da ein Nebeneinanderseyn verschiedner Welten undenkbar ist, so würde eine zweite Welt nur unter der Bedingung denkbar seyn, daß zuvor die erste unterginge. Ein Untergehen der ersten Welt läßt sich nicht denken. Ohne eine Ursache könnte es nicht geschehn; eine Ursache müßte entweder außer Gott gedacht werden oder in Gott selbst. Außer Gott seyend wäre sie entweder außer der Welt oder in der Welt. Aber das Eine wie das Andere höbe die göttliche Unbedingtheit, und was die Hauptsache, unsern Glauben in seinem Wesen auf. Denn kann eine Kraft das Seyn der Welt aufheben, so kann sie auch während ihres Seyns ihre Ordnung aufheben, wirkt offenbar störend auf diese Ordnung ein, hebt also irgendwie die Herrschaft der Idee des Guten auf; das aber kann nicht seyn. Aber auch in Gott selbst kann die Ursache des Untergangs der ersten Welt nicht liegen. Sie könnte, da ein veränderliches Wesen in Gott undenkbar, nur diese seyn, daß die erste Welt dem göttlichen Gedanken nicht, oder doch nicht mehr genügte. Jenes ist undenkbar, weil von Gott, vermöge seiner Unbedingtheit, etwas ihm Ungenügendes nicht ausgehen kann, dieses aber, weil der Gedanke Gottes ein allbeherrschender Gedanke, also das Eintreten einer Störung oder theilweisen Aufhebung der einmal festgestellten Ordnung nicht eintreten kann.

Aber der schaffende Gedanke ist nicht nur ein einziger und unveränderlicher, sondern auch ein ewiger, und weil ewig und unveränderlich, auch ein ewig schaffender Gedanke, und darum ist auch ewig eine Welt, und diese immer eine und immer dieselbe Welt. Das läßt sich in persönlicher Fassung so ausdrücken: Wiefern Gott Gott ist, denkt er in Ewigkeit den einen, Alles umfassenden Gedanken, welcher der Gedanke der Welt, der wirklich gewordenen Idee des Guten ist. Sie denkend will er sie, sie wollend schafft er sie, denn Denken, Wollen, Schaffen sind Eins in Gott. Schafft aber Gott in Ewigkeit, so ist in Ewigkeit die Welt. Die Welt ist

nicht ewig an sich selbst, die Ewigkeit nicht eine Eigenschaft der Welt; denn ewig ist nur, was die Ursache des Seyns in sich selbst hat, die Welt aber hat die Ursache des ihrigen in Gott, und nicht in sich. Aber sie ist in Ewigkeit, weil sie die Wirkung einer ewigen, ewig sich selbst gleichen Ursache ist. Es hat also nie eine Zeit gegeben, in welcher Gott nicht schuf, und wird nie eine geben, worin er nicht schafft; also auch keine Zeit, in welcher die Welt nicht ist. Die Welt ist aber auch nicht, einmal geworden, von da an durch eigne Kraft; denn der schaffende Gedanke Gottes ist nicht ein entstehender und vorübergehender, sondern ein ewiger, und in Ewigkeit ein schaffender Gedanke. Die Welt also ist nicht sowohl in Ewigkeit, als vielmehr sie wird in Ewigkeit geschaffen; wiefern sie ist, ist sie eine geschaffene und gewordene, wiefern sie eine ewig wirkende Ursache hat, eine in Ewigkeit werdende. Davon aber kann der Sinn nicht der seyn, daß sie noch nicht wirklich, oder noch unfertig sey, oder in Ewigkeit nicht fertig werde; und wenn das der Sinn Derer seyn sollte, die von ewiger Schöpfung, ewiger Weltentwickelung u. dgl. sprechen, so würde durchaus zu widersprechen seyn. Im Gegentheil als Werk Gottes ist sie immer und in jedem Augenblicke fertig, in jedem unbedingt, was sie in diesem Augenblicke seyn soll, aber als Werk des ewigen Gottes wird sie immer neu geschaffen, und dieses ewig neue Schaffen der ewig neuen und doch ewig einen Welt, die zugleich ewig ist und ewig wird, und immer und ewig aus demselben sich ewig gleichen göttlichen Gedanken in die Wirklichkeit hervortritt, ist das Wesen Dessen, was man als Erhaltung und Regierung zu bezeichnen pflegt.

Anmerk. 1. Wenn Schleiermacher in seiner Glaubenslehre (§. 36) darauf hindeutet, daß das fromme Selbstbewußtseyn durch das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl zunächst nur auf die Erhaltung oder Regierung der Welt hingewiesen sey, so hat er Recht nicht nur vom Standpunkte des Gefühls, sondern auch von dem des Glaubens aus. Denn was der Glaube ergreifen muß, ist allerdings nicht, daß die Welt geschaffen sey, sondern allein, daß sie regiert werde nach heiligem Gesetz. Darum hat auch die Entstehung der Welt oder die Erschaffung bei Weitem nicht die Bedeutung für das gläubige Gemüth wie die Regierung, und nur weil die Regierung nicht gewährleistet ist, wenn ihr die Schöpfung

nicht voran ging, also jene diese zur Voraussetzung hat, kann der Begriff der Schöpfung in wissenschaftlicher Darstellung nicht fehlen. Durch die Anerkennung der ewigen Schöpfung aber fließen die beiden Begriffe so in einander, daß ihre Auseinanderhaltung kaum mehr möglich wird. Gott schafft ewig, d. h. Gott ist Ursache, daß in jedem Augenblicke die Welt die ist, die sie vermöge seines ewigen Gedankens werden soll, das ist nichts Anderes, als er regiert in Ewigkeit die Welt.

Anmerk. 2. Indem wir ein ewiges Seyn der Welt, und zwar derselben Welt in Kraft des einen ewigen Gedankens setzen, der sie schafft, leugnen wir so wenig eine fortgehende Entwickelung und einen Formenwechsel überhaupt, als wir ihn behaupten. Auf dem Gebiete des reinen Denkens haben wir zu dem Einen so wenig Veranlassung wie zu dem Andern; denn weder im Begriffe Gottes noch in dem des Schaffens liegt eine solche, der Begriff der Welt aber ist auf dem Wege des Denkens noch in keiner Art *bestimmt*. Für den Glauben aber bedarf es nur des Einen, daß die Welt in jedem Augenblicke alles Das enthalte, was, und Alles in der Ordnung, wie es in dem göttlichen Gedanken enthalten ist. Ist in diesem das enthalten, daß ein Wechsel in der Welt seyn müsse, ein Entstehen und Vergehen, ein Beginnen, sich Entwickeln, und Vollenden, so ist's auch in der Welt, ist es nicht in jenem, so ist's auch nicht in dieser. Ob es aber in jenem sey, ist eine Frage, welche theilweise erst etwas später zur Besprechung kommt, theilweise aber auch vom Begriffe aus wohl nicht beantwortet werden kann.

Gott ist aber ferner der unbedingt Seyende, und die schaffende Gotteskraft eine unbedingte Kraft. Also ist auch die Welt, die Wirkung dieser Kraft, eine unbedingte Wirkung von derselben, d. h. sie geht nicht nur in Ewigkeit aus dem göttlichen Gedanken, sondern sie geht schlechthin so daraus hervor, wie sie darin enthalten ist. Darin liegt erstlich dieses, daß Alles in der Welt enthalten sey, was im schaffenden Gedanken enthalten ist, daß also dieser sich gleichsam ausgeschüttet habe in der Welt, und also Nichts in dieser mangele, was sie vermöge des göttlichen Gedankens in sich haben soll. Vermöge derselben Unbedingtheit aber

der göttlichen Ursächlichkeit kann Nichts in der Welt enthalten seyn, was im göttlichen Gedanken nicht enthalten ist, und eben so wenig Etwas, was durch denselben ausgeschlossen ist. Daraus aber folgt nothwendig, daß, was in der Welt enthalten, auch im Gedanken von der Welt seyn müsse, und was nicht, auch in diesem sich nicht finden könne. Denn wäre Etwas in der Welt, und nicht im schaffenden Gedanken, oder in diesem, und nicht in der Welt, in jenem wie in diesem Falle wäre Gott nicht unbedingte Weltursache, und die Welt nicht unbedingte Gotteswirkung, es wäre Etwas da, gleichviel ob in der Welt oder außerhalb der Welt, was Gottes Wirken hinderte, oder im seinigen von Gott nicht überwunden werden könnte. Das Eine wie das Andre aber kann das glaubende Gemüth nicht denken. — Zweitens: Wie Alles im schaffenden Gedanken ist, so ist es auch in der Welt, und wie es in der Welt ist, so ist's auch im schaffenden Gedanken. Nicht allein das Seyn, sondern auch das Sosehn findet sich in unbedingter Abhängigkeit von Gott, so daß Nichts anders in der Welt seyn kann, als es in der göttlichen Ursache gegeben ist. Drittens, vorausgesetzt, daß ein Geschehen, eine Veränderung irgend welcher Art im schaffenden Gedanken enthalten sey, muß jede in diesem enthaltene Veränderung auch in der Welt erscheinen, und so darin erscheinen, wie sie im schaffenden Gedanken enthalten ist, keine aber kann in der Welt erscheinen, die nicht im schaffenden Gedanken enthalten ist, und keine anders, als sie's ist. Aber auch umgekehrt, Alles, was in der Welt geschieht, das geschieht darum, weil im schaffenden Gedanken lag, daß es geschehen sollte, und in der Art, wie es geschehen sollte, und was nicht geschieht, geschieht deshalb nicht, weil sich im schaffenden Gedanken keine Ursache dazu gefunden hat. — In diesen Stücken ist die unbedingte Unterworfenheit oder Abhängigkeit der Welt von Gott enthalten. Aber zugleich auch das, daß in der ganzen Welt es eine Kraft nicht geben könne, welche die göttliche Ordnung im Ganzen oder in irgend einem Theile umzustürzen vermögend sey, daß vielmehr, wenn irgend wo im Ganzen der Welt eine Widerstandskraft sich erheben wollte, dieselbe unbedingt unmächtig seyn, und durch die allmächtige Gotteskraft, zugleich aber auch durch das Zusammenwirken sämmtlicher dem göttlichen Gedanken unbedingt unter-

den Grund und Zweck des Schaffens in der menschenähnlichen Persönlichkeit gesucht, in welcher der Gottesbegriff sich unter ihren Händen umgestaltet hatte. Das hat die Folge haben müssen, daß mancherlei sehr Menschliches und Schwaches herausgekommen ist, das den Angriffen der Kritik, ja dann und wann des Spottes, nicht entgehen konnte. Auf dem Gebiete des reinen theologischen Denkens bedarf man dieser Untersuchungen so wenig, als man viel damit gewinnt. Denn man darf nicht vergessen, wie man zum Begriffe Gottes gekommen ist, nämlich durch Aufsteigen vom Begriffe der Ordnung, welche der Glaube glaubt, zu dem der Ursache, und also eben dieses, daß Gott Ursache der Welt als Ordnung sey, in den Begriff hineingelegt hat, und daher, wenn man nun vom Begriffe vorwärts zu gehen anfängt, nun sofort das Nämliche darin finden muß, von einem Wesen Gottes aber, worin der Grund des Schaffens doch zu suchen wäre, gar keine Kenntniß hat. Gott ist der Geist, welcher die Idee des Guten als Weltgedanken schaut und will; darum will er Das, was im Gedanken enthalten ist, er will die Welt, und weil er sie will, so schafft er sie, und schafft sie darum, weil das Gute, das die Idee enthält, zur Wirklichkeit gelangen soll. Und das ist denn auch die Wahrheit in dem Ausdruck vieler Theologen, daß der Grund des Schaffens die göttliche Liebe sey. Denn aller Liebe Gegenstand ist doch das Gute, und die Liebe nur die Form, in welcher das Wollen des Guten im persönlichen Leben zur Erscheinung kommt. Wenden wir also den Begriff der Liebe anthropopathisch auf den Begriff Gottes an, so sagen wir damit nichts Anderes, als daß Gott als Geist das schlechthin Gute wolle, und in göttlicher Weise, also schlechthin wolle; und wiefern das Wollen Gottes ein Schaffen ist, daß er das schlechthin Gute schaffe. Es liegt also volle Wahrheit in dieser Form, und das Gefühl kann ihrer nicht entbehren; daher in der Darstellung für's Leben, wo das Gefühl sein volles Recht hat, das ihm ohne höchsten Nachtheil nicht verkümmert werden kann, soll man auch von der Liebe Gottes sprechen; aber in der Wissenschaft findet sie keinen Platz. So auch die alte Vorstellung, daß Gott zu seiner Selbstverherrlichung, oder zu seiner Ehre die Welt erschaffen habe, so menschlich als sie ist, und so mißverständlich sie sich deuten läßt, enthält doch die Wahrheit, daß die

den ein Spiegel des göttlichen Gedankens werden kann, oder, in andrer Ausdrucksweise, der Theil des allgemeinen Weltgedankens, der sich gerade auf ihn bezieht. Und so offenbart sich Gott in seiner Welt, und die Welt als Ordnung ist die Offenbarung, und zwar die vollkommene Offenbarung des göttlichen Gedankens, und, da der göttliche Gedanke das Einzige ist, was von Gott erkennbar, Gottes selbst. Nun ist der göttliche Gedanke, aus dem die Welt in Ewigkeit hervorgeht, die Idee des Guten; also ist die Welt eine Offenbarung, und zwar eine unbedingte und vollkommene Offenbarung der Idee des Guten; in jedem ihrer Theile kommt dieselbe zur Wirklichkeit und zur Erscheinung, inwiefern sie's kann und soll; im Ganzen der Welt aber und ihrem Gange in der ganzen Fülle ihres Inhalts; die Welt als Gottes Werk ist die zur Wirklichkeit gewordene Idee des Guten.

Anmerk 4. Wenn Philo seinen Logos als den κόσμος νοητός, als die gedachte Welt bezeichnet, so liegt darin die richtige Anschauung, daß im göttlichen Gedanken das Ganze der wirklichen Welt, und diese daher nur der aus Gott selbst herausgetretene Gedanke sey. Nur daß er den Gedanken zwischen Gott und Welt als Mittelkraft eintreten läßt, das ist der Fehler, den er macht, und dieser mußte dann zum zweiten Fehler führen, daß er die Kraft in eine Wesenheit verwandelte, ein Geschöpf seines Vorstellens, das in Kurzem Gott verdrängen mußte. So viele Wahrheit daher seine Logoslehre enthält, so hat sie doch durch diesen einen Fehler nur nachtheilig werden können. Was aber nicht selten als der Weltplan bezeichnet wird, das ist Dasselbe, was wir den göttlichen Gedanken oder den Weltgedanken Gottes nennen, nur mit dem Unterschiede, daß der Begriff des Planes die Vorstellungen des Nachsinnens, des Grübelns, des Voraussehens der Schwierigkeiten, und der Aufsuchung von Mitteln, sie zu überwinden, kaum fernhalten läßt, also Gott so sehr ins Menschliche herabzieht, daß all unser Verneinen und Vorbeugen ihn nicht wieder empor zu bringen vermögend ist.

Anmerk. 5. Die Dogmatiker haben über Grund und Zweck der Welterschaffung untersucht, dabei nicht selten diese beiden Begriffe schlecht aus einander gehalten oder ganz verwechselt, und immer sich durchaus auf dem Boden der Vorstellung bewegt,

den Grund und Zweck des Schaffens in der menschenähnlichen Persönlichkeit gesucht, in welcher der Gottesbegriff sich unter ihren Händen umgestaltet hatte. Das hat die Folge haben müssen, daß mancherlei sehr Menschliches und Schwaches herausgekommen ist, das den Angriffen der Kritik, ja dann und wann des Spottes, nicht entgehen konnte. Auf dem Gebiete des reinen theologischen Denkens bedarf man dieser Untersuchungen so wenig, als man viel damit gewinnt. Denn man darf nicht vergessen, wie man zum Begriffe Gottes gekommen ist, nämlich durch Aufsteigen vom Begriffe der Ordnung, welche der Glaube glaubt, zu dem der Ursache, und also eben dieses, daß Gott Ursache der Welt als Ordnung sey, in den Begriff hineingelegt hat, und daher, wenn man nun vom Begriffe vorwärts zu gehen anfängt, nun sofort das Nämliche darin finden muß, von einem Wesen Gottes aber, worin der Grund des Schaffens doch zu suchen wäre, gar keine Kenntniß hat. Gott ist der Geist, welcher die Idee des Guten als Weltgedanken schaut und will; darum will er Das, was im Gedanken *enthalten ist, er will* die Welt, und weil er sie will, so schafft er sie, und schafft sie darum, weil das Gute, das die Idee enthält, zur Wirklichkeit gelangen soll. Und das ist denn auch die Wahrheit in dem Ausdruck vieler Theologen, daß der Grund des Schaffens die göttliche Liebe sey. Denn aller Liebe Gegenstand ist doch das Gute, und die Liebe nur die Form, in welcher das Wollen des Guten im persönlichen Leben zur Erscheinung kommt. Wenden wir also den Begriff der Liebe anthropopathisch auf den Begriff Gottes an, so sagen wir damit nichts Anderes, als daß Gott als Geist das schlechthin Gute wolle, und in göttlicher Weise, also schlechthin wolle; und wiefern das Wollen Gottes ein Schaffen ist, daß er das schlechthin Gute schaffe. Es liegt also volle Wahrheit in dieser Form, und das Gefühl kann ihrer nicht entbehren; daher in der Darstellung für's Leben, wo das Gefühl sein volles Recht hat, das ihm ohne höchsten Nachtheil nicht verkümmert werden kann, soll man auch von der Liebe Gottes sprechen; aber in der Wissenschaft findet sie keinen Platz. So auch die alte Vorstellung, daß Gott zu seiner Selbstverherrlichung, oder zu seiner Ehre die Welt erschaffen habe, so menschlich als sie ist, und so mißverständlich sie sich deuten läßt, enthält doch die Wahrheit, daß die

Welt die Selbstoffenbarung Gottes sey, und als solche das Bild und der Wiederschein des ewigen und heiligen Gedankens Gottes. Und in diesem Sinne soll man nicht aufhören, sie dem Volke vorzutragen, in dessen Unterricht sie gehört.

Anmerk. 6. Die biblische Vorstellung, daß Alles, was Gott geschaffen, gut gewesen sey, aus welcher sich dann in der Dogmatik die Vorstellung von der besten Welt, diese freilich sehr ins Menschliche herabgezogen, heraus gebildet hat, ist vom Standpunkte des Glaubens aus nach ihrem wahren Sinne ohne Zweifel fest zu halten. Denn da muß geurtheilt werden, daß in jedem Augenblicke ihres Seyns die Welt als Wirkung einer unbedingten Ursache ihrem Begriffe ganz entspreche, ein unbedingtes und vollkommenes Werk Gottes, eine volle Offenbarung Gottes sey; und von einer noch nicht fertigen, und daher nothwendig unvollkommenen Welt, die etwa höchstens noch das Beste sey, was Gott bis daher habe schaffen können, kann für das gottesgläubige Denken keine Rede seyn.

§. 17.

Vom Begriffe Gottes, wie derselbe auf der Grundlage des objectiv gewordenen persönlich geistigen, d. h. sittlichen Selbstbewußtseyns sich durch Denkthätigkeit vermittelt hatte (§. 15), als von seinem Anfangspunkt ausgehend, hat das Denken den Begriff der Welt als eines nothwendigen, aus dem einen und ewigen Gedanken Gottes in Ewigkeit hervorgehenden, und insofern einen und ewigen, und von Gott als seiner unbedingten Ursache schlechthin abhängigen Gotteswerks gewonnen, einer Ordnung, in welcher der ewige schaffende Gedanke, die Idee des Guten, in Ewigkeit und Unbedingtheit walte und sich offenbare, und welche daher die unbedingte Selbstoffenbarung des in Bezug auf sie schlechthin ursächlichen Gedankens, und insofern Gottes sey. Und hierdurch ist das Seyn der Welt, und dieser Begriff der Welt ein wissenschaftliches Eigenthum des denkenden Ich geworden, eine vermittelte Thatsache des persönlich geistigen Bewußtseyns, die nicht aufgegeben werden kann, ohne dies Bewußtseyn selbst mit aufzugeben, das theologische Weltbewußtseyn ein durch den Glauben vermitteltes, und insofern selbst dem Glauben angehörig. Noch aber ist's ein unentwickeltes, der Begriff der

ist nicht ein zufälliger, oder willkürlicher, sondern ein nothwendiger Act Gottes, schon wiefern sie Theil der Welt, noch mehr aber, wiefern der Theil der Welt, durch welchen allein die Offenbarung des heiligen Wesens Gottes möglich ist. Der Gedanke der Geisterwelt ist wesentlich im heiligen Gedanken Gottes von der Welt, also Gott nothwendig Schöpfer einer Geisterwelt, und diese eine durch göttliche Nothwendigkeit geschaffene Welt. — Zweitens: Die göttliche Wirksamkeit ist eine allgegenwärtige Wirksamkeit, also auch die Offenbarung Gottes eine allgegenwärtige, d. h. über alle Theile der Welt verbreitete Offenbarung. Bedingung der vollkommenen Gottesoffenbarung ist das Seyn einer Geisterwelt, also, darf man schließen, ist auch das Seyn der Geisterwelt ein über alle Theile der Welt verbreitetes. Wo Gottes Welt ist, ist auch Geist, ist Kraft zur Anschauung des Unbedingten und zum Wollen des schlechthin Guten. Die Wahrnehmung führt nur zur Annahme einer Geisterwelt auf Erden, aber das theologische Denken zum Glauben an das Seyn von Geist in Gottes ganzer Welt, an eine wahre Welt des Geistes. — Drittens: Wie der schaffende Gedanke einer ist in Bezug auf die Welt überhaupt, ist er auch einer in Bezug auf die Geisterwelt, also auch wie die Welt, so auch die Geisterwelt nur eine. Die Einheit liegt in Dem, worin das Wesen, der Begriff des Geistes liegt, in der Kraft, das schlechthin Gute anzuschauen und zu wollen. Alles, was Geist, hat dieselbe Kraft, und darin sind alle Geister einander gleich. Ob sie sich sonst in Etwas unterscheiden, und was das sey, darüber ist so wenig eine Untersuchung als eine Bestimmung möglich, denn es fehlt an jeder Unterlage, und im Wesen des Gottesglaubens an jedem Anhaltpunkt. So auch, ob Alles, was Geist, persönlich, oder auch unpersönliche, d. h. reine Geister sind, läßt sich durch Denken nicht erkennen. — Viertens: Weil Gott ewig Gott ist, ist ewig eine Welt, und diese Welt ist ewig Gottes Offenbarung. Die wesentliche Offenbarung Gottes, die unbedingt nothwendige, ist die der göttlichen Heiligkeit, oder des göttlichen Weltgedankens als eines heiligen Gedankens. Bedingung dieser Offenbarung ist das Seyn der Geisterwelt, das Seyn der Geisterwelt ist wesentlicher Theil des allgemeinen Weltgedankens Gottes; also ist das Seyn der Geisterwelt ein ewiges. Die Geisterwelt ist nicht ewig ihrem Wesen nach, denn sie ist eine geschaffene Welt; aber sie hat

ein ewiges Seyn durch Gott. Weil Gott ewig Gott ist, ist in Ewigkeit eine Geisterwelt, d. h. ist ewig über die ganze Welt verbreitet die Kraft, das Unbedingte anzuschauen und zu wollen. Ueber das Seyn der Einzelgeister, welches das Vorstellen uns setzen heißt, und das Selbstbewußtseyn uns verbürgt, ist in diesem Satze Nichts enthalten. Das reine Denken weiß von diesen Nichts, es reicht nur bis zum ewigen Seyn der Geisteskraft, dies aber würde bei ewig wechselndem Seyn der Einzelgeister eben so wohl bestehen als bei ewigem Seyn derselben Geister, und das geschaffene Seyn muß durch dieselbe Ursache zu seyn aufhören können, durch die es angefangen hat. Nur im Begriff des Geistes ist das nicht enthalten, daß sein Seyn ein Ende nehmen müsse. Daraus folgt, daß, wenn sich irgend woher nachweisen ließe, daß im göttlichen Gedanken ein Grund enthalten wäre für das ewige Seyn des Einzelgeistes, der Annahme desselben vom Begriff aus nicht zu widersprechen wäre. Das aber würde dann der Fall seyn, wenn erweislich wäre, daß der Einzelgeist seinen Begriff nicht anders als in ewigem, d. h. endlosem Seyn erfüllen könne. Auf dem Punkte aber, auf welchem sich das Denken jetzt befindet, ist das nicht erweislich; denn der Begriff des Geistes ist erfüllt, wenn er das Unbedingte wirklich schaut und will; und daß er das in jedem Augenblicke können müsse, liegt vor Augen. — Fünftens: Die Welt, das Ganze, muß dem schaffenden und regierenden Gedanken schlechthin unterworfen seyn, und wird durch diese Unterworfenheit die Offenbarung Gottes, als welche sie zu denken ist. Die Welt der Geister ist derjenige Theil der Welt, durch welchen allein die volle Selbstoffenbarung Gottes zu Stande kommen kann; also, muß geschlossen werden, muß auch die Geisterwelt dem schaffenden und waltenden Gedanken Gottes schlechthin unterworfen seyn; und gegen diesen Schluß ist keine Einwendung zu machen. Und doch erhebt sich gerade hier ein Einwand, der Beachtung fordert. Das Wesen des Geistes ist dieses, daß er eine Kraft des Wollens sey. Wo aber Wollen, da ist Freiheit. Und daß der Geist frei sey, das ist nicht eine Einbildung, nicht ein Meinen, nicht ein Angelerntes, ja nicht nur ein Glaube, es ist Thatsache des Selbstbewußtseyns, es ist die Thatsache, auf welche sich der Unterschied des Menschen vom Thiere stützt, die Thatsache, ohne welche auch der Glaube an Gott nicht wäre, kurz es ist das Gewisseste für das Ich, das unmittelbar

Gewisse. Nun aber, wo Freiheit, da ist Unabhängigkeit, wo Abhängigkeit, ist keine Freiheit, die beiden Begriffe heben einander auf. Ist also der Geist frei, so ist er nicht abhängig, so giebt es keine Macht, die ihn am Wollen hindere, keine, die ihn zwinge; ist er abhängig, schlechthin abhängig, so ist er nicht frei. Nun aber, daß er frei sey, ist ihm unmittelbar gewiß, seine Abhängigkeit ist nur erschlossen worden; wo aber die Wahl ist zwischen dem unmittelbar Gewissen und dem nur Erschlossenen, da muß das Erste vorgezogen werden. Also: ist keine Ausgleichung zwischen den beiden Sätzen: der Geist ist frei, und: der Geist ist schlechthin unterworfen dem Gedanken Gottes, so muß der erste stehen bleiben und der zweite fallen, sollte auch der Glaube selbst dabei zu Grunde gehen. Oft hat man geurtheilt, es zeige sich hier ein Zwiespalt zwischen Glauben und Bewußtseyn, welcher sich nicht lösen lasse, sey also dem Ich die schwere Wahl gestellt, entweder jenen aufzugeben oder dieses; oft auch hat man Lösungen versucht, und immer hat es als eine der schwersten, wo nicht als die schwerste Aufgabe gegolten für das Denken, *zu vermitteln*, wie man's nannte, zwischen Gottes Allmacht und des Menschen Freiheit. Aber der Zwiespalt ist nicht da, und es giebt hier Nichts zu wählen. Der Glaube an Gott steht nicht allein der Freiheit des Geistes nicht entgegen, er giebt ihr sogar die sicherste Gewähr. Es bedarf nur, daß er recht begriffen werde. Die Ursache, weshalb man einen Zwiespalt fand, war diese, daß man von der falschen Seite her zu Gott gekommen war, fast darf man sagen, daß man einen falschen Gott ergriffen hatte. Man hatte den Weg von der Naturseite her genommen, und was man da gefunden, dem *Vorstellen* heimgegeben, ehe man das Denken an die Arbeit gehen ließ. Auf jenem Wege hatte man den Baumeister gefunden, und den Herrscher, und legte nun dem ersten alle Kraft bei, die erfordert war, um das große Werk zu vollenden, und die widerspänstigen Kräfte zu besiegen; den Herrscher aber bekleidete man mit der ganzen Machtfülle der unbeschränkten Könige, und überließ nun diese so ausgestattete Vorstellung dem Verstande zur Feststellung des Begriffes, ohne zu bedenken, ob auf diesem Wege auch d e r Gott gewonnen werden könnte, der dem Bedürfen der geistigen Persönlichkeit entsprach. Und der Verstand vollzog nun seine Arbeit als Verstand, d. h. er trieb die ihm übergebenen Baumeister- und Herrscher-Eigenschaften auf

die höchste Spitze, ohne sich an die Forderungen der geistigen Persönlichkeit zu kehren, die nicht seine Forderungen waren. Und im Reiche dieses Gottes blieb denn freilich für die geistige Freiheit eben so wenig eine Stelle, wie in dem eines asiatischen Gebieters für die bürgerliche. Aber dieser Weg ist nicht der rechte, dieser Gott nicht der, an welchen der sittliche Glaube glaubt. Wird aber der Glaube an Gott auf die Grundlage gestellt, auf welcher allein der wahre Glaube ruhen kann, da stellt von vorn herein sich Alles anders, und die Freiheit des Geistes kommt nicht in Gefahr. Nicht die Ewigkeit, nicht die Allgegenwart, nicht die Allwissenheit, nicht die Allmacht ist der Grundinhalt des Glaubens, sondern die Heiligkeit, d. h. was dem sittlich wollenden Ich zu glauben unumgänglich ist, ist dieses, daß eine solche Ordnung in der Welt sey, innerhalb welcher, und vermöge welcher der Geist das Gute, das er will, in Wirklichkeit versetzen könne. Damit es diese Ordnung glauben könne, ergreift es den Gedanken einer heiligen Ursache, und schaut in dieser seinen Gott, und denkt ihn darum unbedingt, und die Welt ihm schlechthin unterworfen, damit das Gute wirklich werden könne. Und diese Bestimmung, daß das Gute wirklich werden könne, behält es unverwandt im Auge, und jede Bestimmung, die es dem Begriffe Gottes beilegt, legt es ihm darum bei, weil es in seinem Gott die unfehlbare Bürgschaft sucht, daß die Idee des Guten sich verwirkliche. Es glaubt an Gott, weil es eine heilige Weltordnung glauben muß, eine solche aber nicht glauben kann ohne einen heiligen Weltordner, und denkt Gott so, und die Welt in solchem Verhältnisse zu Gott, daß eine heilige Weltordnung möglich sey. Nun, eine heilige Ordnung ist nicht möglich ohne Freiheit; also kann unmöglich das in seinem Gottesbegriff enthalten seyn, daß Gott die Freiheit aufhebe, welche die Bedingung einer heiligen Ordnung ist; oder wenn es sich wo eingeschlichen hätte, ist es aus demselben zu entfernen. Aber es liegt auch nicht darin, denn erstlich, der Inhalt des dem sittlich wollenden Gemüthe unentbehrlichen Glaubens ist, daß das Gesetz der Ordnung die Idee des Guten sey. Was also durch die unbedingte Ursache der Ordnung unbedingt zu Stande kommen muß, das ist das Gute, die Verwirklichung der Idee. Das kommt nicht zu Stande als durch Freiheit; und deshalb ist das Seyn des Geistes als der Kraft des freien Wollens, und der Geisterwelt als eines Reichs der

Freiheit in den Begriff der Welt herein genommen worden, damit es zu Stande kommen könne. Also kann das nicht ins Denken aufgenommen werden, daß die Ursache der Ordnung Das aufhebe, was als das Wesentlichste in der Ordnung anzunehmen ist, vielmehr nur dieses, daß sie Ursache der Freiheit sey, d. h. daß Gott die Freiheit schaffe, und zwar, da das Schaffen ein ewiger Act Gottes, daß er in Ewigkeit die Freiheit schaffe. Zweitens, wenn wir sagen, daß die Geisterwelt der göttlichen Ursache schlechthin unterworfen sey, so hat vor Allem sich das Denken auf ihr Wesen hinzurichten. Hinsichtlich ihres Wesens aber kann ihre unbedingte Unterworfenheit nur darin bestehen, daß sie schlechthin so sey, wie sie im göttlichen Gedanken enthalten ist, daß Gott sie so aus seinem ewigen Gedanken heraus setze, wie sie für den allgemeinen Zweck der Welt darin gesetzt ist. Nun aber kann sie im Gedanken Gottes nur so gesetzt seyn, daß sie den Zweck ihres Seyns oder ihren Begriff erfüllen könne; das kann sie nur in Freiheit, also kann sie auch im göttlichen Gedanken nur *als frei gesetzt* seyn, also auch nur als frei daraus hervorgehn; ist sie *also mit ihrem* Wesen diesem Gedanken schlechthin unterworfen, so ist sie eben deshalb frei. In etwas menschlicher Form, doch ohne Aufhebung des Wesentlichen, läßt sich dieses so ausdrücken: Weil Gott eine heilige Weltordnung will, schafft er die Geisterwelt. Er schafft sie aber so, wie er sie als Bedingung einer heiligen Ordnung wollen muß; als solche muß er sie frei wollen; also will er sie frei, und schafft sie frei, und sie, weil seinem Wollen schlechthin unterworfen, ist eben darin frei. Drittens, die Geisterwelt, wie jeder Theil des Weltganzen überhaupt, muß eine Offenbarung des schaffenden Gedankens, der Idee des Guten seyn, und eben deshalb ist sie diesem schlechthin unterworfen, damit sie es sey. Nun kann sie es nur dadurch werden, daß sie frei ist; also muß sie frei seyn. Denn wäre sie es nicht, so zeigte sich ein Widerspruch im göttlichen Gedanken; auf der *einen* Seite wäre drin enthalten, daß sie eine Offenbarung Gottes werden solle, auf der andern aber dieses, daß sie Das nicht haben solle, wodurch sie's werden kann; es wollte, menschlich zu reden, Gott den Zweck, und beraubte doch sich selbst des Mittels, wodurch er zu erreichen ist. Das aber ist undenkbar; also ist sie frei. Nennen wir nun Das in Gott, wodurch gegeben ist, daß, was er wolle, er auch in der Weise wolle, daß es wirklich werden könne, seine

Weisheit, so läßt sich sagen, in seiner Weisheit liege für die Welt der Geister die Gewähr, daß ihre Freiheit nicht in seiner Unbedingtheit untergehe. Also: der Geist ist frei in seinem Wesen, d. h. er hat die Macht, das Gute zu wollen und sein Gegentheil, und hat sie eben darum, weil er von Gott geschaffen, und Gott schlechthin unterworfen ist.

So muß geurtheilt werden, wenn die Frage um die Freiheit des Geistes innerhalb der göttlichen Ordnung ist. Aber sie kann sich auch auf ein Anderes richten. Zwar wissen wir vom Leben des Geistes, oder auch der Geister als solcher Nichts; aber im Begriff des Geistes liegt doch dieses, daß er Kraft sey, wo aber Kraft ist, fordern wir die Wirkung. Setzen wir nun das Leben des Geistes nicht nur als ein inneres, also sein Wollen nicht nur auf ihn selbst als Gegenstand, sondern auch auf ein Aeußeres, also auf die Hervorbringung von irgend welchem Erfolg gerichtet, so entsteht die Frage, was aus der Anerkennung der unbedingten Abhängigkeit von Gott sich für die angenommene Wirksamkeit des Geistes, oder der Geisterwelt ergebe? Da sind nun vermöge der Freiheit, welche das Denken ihm nun gesichert weiß, die beiden Fälle möglich, der erste, daß das Wollen des Geistes mit dem göttlichen Gedanken übereinstimmend, also auf das schlechthin Gute gerichtet sey, wie dieser selbst, in seiner Wirksamkeit, welche nun diese sey, das Gute allein zum Ziele habe; und der andre, daß das nicht der Fall sey, daß das Ziel der Geisteswirksamkeit in etwas Anderem als dem Guten liege. Im ersten dieser Fälle kann die unbedingte Unterworfenheit der Welt, und auch des Geistes, nur die Folge haben, daß auf der einen Seite die Wirksamkeit des Geistes eine thatkräftige sey, wiefern sie dahin gekehrt ist, wohin vermöge des göttlichen Wollens sie gekehrt seyn soll, mithin das göttliche Allmachtswollen nicht ihr entgegen, sondern dem gleichen Ziele zugewendet ist; auf der andern Seite aber alle andern Kräfte in der Welt, mit denen irgend wie das Wirken des Geistes sich berührt, nach derselben Seite gerichtet sind, also keine einzige sich mit ihm kreuzt, noch ihm entgegen steht, alle vielmehr es unterstützen, ebenfalls vermöge dessen, daß sie dem göttlichen Gedanken schlechthin unterworfen sind; daraus aber muß hervorgehn, daß das Wirken des Geistes, weil einstimmig mit dem Wollen Gottes, von unbedingtem Erfolg begleitet sey, also der Geist das Ziel, das er

verfolge, unbedingt erreiche, nicht vermöge eigner Kraft, sondern vermöge der Kraft Gottes, die in ihm und mit ihm wirkt. Davon aber muß die weitere Folge die seyn, daß der Geist, in jedem Augenblicke seines Wirkens, also auch, da er nur als wirkend gedacht werden kann, in jedem Augenblicke seines Seyns im Vollbesitze alles Dessen sich befindet, was er will; das aber ist nach unseren Begriffen die Seligkeit. Lassen sich also diese irgend wie anwenden auf das Geistesleben, so kann nur behauptet werden, daß das Geistesleben in seiner unbedingten Unterworfenheit unter den Gedanken Gottes ein seliges Leben sey. Aber es findet sich auch in diesem Falle nicht allein die Unterworfenheit, sondern auch das freie Wollen Dessen, was im göttlichen Gedanken enthalten ist, was wir zum Unterschiede von jener, die indeß nicht aufgehoben ist, als Unterthänigkeit bezeichnen. — Im andern Falle dagegen, in dem Falle also, daß das freie Wollen und daher das Wirken des Geistes einem andern Ziele zugekehrt ist als dem Guten, muß das gerade Gegentheil des vorigen eintreten. Die Kraft des Geistes, frei als wollende, muß unbedingt gebunden seyn als wirkende, *wiefern, um so zu reden*, die ganze Wucht des Allmachtswillens Gottes ihr entgegensteht; und dazu kommt, daß alle mit Gott einigen Kräfte, in deren Bahnen das Gott abgewendete Wirken trifft, sich mit ihm kreuzen, wo nicht ihm schlechthin entgegenwirken müssen; davon aber kann nur das die Folge seyn, daß dieses Wirken schlechthin kraft- und daher auch erfolglos wird, daß also innerhalb der Ordnung Gottes aus dem Ergreifen einer vom schlechthin Guten abgekehrten Richtung unbedingte Unkraft, unbedingte Erfolglosigkeit, und, wieder unsre Begriffe anzuwenden, unbedingte Unseligkeit bei vollster Freiheit des Wollens hervorgehn muß. Vgl. jedoch §. 40.

Anmerk. Die Dogmatiker haben die Frage, ob durch die Unbedingtheit Gottes die Freiheit der geschaffenen Geister aufgehoben werde oder nicht, von der Unbedingtheit der Macht auch auf die des Wissens ausgedehnt, und gefragt, ob ein Vorherwissen Gottes in Bezug der freien Handlungen angenommen werden dürfe oder nicht. Die Allwissenheit schien die Bejahung, aber die Freiheit die Verneinung zu erheischen; denn, sagte man, was Gott vorhersieht, das ist entweder ein Nothwendiges, oder ein Solches, das auch anders kommen kann. Ist es ein Nothwendiges, so ist keine Freiheit, was Gott vorhergesehn, das muß ge-

schehn, und durch Den geschehn, den Gott als Urheber vorhergesehn. Ist es ein Solches, das auch anders kommen kann, so sieht entweder Gott es als ein Solches, und dann weiß er nicht, was kommen wird, ist also nicht allwissend, oder er sieht es als in Zukunft wirklich, dann kann es nicht mehr anders kommen, oder Gott ist auch dem Irrthum unterworfen. Nun aber kann Gott weder dem Nichtwissen noch dem Irrthum unterworfen seyn; also bleibt nur übrig, daß, was er voraussieht, auch erfolgen müsse, damit aber ist die Freiheit aufgehoben. Desgleichen: wirklich werden kann nur das von Gott Gewollte, und von Gott als wirklich gedacht werden ebenfalls nur, was er will; was also Gott voraussieht als ein Wirkliches, das ist nothwendig auch von ihm gewollt, was aber von Gott gewollt wird, das muß wirklich werden, muß es aber wirklich werden, so ist Der nicht frei, durch den es wirklich werden soll. Manche haben die Lösung dieser Frage für unmöglich angesehn, Andere Lösungen versucht, bei welchen, scharf betrachtet, immer das Geschöpf als unabhängig, Gott als abhängig erscheinen wird, wenn nämlich gesetzt wird, Gott sehe das Zukünftige darum voraus, weil es geschehen werde, und richte seinen Weltplan darnach ein, nicht aber sey das Zukünftige deshalb zukünftig, weil es von Gott vorher gesehen worden*); eine solche Vorstellung aber kann nicht richtig seyn, weil sie das Verhältniß umkehrt, dadurch aber den Gottesbegriff zerstört. Ist wirklich nur die Wahl zwischen göttlichem Vorherwissen und geschöpflicher Freiheit, so muß ohne allen Zweifel jenes aufgegeben werden; denn erstlich ist die Freiheit eine Thatsache des unmittelbaren Selbstbewußtseyns, welche nicht aufgegeben werden kann, und sodann ist im sittlichen Gottesglauben nicht die Allwissenheit das Wesentliche, sondern die Heiligkeit der Weltordnung; diese kann ohne Freiheit nicht bestehn, also kann in Gott etwas die Freiheit Aufhebendes nicht gedacht werden. So haben denn die Socinianer, namentlich Crell**), und neustens wieder Rothe (Ethik 1, 117 ff.) sich dahin ausgesprochen, daß Gott zwar Alles wisse,

*) Origenes in der von Eusebius (Praep. evang. VI, 11) aufbewahrten Stelle, Justinus M. quaest. et resp. 58 (unächte Schrift), Leibnitz, J. Müller, die Lehre von der Sünde, II. 294 ff., Twesten (Dogm. II, 1. S. 114).

**) S. Fock, der Socinianismus, S. 437 ff.

aber nur so, wie es sey zu der Zeit, wo er es wisse, also das Zukünftige, das von dem freien Wollen der Geschöpfe abhange, eben nur als solches, also nicht als gewiß Zukünftiges, nur als Mögliches; und daß, so wenig seine Allmacht dadurch geschmälert werde, daß er das Unmögliche nicht vermöge, so wenig seine Allwissenheit dadurch aufgehoben werde, daß er das zu wissen Unmögliche nicht wisse. Er wisse es, wie es sey, als möglich, und kenne sein Verhältniß zum allgemeinen Zweck der Welt, zu dessen Herbeiführung es seiner Allmacht dienstbar sey. Dies ist am Ende wohl die beste Auskunft; der Hauptfehler der ganzen Untersuchung aber ist doch der, daß sie auf einem Gebiete geführt wird, wo theologische Untersuchung nicht geführt werden soll, dem Gebiete der Vorstellung, welchem die Allwissenheit angehört. Auf diesem ist nichts Anderes möglich als Uebertragung der Bestimmtheiten des menschlich persönlichen Wissens auf den menschlich persönlich vorgestellten Gott; was ohne die Folge nicht abgehn kann, daß dieses Wissen auf die durchaus verschiedenen Verhältnisse nicht paßt. Unser Denken kann auf dies Gebiet nicht folgen, wiefern es zwar ein Uebertragen seiner Ergebnisse auf die Vorstellung für den Zweck der Lebendigkeit des Glaubens, aber nicht umgekehrt der Vorstellung auf das Denken zugeben kann, und sich daher bescheiden muß, schlechthin nicht zu wissen, was Gott weiß, und wie er's weiß; dagegen sich fest an die zwei Gedanken hält, daß Nichts gewisser sey, als das Bewußtseyn der Freiheit, und daß eine Weltordnung, in welcher keine Freiheit, keine heilige Weltordnung wäre, also nicht Gegenstand des Glaubens werden kann; also auch kein Gott, durch welchen die Freiheit unterginge, der wahre Gott. Alle weiteren Bestimmungen sind der Grübelei zu überlassen, die sie zwar nie finden, aber doch ohne Ende sie zu suchen sich erfreuen wird.

Indem aber die göttliche Wirksamkeit in der Welt als eine allgegenwärtige gedacht wird, wird nicht sowohl das gedacht, daß sie sich über jeden Raum verbreite — das Denken befindet sich jetzt gar nicht auf dem Gebiete des Räumlichen — als vielmehr, daß sie alles Seyende in der Welt umfasse, und also nichts in der Welt Seyendes von ihr ausgeschlossen sey. Ist aber das, so ist auch die Geisterwelt nicht ausgeschlossen, vielmehr in ihrer Ganz-

heit von ihr mit umschlossen. Und giebt das Denken dem Vorstellen insoweit nach, daß es die Geisterwelt in Einzelgeister zerlegt, so ist sofort auch dieses aufzustellen, daß jedes Glied der Geisterwelt, oder jeder Einzelgeist in der Welt von der allgegenwärtigen Gotteswirksamkeit umschlossen werde, Gott in Bezug auf jeden eine Wirksamkeit ausübe. Vermöge der göttlichen Ewigkeit und Unveränderlichkeit aber ist diese Wirksamkeit nicht eine unterbrochene und wechselnde, sondern eine immerwährende und sich stets gleiche. Sie ist nicht allein eine solche, welche sich über alle Zeitenräume ausdehnt, so daß die Geisterwelt als Ganzes in Ewigkeit ihr unterworfen, zu keiner Zeit von ihr verlassen ist, sondern auch eine solche, die jedes einzele Glied der Geisterwelt ohne irgend eine Unterbrechung zu erfahren hat, so lange sich's im Seyn befindet, und zugleich eine solche, die in Ewigkeit auf einen und denselben Punkt und Zweck gerichtet ist. Vermöge der göttlichen Heiligkeit aber ist der eine Zweck aller göttlichen Wirksamkeit die Verwirklichung der Idee des Guten, und auch hinsichtlich der Geisterwelt kann er nur dieser seyn. Dieser aber wird in der Geisterwelt nur dadurch erreicht, daß jedes ihrer Glieder seinen Begriff erfüllt, also Das vollkommen ist, was es seyn soll, Kraft, das Unbedingte, das schlechthin Gute anzuschauen und zu wollen. Also muß die göttliche Wirksamkeit in der Geisterwelt darauf gerichtet seyn als auf ihren Zweck, daß in der Geisterwelt und allen ihren Gliedern die geistige Kraft vollkommen sey, also auch sich als Kraft vollkommen offenbaren könne. Die Anschauung des Unbedingten aber vollendet sich in der Anschauung des Verhältnisses der unbedingten Ursache zu ihrer unbedingten Wirkung, d. h. der Welt, das Wollen des Unbedingten aber in der unbedingten Freiheit. Daraus folgt, daß die göttliche Wirksamkeit in der Geisterwelt auf das Zweifache hinwirkend zu denken sey, auf die vollkommene Anschauung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, und auf die Herstellung der unbedingten Freiheit. Jene Thätigkeit läßt sich als die *offenbarende* bezeichnen, wiefern die Offenbarung doch nur dahin führen kann, daß das Verhältniß zwischen Gott und Welt zur vollen Anschauung gelange, diese als die *erziehende*, obwohl der Ausdruck nur bildlich ist. *Die Gotteswirksamkeit also in der Geisterwelt ist eine*

offenbarende und eine erziehende. Wiefern aber die Freiheit des Geistes nur als unbedingte bestehen kann, und durch jede Art des Zwanges oder der Röthigung aufgehoben würde, die göttliche Wirksamkeit aber nicht eine solche seyn kann, welche, was sie auf der einen Seite giebt, auf der andern wieder nimmt, kann dieselbe in keiner Weise als eine allmächtige aufgefaßt, oder von Allmachtswirkungen Gottes auf die Geisterwelt als solche geredet werden; es muß vielmehr als unumstößlich dieses ausgesprochen werden, daß es in Hinsicht des Geisterlebens eine göttliche Allmacht gar nicht gebe, vielmehr die göttliche Wirksamkeit und die geistige Freiheit in solchem Verhältnisse zu einander stehn, daß die letztere dabei in ganzer Fülle fortbestehe. Die kirchliche Anschauungsweise bezeichnet die göttliche Wirksamkeit auf die Geisterwelt als Wirksamkeit des Geistes Gottes, den sie auch als den heiligen Geist bezeichnet. Nehmen wir den Ausdruck von ihr an, so denken wir darunter die allgemeine, allgegenwärtige, ununterbrochene, und sich immer gleiche Einwirkung der göttlichen Weltursache auf das Leben des geschaffenen Geistes, durch welche die Anschauung des Verhältnisses Gottes zu der Welt, und das unbedingte Wollen des Guten in solcher Weise gefördert wird, daß die Freiheit des geschaffenen Geistes dabei ungeschmälert fortbesteht.

Nun aber, wenn das Leben des Geistes wesentlich in den zwei Stücken besteht, daß er die Idee des Guten, und zwar in ihrem Verhältnisse zur Welt anschaue, und das schlechthin Gute wolle, so muß darin nothwendig auch das mit enthalten seyn, daß er im allgemeinen Verhältnisse der Welt zu Gott sein eigenes anschaue, und dasselbe wolle, daß er also sich selbst schaue als Theil der Welt, seine Ursache in Gott, und seine unbedingte Abhängigkeit von Gott, diese seine Stellung aber dadurch in die entgegengesetzte verwandele, daß er selbst sie wolle; und dies würde dann die Seligkeit des Geistes seyn, die äußere Nothwendigkeit selbst zu wollen, und aus Freiheit sich an Gott zu ergeben zu unbedingter Unterthänigkeit; was auf dem Gebiete des reinen Geisterlebens weiter auszuführen, ohne auf das des Vorstellens überzuschweifen, unmöglich ist, und daher hier nicht weiter ausgeführt wird. Vgl. §. 20.

§. 18.

Weil Gott Gott ist, ist eine Geisterwelt, das ist ein Satz, der zwar nicht unmittelbare, aber doch vermittelte Gewißheit dadurch hat, daß Gott nicht Gott, die heilige Weltordnung nicht möglich wäre, wenn es anders wäre. Daß aber außer einer Geisterwelt noch etwas Anderes sey, das läßt sich weder aus dem allgemeinen Begriff der heiligen Weltordnung, noch aus dem einer von Gott geschaffenen und schlechthin abhängigen Welt, überhaupt aus dem Wesen des *sittlichen* Gottesglaubens nicht erkennen. Ob die Wesensforschung dieses leisten könne, muß dahin gestellt seyn, da das theologische Denken als solches das Gebiet dieser Forschung nicht betritt, und als ein ihr fremdes nicht betreten kann. Eben so wenig aber findet sich im theologischen Grundgedanken irgend Etwas, was das Seyn von Etwas außer der Geisterwelt zu *leugnen* zwinge; denn dieser bietet nur die einzige Beschränkung dar, daß Nichts in der Welt seyn könne, was der schaffende Gedanke nicht enthalte, oder was ihm widerspreche. Hier nun tritt das natürliche oder seelische Bewußtseyn ein, welches durch die Vermittelung der Sinneneindrücke objectiv geworden ist, und durch Denkthätigkeit den Begriff einer Welt in sich aufgenommen hat, welche nicht Geisterwelt ist, vielmehr im Denken des Ich sich als der Gegensatz von dieser, oder als die Sinnenwelt, als die Naturwelt, zu erkennen giebt. Das Seyn dieser Welt ist für das Seelenleben ein unzweifelhaftes, und ist auch eben so unzweifelhaft, daß das Wissen des Ich um diese Welt nichts Anderes sey, als ein Wissen um die eigene Vorstellung von ihr, so fehlt doch jeder Grund ihr Nichtseyn zu behaupten, und es wird daher das Seyn als wirkliches hier gesetzt. Für das Denken als theologisches bleibt sonach nur die Aufgabe, das als seyend Gegebene theologisch zu begreifen, d. h. den Versuch zu machen, ob und wie das Seyn einer Sinnenwelt im theologischen Weltbewußtseyn eine Stelle finden könne. Einer Sinnenwelt, nicht *der* Sinnenwelt; es handelt sich nämlich auch hier, obwohl die Vorstellung derselben dem Denken von der Naturseite her durch die Erfahrung dargeboten worden, doch nicht sowohl um diese wirkliche, als um den Begriff einer Sinnenwelt, um zu erfahren, ob in ihm Etwas enthalten, was eine Sinnenwelt in Gottes Welt undenkbar mache, und wenn das nicht, wie eine Sinnenwelt gedacht werden müsse, um als Theil von Gottes Welt gedacht

zu werden, und zuletzt, um ein Maß zu haben, an welchem seines Orts das erfahrungsmäßige Seyn der Sinnenwelt gemessen werden könne.

Wiefern nun im theologischen Grundgedanken Nichts enthalten ist, was das Seyn einer Sinnenwelt als ein für das Zustandekommen der heiligen Weltordnung nothwendiges zu erkennen gebe, läßt sich auch der allgemeine Satz nicht aufstellen: weil Gott Gott ist, ist eine Sinnenwelt. Nur wiefern in der Welt Nichts als seyend anzunehmen ist, was nicht im göttlichen Gedanken, und noch weniger, was, diesem widersprechend, durch sein Daseyn die heilige Ordnung irgend wie aufheben würde, haben wir ein Recht zu setzen: entweder das Seyn einer Sinnenwelt ist im göttlichen Weltgedanken, oder keine Sinnenwelt in Gottes Welt. Ist also eine in Gottes Welt, so liegt ihr Seyn sowohl im göttlichen Gedanken als das der Geisterwelt. Nun, daß eine Sinnenwelt in Gottes Welt, das muß das gläubige Ich deshalb setzen, weil das Seyn einer Sinnenwelt ihm Thatsache der Erfahrung, weil es in der Sinnenwelt lebt, ja selbst *mit seiner Naturseite* ein Theil derselben ist, und sich doch innerhalb, nicht außerhalb von Gottes Welt zu denken hat. Zwei Welten zu gehören, ist ja der Gedanke, dem zu entgehen es die Rettungsthat des Glaubens thut; der Welt Gottes gehört es mit der Seite seines Geistes; gehört es also nur einer Welt, so muß auch seine sinnliche Seite dieser Welt gehören; wenn aber diese, dann nothwendig auch das Ganze, dessen Theil sie ist. Gehört aber diese Sinnenwelt der Welt Gottes an, so kann im Begriffe einer Sinnenwelt Nichts liegen, was ihr Seyn aufhebe, ja, ob's auch das Denken nie entdecke, im Gedanken Gottes selbst muß eine Sinnenwelt als ein Seynsollendes enthalten, in Gottes heiliger Weltordnung eine solche nothwendig seyn. Das Denken als gläubiges setzt das Seyn einer Sinnenwelt als ein zu Herstellung einer heiligen Ordnung nothwendiges.

Sobald aber dieses anerkannt ist, ist auch das mit anerkannt, daß die Ursache ihres Seyns nicht in ihr selbst liege, sondern in Gott; denn in der Welt Gottes ist Nichts durch sich selbst, Alles durch die göttliche Ursächlichkeit. Also auch die Sinnenwelt. Also ist die Sinnenwelt nicht ewig, nur, wenn zur Herstellung der heiligen Ordnung ihr ewiges Seyn nothwendig, so ist sie in Ewigkeit durch Gott; wenn aber nicht,

so ist sie nur so lange, als diese Nothwendigkeit besteht; sobald sie aber vorüberginge, würde auch das Seyn der Sinnenwelt ein Ende haben müssen. Nur ob das je eintreten werde, weiß das Denken so wenig zu ermitteln, als ob es jemals anders gewesen sey als jetzt, etwa einmal keine Sinnenwelt nothwendig und daher auch keine wirklich gewesen. Auch berührt's den Glauben wenig oder gar nicht.

Hat aber die Sinnenwelt ihre Ursache in Gott, so ist Gott ihr Schöpfer, wie er der Schöpfer der ganzen Welt ist, und auch der Geisterwelt. Für den Glauben ist das genug, und auch dies das Einzige, was schlechthin behauptet werden muß. Aber die Wesensforschung hat noch mehr begehrt. Sie hat gefragt, ob Gott die Sinnenwelt geschaffen nach Stoff und Form, oder nur nach der letzteren; dann, ob er sie unmittelbar geschaffen, oder durch Vermittelung niederer Kräfte; endlich auch, wie er geschaffen, wie der Hergang der Schöpfung gewesen sey und sey? Eigentlich theologisch sind diese Fragen freilich nicht, aber sie sind in der kirchlichen Theologie so lange eingebürgert, daß sie eine Art von Recht gewonnen haben, in jedem theologischen Denkgebäude zu erscheinen. Die erste Frage pflegt als Frage um die Schöpfung aus Nichts aufzutreten. Während nämlich hinsichtlich der Geisterwelt, die als unkörperlich angesehen wurde, es genügte, Gott als den Urheber ihres Seyns zu denken, erkannte man hinsichtlich der Sinnenwelt, daß doch die Frage wäre, ob auch der rohe Stoff, aus welchem alles in ihr Seyende entsteht, oder nur die Form von Gott sey, der etwa den vorgefundenen, durch sich selbst seyenden Stoff zu all den Körpern ausgebildet, welche die Welt enthält; und daß doch auch der Bildner des rohen Stoffs nicht nur (nach Daub) ein Töpfer, sondern auch ein Schöpfer sey. In der Schrift, meinte man, werde die Schöpfung aus Nichts gelehrt; aber es war Irrthum, wiefern die Schrift Theils gar nicht auf die Frage eingeht, Theils (in den Apokryphen) mit dem gesammten Alterthume das Gegentheil, die ewige formlose Materie behauptet. Weil aber doch die Meinung da war, so bedurfte es nur des Ansehns eines Augustinus, um die Frage, die bis dahin frei gewesen, und von den philosophisch gebildeten Schriftstellern der früheren Zeit meist im Sinne der Philosophie des Alterthums beantwortet worden war, zu einer entschiedenen, und die Ansicht von der Erschaffung der Körperwelt aus Nichts zum Kirchendogma zu erheben,

was sie von da an geblieben ist. Und auch in der Neuzeit, nachdem die nutzlosen Grübeleien der Scholastik über das Nichts, aus welchem Gott geschaffen, der Vergessenheit anheim gefallen, ist die Ansicht selbst die herrschende geblieben. Und selbst Rothe, obwohl er die reine, noch schlechthin unorganisirte Materie gleich anfangslos mit Gott setzt, denkt sie doch auch wieder als durch Gott gesetzt, als „die primitive Kreatur, als den Schatten Gottes, den er vermöge seiner Persönlichkeit aus sich herauswirft, und den er vermöge seiner schöpferisch organisirenden Wirksamkeit zum κόσμος, zur eigentlichen Welt, erhebt" (Ethik 1, 102. 126); ein Versuch, die zwei einander aufhebenden Begriffe einer anfangslos seyenden und einer geschaffenen Materie zu vereinigen. Auf dem Gebiete des bloß natürlichen Weltbewußtseyns wurde oben (§. 10) die Ansicht als die wahrscheinlichere dargestellt, daß die Sinnenwelt nicht nur nach ihrer Form, sondern auch nach ihrem Stoffe ihre Ursache außerhalb ihrer selbst habe; und obwohl dort nur die Natur-Ursache gedacht werden konnte, so liegt doch, nachdem das theologische Denken diese in Gott selbst verlegt, *hierin kein Grund*, von jener Annahme abzugehn. Ein eigentlich theologischer Grund aber, der, hergenommen aus dem sittlichen Glauben an die heilige Weltordnung, jeder anderen Vorstellungsweise den Weg abschneide, scheint sich nicht zu finden. Der Grund, daß es Gottes unwürdig seyn würde, eines Stoffes bedurft zu haben, schiebt nicht nur den Begriff des Bedürfens zur Ungebühr herein, sondern hat auch den wesentlichen Fehler, daß er zu viel beweisen würde. Denn war es in der ersten Schöpfung Gottes unwürdig, einen Stoff zu haben, den er bildete, so muß es immer seiner unwürdig sein. Daraus aber würde folgen, daß er entweder nach jener Schöpfung nicht mehr schaffe, oder auch jetzt aus Nichts, was doch nicht zu behaupten ist. Sagt man, eine ewig seyende Materie würde unveränderlich seyn wie Gott, Gott also sie nicht haben bilden können, so ist das zwar ein bloß metaphysischer Grund, aber doch ein solcher, den das theologische Denken, das eine Gott widerstehende Materie in seiner Welt nicht denken kann, sofort annehmen müßte, wenn er nur erst recht erwiesen wäre, was er doch nicht scheint. Und so kommt am Ende das theologische Denken doch nur dahin, daß die Welt als Ordnung ihre Ursache schlechthin in Gott haben, und daß daher auch der körperliche Stoff, aus welchem die Sinnenwelt ent-

standen, dem schaffenden und ordnenden Gedanken schlechthin unterworfen seyn müsse. Kann eine unerschaffene Materie das nicht seyn, so nimmt ein theologisches Denken ohne Schwanken die erschaffene an; ob aber dies der Fall sey, kann auf theologischem Boden nicht entschieden werden.

Wie schwankend aber auf diesem Boden die Frage nach der Erschaffung der Materie, so fest muß dagegen die Annahme der fortgehenden Schöpfung seyn. Daß sie eine ewige Schöpfung sey, wird nicht gesagt, weil nicht erwiesen ist, daß zu Herstellung der heiligen Ordnung eine Sinnenwelt in Ewigkeit nothwendig sey; aber daß sie nicht eine einmal vollendete und von da an ruhende sey, sondern eine fortgehende, und so lange fortgehende, als das Gesetz der heiligen Ordnung eine Sinnenwelt erfordere, das ist zu behaupten. Denn so lange ihr Seyn Bedingung der Ordnung ist, so lange findet sich's im göttlichen Gedanken; der Gedanke aber ist ein schlechthin wirksamer, schlechthin ursächlicher Gedanke, und kann nicht gedacht werden als einmal wirkend und von da an nicht; in andern Worten: so lange die Sinnenwelt zur Herstellung der heiligen Ordnung erfordert wird, so lange will sie Gott, so lange er sie will, so lange schafft er sie; also ist sein Erschaffen ein fortwährendes, und wie die Welt im Allgemeinen, so auch die Sinnenwelt im Besondern ist zwar insofern fertig in jedem Augenblick, als sie in jedem wirklich ist, was sie in diesem Augenblick seyn soll, aber doch auch in jedem eine werdende, wiefern eines Theils die göttliche Ursache eben jetzt bewirkt, daß sie ist, was sie ist, andern Theils aber auch im gegenwärtigen sich vorbereitet, was in einem folgenden wirklich werden soll. Diese immerwährende Schöpfung ist dann, was man als Erhaltung aufzufassen pflegt.

Auch die Frage, ob Gott die Sinnenwelt unmittelbar erschaffen habe oder mittelbar, hat eine geschichtliche Veranlassung gehabt. Im alten Testamente schafft Gott durch sein Wort, das reines Schöpferwerk ist, und die Meinung ist gewiß nur diese, daß er dem rohen Stoffe sein Gebot zurufe, und der Stoff ihm Folge leiste. In den Sprüchen tritt die Weisheit scheinbar zwischen Gott und Welt, und ist Ursache der Ordnung in der letzteren, aber es ist doch nur Schein, denn diese Weisheit ist eben doch nur Weisheit, nicht wirkliche Mittelkraft. Solche hat unsers Wissens erst Philo herein ge-

bracht, und zwar in einer langen von Gott als Ausgangspunkt sich bis hinab zur unerschaffenen Materie ausdehnenden Reihe, deren erstes Glied, der Logos, alle übrigen nicht nur an Erhabenheit überragt, sondern auch in Philos Denken fast allein hervortritt. Der Grund, sie anzunehmen, war für ihn die Ansicht von der Unmöglichkeit einer unmittelbaren Einwirkung auf die den Keim des Bösen in sich tragende Materie; die Veranlassung zu der ihm eignen Denkform fand er in der Schrift; aber das Ganze ist doch nur ein Phantasiegebilde. Die Kirche hat sich diese Vorstellung angeeignet und mit ihrer Christologie zusammen weiter ausgebildet. Für das theologische Denken erwächst hieraus die Aufforderung, in seinem Grundgedanken nachzusehen, ob sich eine Wurzel für eine solche Ansicht in ihr finde. Es findet sich aber keine. In seiner Urform enthält er nur das unbedingte Walten des heiligen Gesetzes über beiden Welten, wodurch die zwei in eine Welt verbunden sind, wie aber dieses Walten zu Stande komme, besagt er nicht, und eben so wenig Etwas über eine Beschaffenheit des körperlichen Stoffes, was zur Begründung eines weiteren Satzes dienen könne. In seiner ausgebildeten Gestalt als Glaube an Gott, die ewige und unbedingte Geisteskraft, aus welcher die Welt als Ordnung in Ewigkeit hervorgeht, ist gleichfalls Nichts der Art enthalten. Denn weder kann behauptet werden, daß Gott einer Unterstützung zu Herstellung der Weltordnung bedürftig sey, noch daß das unbedingte Walten Gottes erst durch Mitwirkung von andern Wesen, die von ihm geschaffen, wirklich werden könne; wenn auch nicht behauptet werden mag, daß es dadurch aufgehoben werde, wiefern doch diese Mitwirkung in unbedingter Unterworfenheit Statt finden müßte. Aber auch im Begriffe der Materie ist Nichts enthalten, das eine unmittelbare Wirkung Gottes auf dieselbe anzunehmen hindere, da sich doch weder ein Unvermögen Gottes denken läßt, das nicht weit größer wäre für die Wesen untergeordneter Natur, noch eine Unverträglichkeit mit dem Begriffe Gottes, da die Natur doch nicht als widerstandsfähige, oder gar als unheilige und böse Kraft gedacht werden darf, ohne sie wenigstens von Gottes Welt ganz auszuschließen. Es fehlt mithin jede Nöthigung zur Annahme von Mittelkräften zwischen Gott und der Materie, ohne Nöthigung aber kann sie nicht eintreten, weder in dieser noch in jener Gestalt, weil das Denken ohne zureichenden Grund Nichts

setzen kann. Nur das ist zu bekennen, daß eine Gottesthätigkeit, bei welcher geschaffene Geisteskräfte mitwirkend einträten, auch keinen Widerspruch enthalten würde. Denn seinem Begriffe nach ist ja das Wesen des Geistes dieses, daß er Kraft ist, wo aber Kraft, da kann auch Wirkung seyn; sein Leben aber dieses, daß er den Zweck der Welt, die Verwirklichung der Idee, befördern will, und dieses Wollen, weil einstimmig mit dem Wollen Gottes, ein thatkräftiges und wirkungsreiches ist; so kann es nicht als widersprechend gelten, daß die Thätigkeit der Geister überhaupt darauf gerichtet sey, und in Gottes Dienste das bewirke, daß die Welt der Natur gleichsam den Stempel der Idee an ihrer Stirne trage, d. h. in solchem Verhältniß stehe zur Idee, daß ihr Begriff dadurch Erfüllung finden könne. Nur ein Wissen giebt's hier nicht, und kein Erkennen innerer Nothwendigkeit, und deshalb kein Behaupten.

Die Frage endlich, wie Gott schaffe, hat für das persönlich geistige Bewußtseyn als gläubiges auch nicht die mindeste Bedeutung, so daß von dieser Seite her das Denken keine Veranlassung zu näherem Eingehen erhalten kann, also, wenn ein solches eintritt, die Anregung von einer andern Seite, der der Wesensforschung, herkommen muß. Aber es muß fruchtlos seyn, wenn weder ein reines Phantasiegebilde hingestellt, noch Gottes Schaffen tief ins menschliche Wirken herab gezogen werden soll. Denn weder in der Grundgestalt des Glaubens, noch im Begriffe Gottes ist das Mindeste enthalten, was darüber Auskunft gebe; aus der Vorstellung aber von einem Gotte, der menschlich persönlich denkt, wissenschaftliche Bestimmung herleiten zu wollen, wird ein verkehrtes Unternehmen bleiben.

Das theologische Denken wendet sich Statt dessen der Frage zu, wie eine Sinnenwelt, gedacht als seyend in Gottes Welt und bestehend durch göttliche Ursächlichkeit, zu denken sey. Die Antwort kann und darf nur theologisch seyn, also nur Das enthalten, was aus dem allgemeinen theologischen Weltbewußtseyn sich ergiebt, nicht aber auf Das eingehn, worüber in diesem Nichts enthalten, und also entweder gar nicht, oder nur auf dem Boden irgend einer andern Wissenschaft zu erlangen ist. Hierdurch ist jede Erörterung der Frage abgeschnitten, was als Bestandtheil einer Sinnenwelt zu denken sey, denn über das alles enthält der theologische Grundgedanke Nichts, und alle Forschungen über unorganische und organische Körper, über

pflanzliches und thierisches und seelisches Leben, über Naturleben überhaupt, und was damit verbunden, stellen sich sofort als untheologische heraus. Als theologisch kann nur eine Antwort gelten, es müsse Alles in der Sinnenwelt enthalten seyn, was irgend dazu diene, die unbedingte Selbstoffenbarung Gottes zu vermitteln, also was irgend welche Fähigkeit besitze, die Idee des Guten abzuspiegeln, oder, weggenommen, die Offenbarung unvollkommen machen würde. Dagegen Nichts, was nach seinem Wesen einer solchen Fähigkeit entbehre, oder gar wohl durch sein Daseyn die Selbstoffenbarung Gottes irgend wie aufheben würde. Innerhalb dieser Grenzen aber ist Raum für die höchste Manchfaltigkeit, ohne irgend theologischen Grund für dieses oder gegen jenes. Was aber ist, muß so beschaffen seyn, wie es im göttlichen Gedanken enthalten ist, und daß es eine Offenbarung dieses Gedankens, also irgend wie ein Spiegelbild der Idee des Guten werden kann. Ein vollkommenes Bild zu werden, ist weder der Sinnenwelt als Ganzem noch irgend einem Einzelen, das in ihr enthalten, möglich; denn um es zu werden, müßte die Sinnenwelt oder das *in ihr seyende* Einzele die Macht haben, das Gute zu wollen und durch eigne Thätigkeit zu wirken; die aber hat sie nicht, denn hätte sie sie, so wäre sie Geistwelt und nicht Sinnenwelt, und das Einzele wäre Geist und nicht Naturerzeugniß. Darin aber, daß sie nicht wollen, also den höchsten Zweck alles Seyns nicht erfüllen, und den Gedanken Gottes in seiner Heiligkeit nicht abspiegeln kann, ist gegeben, erstlich daß sie nicht frei seyn kann, also zwar dem allherrschenden Gedanken unterworfen, und unbedingt unterworfen ist, nicht minder als die Geisterwelt, aber diese Unterworfenheit für sie sich nicht in *Unterthänigkeit* umsetzen kann, vielmehr nur Unterworfenheit ist und weiter nichts. Wo aber kein Wollen, da ist Willenlosigkeit, wo keine Freiheit möglich, da ist Nothwendigkeit, nicht innere geistige, sondern äußere des Zwanges oder der Gewalt; die Sinnenwelt also, und alle Sinnenwesen ohne Ausnahme, sind dem göttlichen Gedanken willenlos und durch Nothwendigkeit, und so unterworfen, daß das Unterwerfende in Bezug auf sie nur unter den Begriff der Gewalt zu stehen kommt. Zweitens aber ist damit gegeben, daß das Sinnliche nicht Selbstzweck werden kann. Selbstzweck *kann* nur werden, was den göttlichen Gedanken in seiner Fülle offenbaren, also die Verwirklichung des höchsten Weltzwecks in sich tra-

gen kann; die Sinnenwelt kann das nicht, also kann sie nicht Selbstzweck seyn. Kann sie nicht Selbstzweck seyn, so kann sie nur Mittel seyn, Mittel für fremden Zweck; auch wenn sie einen eignen Zweck zu haben scheint, und in gewissem Sinne hat, theologisch betrachtet ist sie doch nur Mittel.

§. 19.

Nach dem Gesagten stehn zwei Welten vor dem Denken, der Begriff der einen durch das persönlich geistige Bewußtseyn, wiefern es theologisches Weltbewußtseyn ist, unmittelbar gegeben, der der andern von der Naturseite her an das Ich gekommen, und nun vom theologischen Denken als in der Welt Gottes seyend angeschaut, beide zur Einheit verbunden durch das über beiden waltende Gesetz, das für die eine ein Gesetz der Freiheit ist, für die andere aber ein Gesetz der Nothwendigkeit und der Gewalt. Ihr beiderseitiges Verhältniß zu Gott, und was aus diesem über das allgemeine Seyn der einen wie der andern ermittelt werden kann, ist im Bisherigen dargestellt (§. 17. 18); auf das Verhältniß beider zu einander aber ist die Frage bisher noch nicht gerichtet worden, dies also bleibt zunächst zu thun. Es fragt sich aber erstlich, ob ein Verhältniß Statt finde zwischen Geistwelt und Naturwelt, und dann, wenn dieses, von welcher Art es sey. Von selbst aber versteht sich, daß im theologischen Denkgebäude die Antwort einzig aus dem theologischen Grundgedanken abgeleitet, und nicht irgend woher vom metaphysischen oder einem andern ähnlichen Gebiet entlehnt werden dürfe.

Die erste Frage hat diesen Sinn: Bestehn die beiden Welten, die Geistwelt und die Sinnenwelt, innerhalb der göttlichen Weltordnung neben einander in unbedingter Geschiedenheit, daß also keine die andere berührt oder irgend wie bestimmt, oder wird vom Standpunkte des Gottesglaubens aus irgend welche Verbindung gefordert zwischen der einen und der andern? Daß aber schlechthin keine Verbindung Statt finde, das würde vom Standpunkte des Glaubens aus dann zu behaupten seyn, wenn durch das Stattfinden einer solchen entweder das Zustandekommen der heiligen Weltordnung im Allgemeinen, oder die eine der beiden Welten, oder alle beide an der Erfüllung ihres Begriffs und an der ihnen zustehenden Offenbarung Gottes gehindert würden; daß es sich aber so verhalte, ist in keiner Weise zu behaupten. Denn was zuerst die Naturwelt anlangt, so ist,

so lange die Geistwelt, wie hier angenommen wird, ihrem Begriff entspricht, also ihr Wollen dem heiligen Gedanken der Welt einstimmend ist, schlechthin nicht abzusehn, wie jener aus einem Verhältnisse zu dieser mit dem göttlichen Wollen einstimmigen Welt ein Hinderniß in der Erfüllung ihres Begriffs erwachsen solle; aber auch für die Geistwelt als das Reich der Freiheit wird sich das nicht unbedingt behaupten lassen, so lange die Meinung fern gehalten wird, daß die Sinnenwelt als solche, etwa als Materie, dem Wirklichwerden des schlechthin Guten entgegen, eine Ursache des Bösen sey. Dagegen aber scheint im Glauben an die Einheit der von Gott geschaffenen Welt das mit zu liegen, daß zwischen beiden Hälften eine Verbindung sey. Zwar das Wesen der Einheit ruht nur in der Einheit des über beiden waltenden Gesetzes, aber dies Gesetz ist doch zu denken als ein solches, das beide wirklich einige. Beständen aber beide Welten in unbedingter Geschiedenheit, so möchte immerhin das gleiche Gesetz in beiden walten, sie bildeten zusammen so wenig *eine* Welt, als zwei von Ur an geschiedene Staaten dadurch einer werden, daß durch Zufall beide *einen* Herrscher, und dann auch wohl nur *eine* Verfassung empfangen. Vielmehr, wie in der kleinen Welt des Menschen, die, wie klein auch, doch ein *κόσμος* ist, die wahre Einheit der Person dadurch zu Stande kommt, daß Thier und Geist in ein solches Verhältniß zu einander treten, daß zwar das eine wie der andere die eigene Wesenheit behauptet, aber doch die beiden einander gegenseitig irgend wie bestimmen: so kann auch die große Welt nur dadurch wirklich *eine* werden, daß irgend ein sie einendes Verhältniß zwischen beiden waltet. Nun müssen wir annehmen, einmal, daß der Gedanke der Einheit beider Welten im allgemeinen Weltgedanken enthalten sey, und sodann, daß die über beiden waltende Gotteskraft diesem Gedanken Wirklichkeit zu geben das Vermögen habe; also müssen wir auch setzen, daß Das wirklich sey, wodurch allein die Einheit möglich wird; und darum setzen wir ein beide Welten verbindendes Verhältniß als ein wirkliches.

Das führt zur zweiten Frage, welches dies Verhältniß sey? Grundlage der Antwort aber muß diese seyn, daß erstlich das Verhältniß, welches es auch sey, seinen einzigen Grund im allwaltenden Gedanken der heiligen Weltordnung haben müsse, indem eine andere, diesem Gedanken entgegen wirkende Ursächlichkeit in der Welt Got-

tes nicht gefunden werden kann; und zweitens, was daraus folgt, daß das Verhältniß nur ein solches seyn könne, bei welchem und durch welches die Verwirklichung des schaffenden Gedankens, oder die Selbstoffenbarung Gottes wirklich werden könne, nimmermehr ein solches, welches sie unmöglich mache. Nun aber, die Verwirklichung des schaffenden Gedankens, welcher die Idee des Guten, kommt in ganzer Fülle nur dadurch zu Stande, daß ein Reich der Freiheit in der Welt ist, als welches wir die Geisterwelt erkennen; und daß dem Geiste seine Freiheit durch die göttliche Unbedingtheit selbst verbürgt sey, und durch die allgegenwärtige Wirksamkeit der göttlichen Weltursache selbst erhalten und gefördert werde, ist bereits erkannt (§. 17). Daraus aber folgt, daß durch das gottgewirkte Seyn der Sinnenwelt die Freiheit des Geistes in keiner Weise aufgehoben oder verkümmert werden könne; daraus aber weiter, daß das Verhältniß beider Welten ein solches nicht seyn könne, das die freie Bewegung des Geistes irgend wie aufhebe oder lähme. Nun aber kann ein Verhältniß zwischen beiden immer nur in der Art Statt finden, daß die eine von ihnen herrsche, und die andere ihr unterworfen sey; denn ein durchgängiges Gleichgestelltseyn beider führte die Geschiedenheit herein, die eben abgewiesen worden, ein gegenseitiges Einwirken aber könnte nur die Wirkung haben, die eine wie die andere in der Erfüllung ihres Begriffs zu hindern. Wäre nun die Sinnenwelt die herrschende, so träte erstlich der Widersinn herein, daß in einer Ordnung, deren unbedingte Ursache Geist ist, ein Herrschendes wäre, das nicht Geist ist, und dem Gesetze des Geistes nicht in geistiger Weise, vielmehr nur willenlos folgen kann, in andrer Ausdrucksform, daß Gott die Herrschaft in der Welt mit einem Andern theilte, das ihm zwar unterworfen, nicht aber seinem Willen unterthan seyn kann; sodann aber, ist die Sinnenwelt das Herrschende, so muß die Geistwelt ihr Gesetz von ihr empfangen. Das Gesetz der Sinnenwelt ist das der Nothwendigkeit; steht also die Geistwelt unter der Herrschaft der Sinnenwelt, so steht sie unter dem Gesetz der Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit aber hebt die Freiheit auf. Wäre also die Sinnenwelt das Herrschende, so wäre die Freiheit aufgehoben, also auch die Verwirklichung der Idee, und die Selbstoffenbarung Gottes. Das aber kann nicht seyn, also auch nicht dies das wahre Verhältniß zwischen beiden Welten. Also

muß das Andere, die Herrschaft der Geistwelt über die Sinnenwelt, das wahre Verhältniß seyn. Und auch an sich betrachtet, zeigt sich's als das richtige. Der Bedingung, daß die Sinnenwelt in ihrem Wesen nicht aufgehoben, ihren Begriff zu erfüllen nicht gehindert werde, wird dabei genügt, indem dieselbe, ihrem Wesen nach der Nothwendigkeit unterworfen, nicht durch eigene, nur durch fremde Kraft Das werden kann, was sie werden soll, also nichts ihrem Begriffe Widerstreitendes erleidet, wenn sie unter fremder Herrschaft steht. Wiefern aber das Wollen des Geistes eins ist mit dem göttlichen, ist's auch nicht eine ungebührliche Gewalt, die sie erleidet, es ist die Macht Gottes, nur nicht unmittelbar sich äußernd, sondern mittelbar. Von dieser Seite also steht dem Satze, daß in Gottes Ordnung die Geistwelt herrsche über die Sinnenwelt, Nichts entgegen. Daß aber dies Verhältniß in der That das einzig richtige, ergiebt sich so: Erstlich vom Gottesbegriffe aus ist es das einzig denkbare. Denn es ist nicht denkbar, daß Gott, der Geist, ein anderes Gesetz als das des Geistes herrschend werden lasse in der von ihm geschaffenen Welt, das aber wird nicht herrschend, wenn die Sinnenwelt, nur wenn die Geistwelt im Besitz der Herrschaft steht. Zweitens, die Geistwelt, welche bei dem andern Verhältniß in ihrem Wesen aufgehoben würde, kann bei diesem ihn erfüllen. Drittens, das Wesen der Ordnung selbst erfordert dies. Das Wesen der Ordnung ist dieses, daß dem allwaltenden Gedanken Gottes Alles schlechthin unterworfen sey für den Zweck der Verwirklichung der Idee des Guten, daß in Folge dieser Unterworfenheit der Geist in unbedingter Freiheit stehe, und sein Wirken, weil nach gleichem Ziele gehend mit dem Wollen Gottes, erfolgreich, die Sinnenwelt aber, die nicht frei seyn kann, nur unterworfen sey. Setzen wir nun, daß der Geist in seiner Freiheit *einen* Willen habe mit dem Weltgedanken Gottes, so wird sein Wollen in Bezug auf die Sinnenwelt nur dieses seyn, daß dieser Theil der Welt eine Offenbarung Gottes werde, so weit er's kann, also die Idee des Guten sich in ihm verwirkliche, so weit sie in ihm wirklich werden kann. Nun kann das nicht unmittelbar, durch eigne Kraft der Sinnenwelt, erfolgen, sondern allein durch fremde Einwirkung. Also muß das gotteinige Wollen des Geistes darauf gerichtet seyn, der Sinnenwelt gleichsam den Stempel aufzudrücken, der sie als das Werk eines heiligen Gedankens beurkunde, d. h. sie so zu

gestalten, daß sie, so weit sie kann, ein Bild des heiligen Gedankens werde. Eben dieses aber ist auch der Zweck Gottes mit der Sinnenwelt. Also ist das Wollen des Geistes in Beziehung auf die Sinnenwelt mit dem Wollen Gottes in derselben Beziehung eines und dasselbe. Also muß das Wirken des Geistes, wiefern es sich für diesen Zweck der Sinnenwelt zuwendet, von Erfolg begleitet seyn; ist es aber dieses, so ist offenbar die Sinnenwelt der Geistwelt unterworfen, und die Geistwelt hat die Herrschaft über die Sinnenwelt vermöge ihrer Unterthänigkeit unter den heiligen Gedanken Gottes und der Unterworfenheit der ganzen Welt unter ihn als schaffenden Gedanken. Die heilige Ordnung wäre aufgehoben durch Herrschaft der Sinnenwelt, sie besteht in ganzer Fülle durch die der Geisterwelt. Also muß diese als das einzig richtige Verhältniß beider Welten angesehen werden.

Und so gestaltet sich denn das theologische Weltbewußtseyn als Gesammtbild so: Aus dem einen göttlichen Gedanken, der Idee des Guten, wie sie in Gott dem allthatkräftigen Geiste sich als Weltgedanke darstellt, geht in Ewigkeit eine Welt hervor, ein All des Seyenden und Seynsollenden, in welchem Alles enthalten, was im schaffenden Gedanken, und so enthalten, wie es drin enthalten, vollendet in jedem Augenblick, und doch werdend in alle Ewigkeit, ein All, in welchem der göttliche Gedanke sich abspiegelt, so wie er ist, nach seiner Macht und Unbedingtheit im Reiche der Nothwendigkeit, nach seiner Heiligkeit in dem der Freiheit, zwei Welten ihrem Wesen nach, aber zur Einheit verbunden durch das eine heilige Gesetz, das über der einen waltet als Nothwendigkeit, von der andern als das eigene übernommen wird in Freiheit, das Reich der Geister ihm unterworfen als Theil der Welt, aber in Freiheit unterthan als Geisterwelt, die Welt der Sinne ihm unterworfen in ihrer Unterworfenheit unter Gott, jenes sich gestaltend zum vollkommenen Gottesebenbild, dieser das Gepräge des heiligen Gedankens aufgedrückt durch Gottes Macht. Und alles Geschehn in dieser Welt, und alle Bewegungen im All des Seyenden ausgehend von dem Urquell, der im heiligen Gedanken Gottes liegt, im Reiche der Nothwendigkeit nach dem Gesetze der Natur, im Reiche der Freiheit nach dem des Geistes, und so das All des Seyenden und des Geschehenden ein vollkommenes Bild der heiligen Idee, eine Offenbarung Gottes, des Einen, des Ewi-

gen, des Allbeherrschenden, des Heiligen. Das ist es, was der Glaube glaubt, und was die Geister schauen in Ewigkeit.

Anmerk. Eine Vorsehungslehre, wie sie in den Dogmatiken zu erscheinen pflegt, kann hier keine Stelle finden. Für's Erste ist sie durchaus unnöthig, indem der Glaube an das unbedingte Walten des heiligen Gottes mit seinen Bestimmungen der Ewigkeit und der Allgegenwärtigkeit das Ganze des Weltganges in solcher Art umschließt, daß Nichts ausgenommen ist, und also das wahrhaft gläubige Gemüth in jedem Einzelfalle dieses Walten finden kann und muß; so daß ein weiteres Auseinanderlegen seines Inhalts, auch wenn möglich, doch rein überflüssig, ein bloßes Breittreten Dessen wäre, was in seiner Alles umschließenden Allgemeinheit weit Mehr wirken kann. Für's Zweite ist es auf dem hier gegebenen Wege auch nicht möglich. Die Auseinanderlegung könnte doch nur darin bestehn, daß das im Allgemeinen enthaltene Besondere darin nachgewiesen und zur Einzelanschauung gebracht würde. Für Den aber, welcher vom Begriff aus eine Weltanschauung zu gewinnen sucht, giebt es ein solches Besonderes noch nicht, kann auch vom Begriff aus, selbst bei Einschränkung auf's Menschenleben, nicht gefunden werden. Die Lehre käme folglich hier jedenfalls zu früh. Wollte man aber drittens ein solches Besonderes dadurch zu gewinnen suchen, daß man bis auf den ebenen Boden des Erfahrungsmäßigen hinunter stiege, so würde man zwar des Stoffes eher zu viel erhalten als zu wenig; aber 1. würde die Behandlung wenigstens erst da eintreten können, wo ein allgemeines theologisches Urtheil über die Wirklichkeit gewonnen wäre, nicht aber hier, wo diese Wirklichkeit für das wissenschaftliche Denken noch nicht einmal vorhanden ist, also fast nur Irriges darüber ausgesagt werden könnte; 2. bei gänzlichem Mangel eines Wissens von der Geisterwelt würde die Untersuchung sich zumeist der Naturwelt zukehren müssen, diese aber ist durchaus nicht der Boden, auf welchem das theologische Denken sich bewegen kann, und die Untersuchung müßte daher größtentheils auf untheologischem Boden geführt werden, so daß dann freilich kein Wunder wäre, wenn sie auch zu untheologischen Ergebnissen hinführte. Und eben dies ist's auch, was in den dogmatischen Dar-

stellungen sich so häufig zeigt, und nur durch Aufhebung des ganzen Lehrstücks vermieden werden kann.

§. 20.

In dem bis hierher entwickelten theologischen Weltbewußtseyn muß nun auch das persönliche Ich, das seinen Begriff erfüllt, sein eignes Selbstbewußtseyn, aber als theologisches, wiederfinden, und das Denken muß nachweisen können, wie es sich gestalten müsse. Zuerst ist nämlich aus den Grundthatsachen des Bewußtseyns der Begriff der Person gewonnen (§. 4—7); darauf von diesem Begriff aus Dasjenige entwickelt, was sich als Thatsachen des seelischen sowohl (§. 9 f.) als auch des persönlich geistigen Bewußtseyns daraus entwickeln ließ (§. 11 ff.). Nachdem aber die Entwickelung des persönlichen Bewußtseyns dahin geführt, daß dieses objectiv geworden, und in den Glauben an die heilige Weltordnung übergegangen, von diesem aber rückwärts gehend das Denken zu Gott als dem Urheber der Ordnung emporgestiegen ist, hat vorwärts schreitend sich die Weltanschauung dargestellt, welche für das gottgläubige Ich nothwendig wird, sobald es jenen Glauben gewonnen hat; so daß alles bis daher Vorgetragene (§. 16—19), obwohl durch Denken uns vermittelt, doch als Anschauung, bewußte Anschauung des idealen Ich zu gelten hat. Tritt nun dasselbe mit der Urthatsache des Bewußtseyns: ich bin (§. 1), und mit der andern: ich bin Person, Geist in Einheit mit der thierischen Leiblichkeit, an den Gedanken der Welt heran, um sich mit klarer Entschiedenheit zu sagen: *ich bin in der Welt*, so muß es auch sofort dazu gelangen, sich seinen Platz in dieser Welt selbst anzuweisen, und sein ganzes Seyn vom Standpunkte des Glaubens zu begreifen; und wie das sich gestalte, ist hier auf dem Wege des Denkens zu erforschen.

Anmerk. Hier ist ein Punkt, wo das Begriffliche und das Erfahrungsmäßige hart an einander kommen. Mit dem: „ich bin" steht das Ich wirklich rein in der Erfahrung; auch mit dem: „ich bin Person" ist es noch nicht herausgetreten; wohl aber mit dem dritten Satze: „ich bin in der Welt"; denn wie dieselbe dem Ich nun erscheint, ist sie nicht mehr eine Gegebenheit des bloßen Erfahrungslebens, sondern Gegenstand des Glaubens, und nur möglich für das sittlich selbstbewußte Ich. Schon dadurch aber ist gege-

ben, daß das Denken sich nicht aus dem Bezirke entfernt, auf dem es sich bis jetzt noch zu bewegen hat; noch mehr aber muß dies dann klar werden, wenn beachtet wird, daß es in der nachfolgenden Darstellung sich gar nicht um dies oder jenes wirkliche und bestimmte Ich, vielmehr um den Begriff des persönlich geistigen Wesens handelt; so daß nicht einmal von Nöthen, daß dasselbe Mensch sey und auf Erden lebe, indem dasselbe auch von jedem persönlichen Ich gelten würde, das nur überhaupt im Umkreise der Welt lebt, welche der Glaube als heilige Ordnung Gottes denkt.

Wäre nun das Ich nur Geist, so hätte es auf sich das Alles anzuwenden, was das Denken über die Geisterwelt in Gottes Ordnung auszusagen hat, und es würde kaum einer besondern Erörterung bedürfen. Nun aber weiß es sich nicht nur als Geist, sondern als persönlichen Geist, und dies verändert das Verhältniß. Während das Denken schlechthin zu dem Satze führt: weil Gott Gott ist, ist eine Geisterwelt, und zu dem andern: weil Gott ewig Gott ist, ist ewig eine Geisterwelt, findet sich keine Nöthigung zu dem Gedanken: weil Gott Gott ist, ist eine persönliche Geisterwelt, und noch viel weniger: ist ewig eine persönliche Geisterwelt. Denn daß Geist in der Welt sey, ist Bedingung der vollkommenen Selbstoffenbarung Gottes, nicht aber daß persönlicher Geist; für die Persönlichkeit fehlt im Begriffe Gottes jede Nothwendigkeit. Ja, wäre ihr Seyn nicht als Erfahrungsthatsache unmittelbar gewiß, das Denken würde niemals darauf kommen.

Da nun aber doch für das Ich es keine höhere Gewißheit giebt, als daß es ist, und für das persönlich geistige Ich im idealen Seyn, als daß es geistige Persönlichkeit, so steht der Begriff von dieser als ein solcher fest, dem ein Seyendes entspreche, und läßt nun in seinem Verhältnisse zur heiligen Weltordnung durch Denken sich entwickeln. Wir setzen eine persönliche Geisterwelt, von der reinen Geisterwelt dadurch unterschieden, daß die Kraft des Unbedingten und des Guten, d. h. der Geist mit einem körperlichen Leibe durch Vermittelung der Seele so verbunden ist, daß sie nur in der Form des Seelenlebens sich offenbaren kann. Wir setzen sie in der Mehrheit, weil wir, was im Ich Bewußtseyn, in

jedem andern Ich gleichfalls als Bewußtseyn voraussetzen, und setzen sie als seyend, und zwar als seyend innerhalb der heiligen Ordnung, welche das Ich für die Befriedigung seines geistigen Bedürfnisses glauben muß, d. h. der Ordnung Gottes. Ist sie aber innerhalb der Ordnung Gottes, so ist sie nicht durch sich selbst, sie ist durch göttliche Ursächlichkeit, sie ist geschaffen. Sie wäre nicht, wenn nicht ihr Seyn im schaffenden Gedanken läge, und daß sie ist, beurkundet, daß ihr Seyn im göttlichen Gedanken liegt. Aber nicht nur, daß sie ist, sondern auch wie sie ist, also namentlich ihr Seyn als persönliche Geisterwelt, oder ihrer einzelen Glieder als Personen ist ein von Gott gewolltes und durch Gott gewirktes. Die Verbindung also von Geist und Körper zur Einheit, in welcher das Wesen der Persönlichkeit beruht, ist weder zufällig entstanden, noch durch die Kraft der Natur, noch durch irgend eine andere Kraft, weder in noch außer der Person, also auch nicht durch die Kraft des persönlich gewordenen Geistes selbst, sondern allein und schlechthin durch Gottes schaffende Kraft hervorgebracht. Das Denken kann den Grund dieser Vereinigung in Gott noch nicht entdecken, entdeckt vielleicht ihn nie; aber der Glaube hält sich daran fest, daß sie im göttlichen Gedanken ihre Wurzel habe, ein Theil der Offenbarung dieses Gedankens sey. Nun aber ist der göttliche Gedanke nur der des Guten, und Alles, was aus ihm hervorgeht, geht darum daraus hervor, damit das Gute wirklich werde, also auch das persönliche Seyn des Ich, und der Glaube findet eben darin seine Beruhigung.

Wiefern aber die persönliche Geisterwelt in der allgemeinen Weltordnung enthalten ist, ist sie ein Theil von dieser Ordnung, und zwar, da sich in Gottes Ordnung ein zufälliger, unwesentlicher Theil nicht denken läßt, ein wesentlicher Theil. Als solcher aber steht sie in demselben Verhältnisse zu Gott, in welchem das Ganze der Welt zu ihm als seiner Ursache sich befindet. Dies Verhältniß aber ist das der unbedingten Unterworfenheit; also ist die persönliche Geisterwelt in unbedingter Unterworfenheit unter Gott, schlechthin von Gott abhängig, in ihrem Seyn und in ihrem Werden, d. h. nicht nur daß sie ist, und als Person ist, sondern auch jede besondere Bestimmtheit ihres Seyns, und Alles, was in ihr und in Bezug auf sie geschieht, das hat seine Ursache

in Gott, und schlechthin in Gott. Aber auch die Kräfte, die in ihr sind, gleichviel ob Naturkräfte oder Geisteskräfte, sind in ihrem Wirken abhängig von Gott, und keine Wirkung geht von ihnen aus, die nicht zuvor im göttlichen Gedanken sey, und jede, die von ihnen ausgeht, war zuvor im göttlichen Gedanken, und tritt darum ein, weil sie in diesem war. Und vermöge dieser unbedingten Unterworfenheit ist die persönliche Geisterwelt in ihrem Seyn und ihrem Werden und allem Geschehn in ihr, und allen Wirkungen von Kräften in ihr, der Ausdruck eines göttlichen Gedankens, eine Selbstoffenbarung Gottes in ihrem Theil, und soweit nach ihrer Wesenseigenthümlichkeit sie es zu seyn vermag.

Aber sie ist nicht nur Theil der Welt, sie ist mit ihrer einen Seite Theil der Geisterwelt, mit der andern aber Theil der Sinnenwelt. Als Theil der Geisterwelt, also nach der Seite des Geistes, ist sie frei, jedes ihrer Glieder besitzt die Macht, das Unbedingte zu schauen und das schlechthin Gute zu wollen, wenn auch im Wesen der Persönlichkeit das gegeben ist, daß Beides nur in den Formen des Seelenlebens geschehen kann; und diese Freiheit hat ihre volle Gewähr im allgemeinen Verhältnisse der Welt zu Gott, und in demselben ist gegeben, daß es keine Macht geben könne, welche die Freiheit der Person aufhebe, weder in ihr selbst noch außer ihr. Denn die Freiheit hat ihren Grund unmittelbar im göttlichen Gedanken, und eine Macht, sie aufzuheben, höbe die Unbedingtheit dieses Gedankens auf. Dagegen die andere Seite, welche der Sinnenwelt angehört, steht unter dem Gesetze der Nothwendigkeit, und muß ihm willenlos gehorchen, zugleich aber, wiefern die Sinnenwelt überhaupt der Geisterwelt unterworfen ist, muß auch in der Person die sinnliche Seite dem Geiste unterworfen seyn.

Denken wir nun das ideale Leben in der Person, das früher nur vom Begriffe der Person aus aufgefaßt werden konnte, nun auch vom Standpunkte des theologischen Weltbewußtseyns aus, so muß das Bild sich so gestalten: Zuerst im Allgemeinen: Das Streben des Menschen steht in Einheit mit dem Gesetz der Welt. Daraus folgt, daß umgekehrt auch das Gesetz der Welt in Einheit stehe mit des Menschen Streben. Das Gesetz der Welt ist ein allmächtiges Gesetz; ein mit einem allmächtigen Gesetz ein-

stimmiges Streben kann nicht erfolglos, muß von Erfolg begleitet seyn; also muß das Streben des Menschen, der seinen Begriff erfüllt, ein erfolgreiches Streben seyn, also der Mensch in jeder Beziehung die Bestimmung seines Seyns erfüllen. Im Besondern aber muß erstlich in ihm selbst das Verhältniß des Leiblichen und des Geistigen dem allgemeinen Gesetze der Welt angemessen geordnet seyn. Dies allgemeine Verhältniß aber ist dieses, daß die Geistwelt herrsche über die Sinnenwelt; also muß in der Person das Geistige herrschen über das Leibliche, und zwar zuerst in dieser Weise, daß nicht der Leib sich bilde durch Wirkung unabhängiger Naturkraft, also seine Bildung einzig und allein Naturgesetzen folge, und der Geist ihn gleichsam nehme, wie ihn die Natur zurecht gemacht, und sich mit ihm behelfe, gut oder übel, wie's der Zufall bringe, oder das blinde Walten der Naturnothwendigkeit; sondern daß vielmehr vom Augenblicke der Entstehung des Leibes an der Geist sich ihn als seine Wohnung und sein Werkzeug bilde; zwar durch Kräfte der Natur, durch welche allein ein Leib sich bilden kann, aber durch Naturkräfte, die in seinem Dienste stehn, weil sie im Dienste der heiligen Ordnung stehn; daß also Leib und Geist schon in der Anlage der Personwerdung zur wahren Einheit verbunden seyen, und der Leib vollkommen geschickt zum Dienste des Geistes für den Zweck des Guten. Dies Verhältniß aber, wie es angelegt worden in der Entstehungszeit, so muß es dauern durch die ganze Zeit des Lebens, also der Geist beständig herrschen, und der Leib ihm beständig dienstbar seyn, jene Herrschaft aber und diese Dienstbarkeit nicht ein Ergebniß von Kampf und Streit, überhaupt nicht ein gewaltsames, auf Zwang beruhendes Verhältniß, sondern ein kampflos stetiges, und die unbedingte Fülle des Begriffs herbei führendes, daß mit der vollen Ausbildung der Naturseite die volle Entwickelung der Persönlichkeit gegeben sey. Zweitens auch, das Verhältniß des Geistes zur umgebenden Sinnenwelt, d. h. dem Theile derselben, mit welchem er durch seine Leiblichkeit in Berührung kommt, muß so beschaffen seyn, wie dies im allgemeinen Verhältniß beider Welten begründet ist. Die Naturhälfte kann der Kräfte und Erzeugnisse der Natur zu ihrem Bestehen nicht entbehren, aber in einer Ordnung, die von einer allmächtigen Ursache schlechthin abhängig,

und mit deren Gesetz die Geisthälfte in unbedingtem Einklang steht, kann das Verhältniß nicht dieses seyn, daß die Person der widerstrebenden Natur ihr Bedürfniß in stetem Kampf abringe; es muß vielmehr die Natur in ihrer willenlosen Abhängigkeit von Gott ihr dasselbe streitlos darbieten, und das Gedeihen der Person, soviel an ihr ist, fördern für den allgemeinen Zweck der Welt. Aber nicht nur dieses, sondern auch in jeder andern Beziehung, in welcher die Person der umgebenden Natur bedürfen möchte für ihren Zweck, welcher der Zweck Gottes ist, muß diese ihr dienstbar seyn, die Person muß Herr seyn über die Natur, nicht durch eigene, selbstständige Kraft, in Geschiedenheit von Gott, sondern vermöge ihrer Uebereinstimmung mit Gott, und der unbedingten Unterworfenheit der Natur unter Gott, also auch nur innerhalb der Schranke, die für das Bestehn der allgemeinen Ordnung unentbehrlich ist, und niemals in der Ausdehnung, daß die allgemeine Ordnung aufgehoben werde durch die Herrschaft der Person über die Natur. Drittens das Bewußtseyn der Person muß zuerst als Selbstbewußtseyn das Zweifache in sich schließen, einmal das Bewußtseyn der Persönlichkeit, oder der geistigen Kraft als Kraft des Guten, und dann das des unbedingten Wollens des Guten selbst als einer freien That des Geistes; also das Bewußtseyn der ursprünglichen Freiheit selbst, und ihres steten Uebergehens in die That, der unverwandten Richtung auf die Idee, und der sich stets vollziehenden Unterwerfung des Seelenlebens unter das Geistige, kurz des Waltens der Geisteskraft über allen Kräften des Leibes und der Seele für den Zweck des Wirklichwerdens der Idee; sodann aber als Weltbewußtseyn muß es Gottesbewußtseyn seyn, d. h. Bewußtseyn des Verhältnisses zu der heiligen Weltordnung und zu Gott als deren Ursache. Dies Bewußtseyn ist zuerst objectiv, und zwar Bewußtseyn der Welt als der Allheit, welche zur Einheit wird durch Einheit des über allem Seyenden waltenden Gesetzes; Bewußtseyn dieses Gesetzes selbst, also der Idee des Guten in ihrer Eigenschaft als ordnenden und herrschenden Gedankens dieser Welt, wie dies Bewußtseyn vermittelt wird im Bedürfnisse des sittlichen Selbstbewußtseyns als Glaube an das Walten der Idee, und Glaube an Gott, den unbedingten Geist, den Schöpfer und Regierer des

Weltganzen nach der Idee; Bewußtseyn insbesondere desjenigen Waltens Gottes in der Welt, das sich auf's Reich der Freiheit, oder die Geisterwelt bezieht, oder der offenbarenden und erziehenden Wirksamkeit des Geistes Gottes, und zwar dieses Waltens auch in seiner Beziehung zu der Person oder dem Ich selbst. Es ist aber auch zweitens subjectiv, und zwar als Bewußtseyn des eigenen Verhältnisses zur allwaltenden Idee und zu Gott, Bewußtseyn also auf der einen Seite der unbedingten Abhängigkeit von Gott und vom allherrschenden Gesetze Gottes, auf der andern aber auch der freien Unterwerfung unter dies Gesetz, oder der Einheit des eignen Wollens mit dem Wollen Gottes, Bewußtseyn der offenbarenden und erziehenden Gottesthätigkeit als der Ursache alles Guten im innern Leben der Person, aber auch des eigenen, freien und stetigen Empfangens und Aneignens der Offenbarung, und des Selbstwollens Dessen, was durch die Gottesthätigkeit gewirkt wird; Bewußtseyn also der ununterbrochenen Wechselwirkung der Gotteswirksamkeit und der persönlichen Selbstbestimmung, durch welche das Leben der Person gleichsam ein immerwährender Verkehr mit Gott wird, ein unablässiges Empfangen von Gott und Hingeben an Gott, ein Leben im steten Denken und Wollen der heiligen Idee, welche der Gedanke Gottes ist, insofern also auch in Gott selbst; und das Alles mit der Klarheit und Stetigkeit des Bewußtseyns, welche dem Ich im idealen Leben eigen seyn muß. Ein solches Leben aber im steten Bewußtseyn des göttlichen Waltens auf der einen, und des gotteinigen Wollens auf der andern Seite ist ein Leben in Religion. Das Leben der Person also, wie es als Leben in der göttlichen Ordnung seinen Begriff erfüllt, ist seinem ganzen Wesen nach Religion.

§. 21.

Das Leben der Person, die ihren Begriff erfüllt, ist Religion. Der Begriff der Religion, der hier zuerst hervortreten kann, weil hier der Punkt ist, wo sie selbst als wesentlich dem Ich erscheint, hat viel Besprechungen erfahren, und viel Irrthümer mit sich geführt. Schon das Wort macht Schwierigkeit. Der lange geführte Streit, ob das lateinische Wort nach Cicero von relegere, oder nach Lactantius

von religare abzuleiten, hat keine theologische, nur religionsgeschichtliche Wichtigkeit, und sollte nicht auf dem Boden der Glaubenswissenschaft geführt werden*); wo er aber auch geführt werde, darf es nur so geschehen, daß man frage, was dem Römer religio gewesen. Sobald man aber das thut, wird man nicht anstehn können, das Wort von religare abzuleiten; denn religio war für ihn nur Das, was ihn in seinem Handeln fesselte, die eine Bahn zu gehen hinderte, die andere zwang, und nicht alle religio war auch religio deorum. So daß schon darin Cicero Unrecht hatte, daß er den Begriff religiosus nur auf den Götterdienst bezog.

Sehr zu wünschen wäre, daß ein anderes Wort gefunden würde, um Das zu bezeichnen, was unter Religion begriffen wird. Es dürfte aber sehr schwer halten. Im wirklichen Leben fehlt die Sache, wie sich zeigen wird (§. 35), wo sollte das geeignete Wort herkommen? Auch religio ist nichts weniger als das, aber das fremde Wort ist recht bequem, um selbst dabei zu denken, was man für das Rechte hält, und Alles drunter zu befassen, was dafür gehalten wird. Schleiermacher und Andere haben Frömmigkeit gewählt, aber aus dem täglichen sowohl als besonders kirchlichen Leben hat sich dem Grundbegriffe so manche Nebenvorstellung angehängt, daß es nicht mit rechter Sicherheit vor Irrthümlichem angewendet werden kann. Der Begriff des Glaubens würde freilich Das ins Bewußtseyn rufen, was die Bedingung der Religion ist, aber sie selbst ist nicht Glaube, sondern geht aus ihm hervor; sie ist ein Glaubensleben. Andacht ist nur, wo Religion, und da gewiß, aber auch nicht sie selbst, nur eine mit dem Wesen der Religion verbundene Stimmung des Gemüths, die wenigstens im wirklichen Leben nicht in jedem Augenblicke möglich ist, während die Religion in jedem Augenblicke wirklich seyn soll, und wie wir setzen, kann. Gottseligkeit endlich, d. h. Seligkeit in Gott, ist als die Wirkung anzusehen, welche die wahre Religion erzeugt, und daß der Mensch im idealen Leben gottselig sey, kann nicht bezweifelt werden; aber erst-

*) In die Dogmatik hat die alte Unsitte ihn gebracht, alles Das, was der Theolog wissen sollte, und was man anderwärts nicht anzubringen wußte, in ihren Speichern abzulagern, und es hat noch immer am rechten Muth gefehlt, ihn sammt dem andern Ballast auszuwerfen.

lich wäre doch unwissenschaftlich, die Wirkung zu nennen für die Ursache, und sodann giebt es gar Manches, was unter den Begriff der Religion gestellt wird, und was doch alles Andere eher ist als Gottseligkeit. Und so, wenn nicht der Begriff ganz aufgegeben, und nur alles Das, was als Religion betrachtet wird, mit seinem eigenen Namen genannt werden soll, wird immer das fremde Wort am ersten dazu dienen können, auch das manchfach Ungleichartige noch als ein Zusammengehöriges zu bezeichnen.

In der Bestimmung des Religionsbegriffs zeigt sich ein großes Schwanken bei den Pflegern der Wissenschaft, Philosophen sowohl als Theologen, und hat denn auch zu einer Menge der verschiedensten Begriffs-Erklärungen geführt, die, wenn zu keiner andern, doch zu der Betrachtung führen kann, ob das wohl möglich wäre, wenn die Religion Das wäre, was sie seyn soll, Gemeingut, und lebendiges Gemeingut Aller. — Vor Allem fragt sich, welches, wie man's wohl ausdrückt, das Subject der Religion sey? Ein dreifaches läßt sich denken, der Geist als Geist, die Person im idealen Leben, und der Mensch, wie er ist in seiner Wirklichkeit; und in dieser Beziehung ist selten oder nie gehörig unterschieden worden. Das theologische Denken auf dem Punkte, wo es eben sich befindet, kann als dies Subject nur die Person im idealen Leben setzen. Der Geist als Geist ist nicht einmal sein eigentlicher Gegenstand. Man kann zweifeln, ob überhaupt der Begriff der Religion auf das reine Geistleben Anwendung finde. Setzt man die persönliche Vorstellung von Gott als Bedingung der Religion, dann sicher nicht; und eben so wenig, wenn man den Glauben an Gott als etwas Subjectives ansieht ohne objective Grundlage. Denkt man aber Gott als den unbedingten Geist, und die Weltordnung als eine wirklich seyende, so ist, die Wesenheit des Geistes als wirkliche gedacht, wohl dies zu setzen, daß der Geist die volle Anschauung besitze von der Ordnung, welcher er angehört, und vom eigenen Verhältnisse zu dieser Ordnung als einem unbedingt abhängigen auf der einen, und unbedingt freien auf der andern Seite, desgleichen, daß er dies Verhältniß unbedingt wolle, und so wolle, wie es im ewigen und heiligen Gedanken Gottes enthalten ist, also mit seinem ganzen Wollen und Wesen der heiligen Ordnung hingegeben sey, in ihr und für sie lebe. Das aber ist nun doch das Wesentliche der Religion, und insofern mag

man denn wohl auch von der **Religion des reinen Geistes** sprechen; ja man kann sagen, ihm die Religion absprechen, sey nichts Geringeres, als ihn eine wesentliche Stufe tiefer stellen als den Geist in der Person. Der Mensch in seiner Wirklichkeit bleibt hier noch außer der Betrachtung; um aber ein Maß zu haben für seine Religion, muß die des idealen persönlichen Lebens im Voraus betrachtet seyn. In der Person aber kann die Religion nicht Sache der Seelenkraft als solcher seyn, denn diese steht an sich in keiner Beziehung zum Guten und zu Gott, hat keine Richtung als auf Lust und Wohlbefinden. Also ist sie weder Sache der erkennenden Seelenkraft, es sey der Vorstellung oder des Verstandes, noch des Begehrens oder auch des Gefühls, wiefern auch diese nur der Seele angehören. Der wahre Sitz der Religion kann nur im Geiste seyn, wiefern der Geist die Kraft des Unbedingten und des Guten, und die Religion das Leben im Unbedingten und im Guten ist. Nun aber kann die Kraft des Geistes in der Person sich nur durch die der Seele offenbaren, *also kann auch* die Religion als eine Aeußerung der Geisteskraft nur durch Vermittelung der Seele zur persönlichen Erscheinung kommen, und daher auch nur so weit, als die Kräfte der Seele im Dienste des Geistes stehn. Im idealen Leben aber ist dies unbedingt der Fall, also in diesem die Religion vollkommen. Ihr Grund im Geiste ist das heilige Wollen des schlechthin Guten als die Urthat des Geistes, worin das ganze Leben desselben seine Wurzel hat; aus ihr entspringt, gleichfalls als That des Geistes, die Anschauung der heiligen Ordnung und ihres Urhebers, Gottes als des unbedingten Geistes, und des objectiven Verhältnisses zu ihr; auf diese Anschauung aber richtet sich das freie Wollen, die objective Abhängigkeit umschaffend in subjective Unterthänigkeit; es lebt der Geist frei wollend in der Ordnung, in welcher er durch göttliche Unbedingtheit steht. Jene Anschauung nun spiegelt sich in der Person durch die Vernunft, das Auge der Seele für das Geistige, und zwar als Bewußtseyn der heiligen Ordnung und des eigenen Verhältnisses zu ihr, Bewußtseyn des Verhältnisses zu Gott, kürzer ausgedrückt, Bewußtseyn Gottes, und dies Bewußtseyn, wie das gesammte geistig persönliche Bewußtseyn, ist ein stetes, klares, lebendiges und kräftiges, in jedem Augenblicke der Person gegenwärtiges und immer gleiches. Das freie Wollen des Angeschauten aber, wodurch das

objectiv nothwendige Verhältniß eigne That des Geistes wird, tritt im persönlichen Leben in der Form der Begehrung auf, und zeugt die Lust am Denken der heiligen Weltordnung als einer wirklichen, und des eignen Seyns als eines Lebens in der heiligen Ordnung, wodurch die Religion im persönlich idealen Leben sich als Gottseligkeit gestaltet, Bewußtseyn, Begehren, Lustgefühl; das Bewußtseyn als wirklich darbietend, was das Begehren im Dienste des Geistes als höchstes Gut ersehnt, und aus diesem Bewußtseyn die höchste Lust erwachend, die Lust an Gott als an dem höchsten Gute. So gehört denn allerdings die Religion der Person in ihrer Ganzheit an, der ganzen Kraft des Geistes, und der ganzen Kraft der Seele, nicht wiefern sie Seelenkraft, wohl aber wiefern sie Seelenkraft im Dienste des Geistes ist, der Verstand als Vernunft, das Begehren als sittliches Bestreben, das Gefühl als Seligkeit. Und daher durchdringt denn auch die Religion das ganze Leben. Das Leben entfaltet sich durch Thätigkeit der Seelenkräfte, die im Dienste des Geistes stehn, die Seelenkräfte sind religiöse Kräfte, also auch das ganze Leben ein religiöses Leben, oder ein Leben in Religion. Das Welt- und Selbstbewußtseyn gestaltet sich vom Gottesbewußtseyn aus, die Richtung auf das Handeln wird gegeben durch die Richtung auf das Gute, und jedes Gefühl und jede Empfindung färbt sich gleichsam in dem Lichte, das vom Bewußtseyn Gottes her sich über das Ganze des persönlichen Seyns verbreitet.

Wiefern nun aber in Bezug auf Alles, was im geistigen, und auch im persönlich geistigen Leben wirklich wird, eine zweifache Betrachtung Platz zu greifen hat, die eine, welche jede geistige Bewegung von der Freiheit, und die andere, welche sie von Gott herleitet, so auch in Bezug auf die Religion. Sie ist des Geistes That, wiefern sie nur als solche Etwas im geistigen Leben ist, sie ist aber auch Gottes Werk im Geiste, wiefern in Gottes Ordnung Alles, was ist, von Gott gewirkt seyn muß, nur so, daß sich das Gotteswirken nicht zerstörend gegen das Gesetz der Ordnung kehre, welches das ist, daß das Gute seyn soll in der Welt. Gott schafft nicht die Religion, wie er den Keim der Pflanze schafft, aber er wirkt sie durch die offenbarende und erziehende Thätigkeit, welche wir mit der Schrift die Wirksamkeit des Geistes Gottes nennen. Gott giebt dem Geiste die Anschauung, dem persönlichen Geiste

das Bewußtseyn von sich, und zieht das Wollen des Geistes zu sich als seinem Ziel- und Mittelpunkte, und der Geist nimmt Gottes Offenbarung an, und läßt im göttlichen Gedanken sein eignes Denken und Wollen auf- und untergehn. So ist's denn in der That ein Wechselverhältniß Gottes und des Geistes, und wenn dasselbe im persönlichen Leben die persönliche Form anzieht, so gestaltet sich's auf Seiten des Weltbewußtseyns als Bewußtseyn steter Offenbarung und Belebung, auf Seiten des Selbstbewußtseyns aber als Gebet.

Das Wesen des Gebetes ist nichts Anderes, als das Eingehen des persönlichen Geistes in den heiligen Gedanken Gottes, welcher das Gesetz der Welt ist, und im Gebete nimmt der Geist das Wollen Gottes ins eigne Wollen auf, und giebt das eigne Wollen an das Wollen Gottes hin, und stiftet so die unbedingte Einheit Gottes und des Geistes, was dann in Rücksicht auf das Einzele der Lebenserfahrungen sich gestaltet als ein Ueberlassen des gesammten Seyns und Werdens an die Führung Gottes, ein Hinnehmen jedes Geschicks als einer Gabe Gottes. Die Form des Gebetes aber ist abhängig von der persönlichen Vorstellung von Gott, durch welche das Verhältniß zu Gott, wie es vom Geiste gewußt und gewollt wird, die Gestalt eines Verkehrs mit Gott gewinnt, in welchem das Gemüth, was es bedarf und wünscht, im Gespräche seinem Gotte vorträgt, und was es empfängt und erfährt, als ein von ihm Gegebenes mit dem Bewußtseyn, daß es gut sey, anerkennt, kurz, es gestaltet sich als Bitte und als Danksagung. Und wiefern im idealen Leben das Bewußtseyn Gottes und die Hingabe an Gott das ganze Leben ausfüllt, und in jedem Augenblicke gegenwärtig und lebendig ist, ist auch das ganze Leben ein unaufhörliches Gebet. Wie aber das gesammte geistige Leben zugleich That des Geistes und Werk Gottes ist, so ist's auch das Gebet, das ja nur Ausfluß dieses Lebens ist, und es ist eben so richtig, daß Gottes Geist im geschaffenen Geiste das Gebet erwecke und erzeuge, als daß dieser in seiner Freiheit es in sich erwecke und aus sich erzeuge.

Die Frage nach der Wirkung des Gebetes löst sich für das ideale Leben leicht, ja sie findet nicht einmal als Frage Statt. Das Gebet, von welchem allein im idealen persönlichen Leben die Rede ist, das Gebet der Hinnahme von Gott und Hingabe an Gott ist

eine That des Geistes, gethan in jedem Augenblick, vollendet in jedem Augenblick, ohne Nebenzweck und Beigedanken. Der Betende, der hier gedacht wird, und da gedacht werden muß, wo der Geist herrscht und die andern Kräfte dem Geiste dienstbar sind für den Zweck des Guten, der will, indem er betet, nichts Anderes, als was er thut, weil eben in dem er seinen Zweck erreicht. Er will nicht Etwas haben für die thierische Natur, denn eben das ja thut er, daß er diese und ihr Ergehn dem höchsten Lenker hingiebt, er will nicht ein Gesetz schreiben für sich, verschieden oder entgegen dem allgemeinen Gesetz der Welt, er geht, indem er betet, in dies Gesetz mit seinem ganzen Wesen ein, und macht es immer von Neuem zum eignen Gesetz, er will nicht irgend Etwas, was es sey, von Gott erzwingen durch sein Gebet, er will sich so mit Gott vereinen, daß unbedingte Einheit sey des göttlichen Gedankens und des eigenen. Was also der Beter will, das hat er, und hat es im Augenblicke des Gebetes und in Kraft desselben. Von Anderem kann im idealen Leben nicht die Rede seyn.

§. 22.

Die bisherige Darstellung hat zwar eine Personenwelt gesetzt, aber die Person doch nur als Einzelwesen aufgefaßt, ihre Verhältnisse zu andern Personen außer Acht gelassen. So mußte auch geschehen, denn das Bewußtseyn der Person ist doch zunächst nur Selbstbewußtseyn, und nicht Bewußtseyn anderer Personen, und das persönlich geistige Leben innres Leben, und auch als theologisches Bewußtseyn findet es sich zwar der Welt, nicht aber irgend Einzelwesen gegenüber. Auch aus dem theologischen Grundgedanken geht über die Verhältnisse der Einzelwesen und ihr Zusammenleben Nichts unmittelbar hervor. Aber von der Erfahrung aus ist doch dem Ich die Wahrnehmung geworden, daß außer ihm noch andere Wesen seyen, die in ihrer äußeren Erscheinung ihm so ähnlich, daß ihm der Gedanke kommen könne, sie seyen es auch ihrem innern Wesen nach. Steht aber dieses fest, so muß auch für das theologische Denken die Berechtigung darin gefunden werden, in die Erforschung Dessen, was im idealen Leben wirklich seyn muß, die Frage aufzunehmen, wie das persönlich geistige Leben sich gestalten müsse, wenn das persönliche

Ich sich in der Umgebung anderer persönlicher Ichheiten befinde. Das Seyn derselben wird also hier als wirkliches vorausgesetzt, und zwar das ideale Seyn, und die Frage darauf gerichtet, wie sowohl das Leben des Einzel-Ich in seinem Verhältnisse zu den andern Ichheiten, als auch das Gesammtleben von solchen, vorausgesetzt, daß alle im idealen Leben stehen, sich gestalte; um so ein allgemeines Bild vom idealen persönlichen Gesellschaftsleben zu gewinnen. Ein allgemeines Bild, denn allerdings versteht sich, daß auf besondere Verhältnisse keine Rücksicht genommen werden kann, wiefern schon zu ihrer Annahme weder im Gottesbegriff noch im Begriffe der Person Veranlassung enthalten ist, so daß die Vorstellung derselben einzig aus der Wirklichkeit des Menschenlebens genommen werden könnte, gewiß nicht zum Gewinne für die Wissenschaft.

Grundlage kann nur diese seyn: einerseits die Wahrnehmung einer solchen Umgebung, welche als eine dem persönlichen Ich gleichartige, als eine Personenwelt gedacht werden könne, andererseits aber in dem Ich, und zwar, wie hier zu denken, in jedem Ich als *Gliede dieser* Personenwelt das unbedingte Wollen des Guten, oder die *Einheit* des eignen Wollens mit dem allbeherrschenden Gesetz der Welt. Da ist nun das Erste, das sofort Eintretende, der G l a u b e an die f r e m d e P e r s ö n l i c h k e i t. Der G l a u b e; es kann nur Glaube seyn. Ein W i s s e n giebt es nicht. Das Wissen reicht nur bis auf die Erscheinung, hinsichtlich der persönlichen Umgebung nur bis auf ihr äußeres Handeln; daß aber diesem als Ursache eine Kraft unterliege, welche, gleichen Wesens mit der Geisteskraft im Ich, den Nebenwesen die gleiche Wesenheit vermittele, das läßt sich zwar vermuthen, oder auch nach dem Gesetze, daß gleichen Wirkungen gleiche Ursachen unterliegen, vermuthungsweise schließen*); w i s s e n läßt's sich nicht. Aber auch E r k e n n t n i ß ist nicht möglich. Bis zu der Grenze ist sie möglich, daß in der Ordnung Gottes ein Reich der Freiheit, eine Geistwelt sey, weil dies die Bedingung ist, unter welcher allein die Welt eine Offenbarung des h e i l i g e n Gedankens Gottes werden kann. Schon nicht mehr bis zum Seyn einer Perso-

*) Nur vermuthungsweise, weil der strenge Beweis der Gleichheit in Bezug der Handlung sich nicht führen läßt, eine und dieselbe Handlung entgegengesetzte Ursachen haben kann.

nenwelt, und noch viel minder bis auf den Punkt, daß gewisse bestimmte, in der Wirklichkeit erscheinende Wesenheiten einer solchen zugehören. Denn es giebt kein Allgemeines, woraus abgeleitet werden möge, daß dieses oder jenes Einzele diese oder jene Kräfte oder Eigenschaften haben müsse. Nur Glaube kann hier eine Stelle finden. Aber im idealen Leben findet er auch Statt. In diesem Leben ist der Glaube an die heilige Ordnung Gottes ein unbedingter, vollkommener und lebendiger, d. h. der Geist ergreift das Seyn dieser Ordnung als ein ihm unbedingt nothwendiges, daher auch mit der Zuversicht und in dem Umfange, welcher in dieser geistigen Nothwendigkeit gegeben ist. Darin aber ist gegeben, daß die Kraft, das Unbedingte anzuschauen und zu wollen, auf jedem Punkte dieser Ordnung, wo sie seyn kann, auch sey. In der Umgebung des Ich kann sie in all den Wesen seyn, die sich in ihrer äußeren Erscheinung dem Ich ähnlich zeigen. Daß in ihm selbst sie wirklich sey, das ist ihm Thatsache des vollsten Selbstbewußtseyns, darum erhebt es die erkannte Möglichkeit mit derselben Kraft zur geglaubten Wirklichkeit, mit welcher es an die eigene geistige Wesenheit und an die heilige Ordnung Gottes glaubt. Das Ich im idealen Leben glaubt an die Persönlichkeit der ihm ähnlichen Wesen, von denen es sich umgeben sieht, und trägt die Kräfte und Eigenschaften, von denen es das Bewußtseyn in sich selbst hat, auf ein jedes unter ihnen über, denkt sich ihnen gleich und sie ihm. Es tritt noch Eins hinzu. Das unbedingte Wollen des Guten, das in ihm ist, läßt ihm nicht nur das Seyn des Guten als ein unbedingt Nothwendiges erscheinen, sondern auch die Hervorbringung des Guten macht ihm selbst nothwendig, mitzuwirken zur Verwirklichung der Idee; dies vermag es nur, wenn es einen Gegenstand vorfindet, an welchem es darauf hinwirken kann, und weil es an die Ordnung Gottes glaubt als eine solche, worin das Gute wirklich werden solle, und wirklich werden könne, glaubt es auf der einen Seite an seine Bestimmung, auf der andern aber auch an die Möglichkeit dazu mitzuwirken, also auch an die Bedingung dieser Möglichkeit, an das Seyn eines Gegenstandes, an dem es sie vollziehen könne. Das kann es aber, wenn auch theilweise noch an andern Gegenständen, in Vollkommenheit doch nur an Solchen, in welchen die Kraft des Guten ist; darum fordert es einen Zusammenhang mit solchen. Sobald es aber die Wesen, von denen es sich

umgeben steht, als persönlich geistige Wesen denkt, hat es einen solchen Gegenstand und steht mit ihm in wirklichem Zusammenhang. Darum denkt es sie als solche mit geistiger Nothwendigkeit, es glaubt an eine es umgebende Personenwelt, und sieht in ihr den Kreis, in welchem es die höchste Verwirklichung der Idee anstreben soll. Im persönlich idealen Leben erkennt ein jedes Ich die Persönlichkeit aller es umgebenden ihm ähnlichen Wesen an, setzt sie als seines Gleichen, denkt sich als Glied eines Ganzen, dessen Glieder Personen sind, und findet seinen Beruf in der Mitwirkung an der Verwirklichung der Idee in diesem Kreise.

Der Begriff sonach, unter welchem im idealen Leben jedes persönliche Ich ein jedes andere stellt, ist der eines Wesens, in welchem die Kraft des Guten innerhalb der persönlichen Schranke wirklich sey, und welches die Bestimmung habe und die Fähigkeit, durch sittliche Strebung seinen Begriff in jedem Augenblicke zu erfüllen, und unbedingte Tugend oder Heiligkeit sich anzueignen. Es sieht also, indem es das andere sieht, ein Bild der Idee, ein werdendes und seyendes, insofern aber die Idee des Guten selbst in ihm als ihrem Bilde. Vermöge des unbedingten Wollens des Guten aber setzt es das andere Ich als ein solches, in welchem es das Wirklichwerden der Idee durch eigene Thätigkeit vollbringen solle, und diese Thätigkeit als eine ihm als Geist nothwendige, d. h. es will das Wirklichwerden des schlechthin Guten in dem andern als seine That, und wendet seine Kraft an, es herbei zu führen. In dem Zweifachen aber, der lebendigen Anerkennung der Persönlichkeit des Andern, und dem Wollen des Guten in Beziehung auf dasselbe ist enthalten, was als Liebe bezeichnet werden kann. Denn das Wesen der Liebe ist ein Zeugenwollen des Guten in einer fremden Persönlichkeit. Der Gegenstand der Liebe ist nicht diese Persönlichkeit selbst, überhaupt nicht das Andere, sondern allein das Gute, aber dies betrachtet als das Schöne, und der Liebende sieht in dem Geliebten nicht diesen selbst, sondern die Idee, das Gute, das er Theils glaubend in ihm setzt, Theils wirkend in ihm schaffen will, und empfindet, indem er dieses als die höchste Schönheit anschaut, in dieser Anschauung die höchste Lust. Das Bewegende also in der Beziehung des einen Ich zum andern, die eigentliche Wurzel der Thätigkeit nach außen ist die Liebe, und da im idealen Leben dieselbe nicht als ein bloß Vorübergehen-

des, Mangelhaftes, sondern als ein stets Gegenwärtiges und Lebendiges ist, so ist das ganze Leben in seinen Beziehungen zur umgebenden Personenwelt ein Liebeleben. Und zwar ein allgemeines Liebeleben. Denn da der Gegenstand der Liebe nicht die Person ist in ihrer Besonderheit und Eigenthümlichkeit, sondern die Idee, und die Person nur als die Trägerin und der Spiegel der Idee, so macht die Liebe auch keinen Unterschied in den Personen, sondern macht dieselben alle ohne Ausnahme zum Gegenstande ihrer Thätigkeit. In jeder glaubt das Ich an die Bestimmung zur vollkommenen Offenbarung der Idee, und überall will es dieselbe ins Werk setzen.

Ueber die Thätigkeit selbst läßt Einzeles und ins Besondere Eingehendes auf diesem Punkte sich freilich nicht aufstellen, aber ihr allgemeines Gepräge ergiebt sich doch aus Dem, was schon zum Grunde liegt. Für's Erste ist sie eine allgemeine Thätigkeit, von Allen an Allen ausgeübt, versteht sich in der Weise, wie Jedes mit Jedem in Berührung kommt. Das folgt nothwendig daraus, daß wir erstlich in jedem Einzelen das unbedingte Wollen des Guten setzen müssen, also von Keinem setzen dürfen, daß es sich ausschließe von der Thätigkeit für's Gute; sodann aber keinen Grund entdecken, weshalb irgend eine Person von irgend einer aus dem Kreise ihrer Thätigkeit ausgeschlossen werden solle, indem, wie schon bemerkt, es niemals die Person ist, welche den Grund zur Thätigkeit hergiebt, immer die Idee, die in ihr angeschaute und zur Wirklichkeit zu bringende, diese aber, und ihr Spiegelbild im Andern, immer die gleiche ist. Die Thätigkeit ist also eine allgemeine und allseitige. Der Zweck aber, für welchen sie Statt findet, ist nicht bald dieser und bald jener, auch nicht an diesem dieser und an jenem jener, er ist einer und derselbe bei Allen und an Alle, nämlich das Wirklichwerden der Idee an Allen und durch Alle. Zerlegt sich dieser, was auf diesem Punkte sich nicht ausmitteln läßt, in verschiedene einander irgend wie bedingende und unterstützende, niedere und höhere, so läßt für den einen allgemeinen und höchsten Zweck sich auch wohl eine mehrfache, ja manchfaltige Thätigkeit annehmen, aber wie sehr sie sich auch theile, und nach wie vielen Richtungen sie auch im Einzelen und Unmittelbaren aus einander gehe, was Alle wollen, der für Alle gleiche und Alle vereinende Augenpunkt bleibt immer dieser eine, daß in Allen und durch Alle das schlechthin Gute wirklich werde.

Und wenn, was ebenfalls auf diesem Punkte nicht erörtert werden kann, es Unterschiede der Kräfte und Fähigkeiten giebt, so wirkt ein Jedes mit seiner Kraft und seiner Fähigkeit, und dann natürlich in dem Kreise und auf die Art, wie seine Kraft und Fähigkeit es mit sich bringt, und insofern denn auch wohl sehr Verschiedenes, aber das Wesen ist das gleiche in dem Wirken Aller, und daher auch das Bewußtseyn Aller; und dadurch wird in der höchsten Verschiedenheit doch eine vollkommene Gleichheit erhalten, und Keins steht höher und Keins tiefer als die Andern. — Nun aber ist der Zweck ein solcher, der nur in Freiheit wirklich werden kann, und in jedem Einzelen ist neben dem Bewußtseyn eigner Freiheit auch der Glaube an die Freiheit Aller, und neben dem Bestreben nach Wirksamkeit lebendige Anerkennung der Persönlichkeit der Andern; also, wie eine zwingende Thätigkeit nicht möglich, so auch kein Wollen eines Zwanges in irgend Einem, vielmehr, wie die Gottesthätigkeit, so auch die der Personen eine solche, bei welcher die Freiheit Aller eben so erhalten und heilig geachtet wird, wie Jedes die eigene sich der fremden Thätigkeit gegenüber unversehrt bewahrt. Es ist ein Wirken in Freiheit und durch Freiheit und für Freiheit. — So ist es denn auch ein Wirken in höchster Lust. Jedes Glied des Ganzen wirkt, nicht weil eine äußere Gewalt es dazu zwingt, sondern weil es das Gesetz des Guten in Freiheit als sein eigenes Gesetz befolgen will, und weil das Wirklichwerden des Guten in den Andern ihm als das höchste Gut erscheint; und weil nun alle Kräfte der Seele dem Wollen des Geistes wahrhaft unterworfen sind, so quillt aus diesem Wirken in der Persönlichkeit die höchste Lust, die wahre Lust der Liebe, die in dem lebendigen Bewußtseyn wurzelt, Das zu wirken, worin die ganze Person ihr höchstes Gut erkennt. — Aber dieses Wirken ist auch immer von Erfolg begleitet. Die Wirkenden (d. h. Alle in Bezug auf Alle) wirken in der Weise, aus welcher der Erfolg hervorgehen kann, in Freiheit erhaltender und fördernder, und die, auf welche die Thätigkeit sich richtet (d. h. gleichfalls Alle in Bezug auf Aller Thätigkeit), wollen das in eigener Freiheit, was die Thätigkeit der Andern an ihnen wirken will, und kommen also dieser in Selbstthätigkeit entgegen, es ist da kein Widerstreben, nur Zusammenwirken der Einen und der Andern für den gleichen Zweck, und zwar den Zweck, der in der heiligen Ordnung wirklich werden soll, mithin ein

fruchtloses Wirken nicht zu denken, vielmehr in jedem Augenblicke das Ziel erreicht, wie es in jedem erreicht seyn kann, und die Erreichung ein neuer Quell der Lust für alle, und die Gemeinschaft Aller im Wirken und im Erfahren der Wirksamkeit der Andern eine selige Gemeinschaft.

Diese Gemeinschaft aber ist im idealen Leben so begründet, daß es keiner besondern Anstalten bedarf, um sie hervorzurufen, sie vielmehr in jedem Augenblicke und auf jedem Punkte sofort entsteht, wo solche Personen, wie sie hier gedacht sind, in Berührung mit einander kommen. Und zugleich ist sie so umfassend, daß kein Bedürfniß der Gesellschaft ist, das nicht von ihr umschlossen werde, vielmehr alle ihre Glieder die Befriedigung von allen und an Allen unablässig sich zum Ziele setzen, so daß schlechthin undenkbar ist, daß Mehr dafür geschehe, als geschieht. Also auch eben so undenkbar, daß andere Veranstaltungen für diesen Zweck getroffen werden, als es unnöthig, ja man kann sagen unmöglich ist. Also auch nicht andere gesellschaftliche Verbindungen, von welcher Art sie seyn, und welchen Namen sie führen möchten; denn nur das Bedürfniß könnte dazu führen, und das findet hier nicht Statt. Im idealen Leben ist mithin die einzige Verbindung die, welche ohne ein besonderes Wollen von selbst entsteht, die des Zusammenwirkens Aller und an Allen für den höchsten Zweck. Diese aber hat weder eine besondere Form noch ein besonderes Gesetz. Einer Form bedarf es nicht, weil Alle einen Willen haben, der aber ein solcher ist, dem sie nachhandeln können, ohne daß jemals das Thun des Einen das der Andern, oder auch sein Wohlbefinden hemme. Eines Gesetzes aber bedarf es nicht, weil Alle schon unter einem Gesetze stehn, dem sie sich selbst in Freiheit unterworfen haben, und das das allbeherrschende Gesetz ihres gesammten Lebens, in diesem aber jedes andere denkbare Gesetz enthalten ist, so daß es nur des Wissens bedarf, was eben auf jedem Punkte erforderlich, und wie es zu erlangen, um jedes Ich in Thätigkeit zu setzen, es herbei zu führen, und in solche Thätigkeit, daß Alle dabei gedeihen; wo aber das ist, bedarf es keiner weiteren Gesetze. Die Gemeinschaft also, die im idealen Leben wirklich ist, ist eine Gemeinschaft in vollkommener Freiheit und vollkommener Gleichheit. Wiefern aber das ganze Leben ein Leben in Religion, ist es nothwendig

das Gesellschaftsleben auch, d. h. wie überhaupt im Leben Alles vom Bewußtseyn Gottes durchdrungen ist, und seine Wurzel in diesem Bewußtseyn hat, so ist's auch das Zusammenleben der in diesem Leben Stehenden, und auch dazu bedarf es weder besonderer Formen noch besonderer Gesetze.

Die einzige besondere Gemeinschaft, welche im idealen, aber persönlichen Leben vorkommen muß, ist die der Familie. Im Begriffe der Persönlichkeit nämlich liegt die Theilnahme an der Thierheit, wo aber Thierheit, ist Geschlechtsunterschied, Geschlechtsgemeinschaft, Geschlechtsliebe; Geschlechtsliebe aber kettet an einander, so lange als sie währt. Tritt also zu dem Bande, durch welches Alle an Alle gekettet sind, dem Bande der allgemeinen Liebe, noch dies besondere hinzu, so muß, wo dies Statt findet, auch eine engere Verbindung wirklich werden, als wo es fehlt. Und geht aus dieser Verbindung ein neues Geschlecht hervor, das abermals die schon Verbundenen durch ein Naturband enger zusammenschließt, so ist natürlich und nothwendig, daß diese Gemeinschaft, zu deren Lösung auch ohne dieses jeder Grund fern läge, innig und unauflöslich werde. Sobald daher in den Begriff des idealen Lebens das Merkmal der Thierheit mit herein genommen ist, ist auch der Unterschied der Geschlechter und die Ehe sammt der Kinderzeugung mitgesetzt, also auch die Familie und die Erziehung. Vom allgemeinen Gesellschaftsleben aber unterscheidet das Familienleben sich nur dadurch, daß die Thätigkeit für den Zweck des Guten, die dort in Bezug auf Alle Statt hat, ohne in dieser Beziehung aufzuhören, hier sich auf bestimmte Personen, und auf diese unaufhörlich richtet, und zwar sowohl als heilige Gattenliebe für das Gute im Genossen, als auch als Aelternliebe in erziehender Weise für dasselbe in den Kindern wirkt. Das Wesen der Erziehung aber kann nur darin bestehn, die Kinder in solcher Weise zu behandeln, daß mit dem Eintritte des allgemeinen auch das sittliche Bewußtseyn Wirklichkeit gewinnen, und gleichen Schritt mit jenem haltend mit der Vollendung des natürlichen auch die des persönlich geistigen Lebens wirklich werden könne; nicht in solcher Weise, daß die erziehende Thätigkeit die Ursache einer solchen Wirkung sey, sondern in derselben Weise, in welcher überhaupt von Allen eine erziehende Thätigkeit an Allen ausgeübt wird, wie gezeigt ist.

2.

Die Thatsachen des erfahrungsmäßigen Bewußtseyns.

§. 23.

Beim Uebergange von der Betrachtung Dessen, was als Thatsachen des idealen Bewußtseyns entwickelt worden ist, zur Auffassung Dessen, was in der Wirklichkeit Thatsache des Bewußtseyns ist, um dies mit jenem zu vergleichen, ist von Nutzen, einen Blick auf den bisher durchlaufenen Weg zurück zu thun, indem gerade dadurch die rechte Einsicht in Das gewonnen wird, was durch die fernere Denkthätigkeit vermittelt werden soll. Die bisherige Thätigkeit war eine zweifache. Zuerst wurden die Thatsachen des unmittelbaren Selbstbewußtseyns aufgesucht und angeschaut, und hierdurch der Begriff des Ich in seiner Eigenschaft als geistige Persönlichkeit gewonnen und durchgedacht (§. 1 — 7). Hierauf wurde das Ich, wie sein Begriff es gab, oder das Ich des Begriffs, als das wirkliche gesetzt, ohne die Frage zu stellen, ob dies gedachte Ich in irgend einer Zeit oder auf irgend einem Punkte wirklich wäre, aber mit dem Bewußtseyn, daß das seinen Begriff Erfüllende als solches das Seynsollende seyn müsse; und dieses Ich dann als Subject des Denkens aufgefaßt, um gleichsam von seinem Standpunkt aus und wie mit seinen Augen sehend zu erforschen, wie sein Denken sich gestalten müßte. Die Frage also war: Wie muß das Bewußtseyn des persönlichen Ich sich gestalten, wenn dasselbe seinem Begriff entspricht? Dies Bewußtseyn wurde dann ermittelt, sowohl wie es ein seelisches (§. 9 f.), als wie es ein geistiges ist, und letzteres, wie auch das erstere, sowohl subjectiv (§. 11 f.) als auch objectiv (§. 13 ff.). Das objective Bewußtseyn nahm auf beiden Seiten die Gestalt als Weltbewußtseyn an, und aus diesem sprang als nothwendige Geistesthat der Glaube an die heilige Weltordnung hervor (§. 13), der dem persönlichen Denken sich als Glaube an Gott, den Geist, die unbedingte Ursache der Welt und ihrer Ordnung kund gab. So theologisch geworden, leitete das Denken aus dem Begriffe Gottes ein theologisches Weltbewußtseyn ab, sowohl die Welt als Ganzes, als insbesondere die

Geisterwelt, und in noch engerer Beschränkung die Personenwelt, ihr Verhältniß zur Natur, zu Gott, zu den Umgebungen, umfassend. Unter der dreifachen Voraussetzung nun, erstlich, die Grundthatsachen seyen richtig aufgefaßt, das Ich sey also wirklich geistige Persönlichkeit, zweitens, dies persönliche Ich, d. h. die Gesammtheit aller einzelen Persönlichkeiten, die wir als Menschheit bezeichnen, entspreche ihrem Begriffe in der That, und endlich drittens, die bisherige Denkarbeit sey fehlerlos vollzogen worden, muß die Wirklichkeit des Menschen, welche nun zur Betrachtung kommen soll, so weit sie Gegenstand der Wahrnehmung werden kann, dem Bilde entsprechen, welches bisher als Idealbild gezeichnet worden ist. Wenn aber ein Widerspruch sich zeigen sollte, wie er denn ganz gewiß sich zeigt, wenn also die Wirklichkeit Das nicht darbieten sollte, was nach dem Bisherigen sie darbieten muß: so kann die Ursache nur darin liegen, daß von obigen drei Voraussetzungen wenigstens eine unbegründet war, also entweder das Grundbewußtseyn irrig ist, oder das Ich seinem Begriffe nicht entspricht, oder die Denkarbeit fehlerhaft gewesen ist. Nun, von den Grundthatsachen des Bewußtseyns kann Nichts aufgegeben werden, eben weil sie Thatsachen des Bewußtseyns, weil sie ein unmittelbar Gewisses sind; eines Fehlers in der Denkarbeit sind wir uns nicht bewußt; so könnte nur die zweite Voraussetzung in Frage kommen. Und diese kann es in der That. Sie ist nicht unmittelbar gewiß, sie ist auch nicht aus irgend Gründen hingestellt als ein Nothwendiges; sie ist willkürlich hingestellt, d. h. mit dem Bewußtseyn, es könne auch anders seyn, nur aus dem Grunde, weil vor Augen liegt, es könne nur das Bewußtseyn objective Wahrheit haben, dessen Subject seinem Begriff entspreche, nicht aber das eines irgend wie von seinem Begriff abweichenden, denselben nicht erfüllenden, oder gar mit ihm in Widerspruch befindlichen Subjectes. Es ist aber das Grundbewußtseyn das der Freiheit, im Begriffe der Freiheit aber das gegeben, daß das Ich in Dem, was von der Freiheit abhängt, seinem Begriffe eben sowohl nicht entsprechen als entsprechen könne. Darum, sobald ein Widerspruch sich kund giebt zwischen Dem, was vom Begriffe aus gefordert wird, und Dem, was die Wirklichkeit darbietet, werden nicht etwa die Grundthatsachen aufzugeben, auch nicht Das zurück zu nehmen seyn, was als das objective Bewußtseyn des Ich ermittelt worden ist, denn dieses hat zwar nicht unmittelbare,

aber doch eine für das sittliche Wollen unentbehrliche Gewißheit, so daß es ohne die höchste Noth nicht aufgegeben werden kann; sondern es ist das Denken auf den Punkt zu richten, welcher der einzige, so zu sagen bewegliche im Ganzen ist, auf den nämlich, auf welchen die Freiheit Einfluß hat. Dieser liegt in der wollenden Thätigkeit der Person. Diese ist gesetzt worden als unbedingt dem Guten zugewendet; es ist zu fragen, ob sie es wirklich sey. Und zwar um so mehr, als eben dies die Voraussetzung gewesen, aus welcher alles Das hervorgegangen, was über die objective sowohl als subjective Stellung der Person in Gottes heiliger Ordnung ausgemittelt worden ist; so daß, wenn hier ein Anderes sich zeigte, die nothwendige Folge die seyn müßte, daß, während alles Uebrige unverändert bliebe, in Dem, was auf den Menschen Anwendung findet, an die Stelle des früher Gefundenen Anderes in unser Denkgebäude aufzunehmen wäre. Nun aber findet sich wirklich ein Widerspruch, und ein sehr empfindlicher, zwischen dem Befinden des Menschen in der Wirklichkeit und dem, was vom Begriffe Gottes aus für ihn gefordert werden muß; also hat das Denken sich, sobald er kund geworden, jenem Punkte zuzuwenden, also das Wollen des Menschen, wie es in der Wirklichkeit beschaffen, zu beleuchten. Findet sich das dem angemessen, was im Anfang angenommen worden, dann bleibt allerdings nur übrig, entweder einen Fehler im Denken aufzusuchen, oder, wenn sich der nicht finden sollte, auf die Grundlagen zurück zu gehen, und zurück zu nehmen, was sich als die Ursache des Widerspruchs erweisen möchte. Findet sich aber das Gegentheil, ein Mangel im Wollen selbst, dann giebt es Nichts zurückzunehmen, und die Aufgabe kann nur diese seyn, zuerst den Mangel gehörig zu erkennen, dann aber ihn theologisch zu begreifen, und so lange fortzudenken, bis entweder eine Lösung des Widerspruchs gefunden, oder die Unmöglichkeit sie zu finden eingesehen ist.

Für den ferneren Gang des Denkens wird also für jetzt noch als feststehend und maßgebend angenommen: 1. die Grundthatsache des Bewußtseyns, daß der Mensch Person sey, nicht nur Thier mit Leib und Seele, sondern Thier und Geist in Einem, Leib und Seele und Geist, und daß der Geist das Herrschende seyn solle, und der Mensch seinen Begriff nur dann erfülle, wenn er das vollkommen sey. 2. Der Glaube an eine heilige Weltordnung und an Gott ihren

Urheber nach der ganzen Fülle seines Umfangs, also an das unbedingte Walten der einen heiligen Idee als des die Welt beherrschenden Gedankens Gottes, und an die eben so unbedingte Abhängigkeit der Welt, und also auch der Menschheit, von der herrschenden Idee. Darin aber ist gegeben, zuerst, daß jedes Denken, welches mit dieser zweifachen Grundlage unverträglich ist, auf so lange abzuweisen ist, als die Grundlage festgehalten wird, jeder sich darbietende Gedanke also an ihr zu prüfen ist, und nur dann ins Denkgebäude aufgenommen werden darf, wenn er sich mit ihr in vollem Einklang zeigt; sodann aber, daß der Versuch zu machen ist, das zur Erscheinung kommende Wirkliche aus dieser Grundlage zu erklären, und erst, wenn dies schlechthin mißlingen sollte, Das aus ihr zu entfernen wäre, was als das Hinderniß eines in sich selbst einstimmigen Denkens sich ergeben sollte.

§. 24.

Ein Widerspruch des Wirklichen und des Idealen findet sich nun in der That, und zwar auf dem Gebiete, wo er am leichtesten wahrgenommen wird, auf der Naturseite des Menschen, im körperlichen und im Seelenleben. Das theologische Denken fordert, daß Leib und Seele des Menschen dem Geiste unterworfen seyen, der Geist sich selbst sein Werkzeug bilde, wie es ihm für seinen Zweck, das Schaffen des Guten, dienlich sey, damit, so lange die Verbindung daure, er seiner sich bedienen könne, ohne je in seiner Thätigkeit gehindert oder gestört zu werden; und nicht minder, daß alle Kräfte der Seele ihm gleichsam gewärtig seyen, um ein Leben zu erzeugen, das in der Fülle des geistigen Bewußtseyns und der Kraft des Guten die Offenbarung Gottes werde, die es werden soll. Die Wirklichkeit zeigt das nicht. Was sie zeigt, ist von der Art, daß eher auf das Gegentheil geschlossen werden könnte, wenn nicht darauf, daß Seele und Geist erst aus der Einrichtung des Körperbaus und aus der körperlichen Lebensthätigkeit hervorgehn — die Ansicht mehr als eines Naturforschers in alter und neuer Zeit, — doch daß die Seelenkraft, und durch dieselbe die Geisteskraft in unbedingter Abhängigkeit vom Körper und seinen Zuständen befindlich sey. Von körperlichen Zuständen ist es abhängig, nicht nur, daß das Selbstbewußtseyn zu seinem Erwachen einer geraumen Zeit bedarf, sondern

auch, ob es erwachen, und wie weit es sich entwickeln könne; und nicht allzu selten sind die Fälle, wo kaum ein kümmerliches Seelenbewußtseyn zu Stande kommt, aber ein Geistesbewußtseyn und eine Offenbarung der Geisteskraft schlechthin unmöglich ist, der Mensch von seiner Geburt an auf der Stufe des Thieres, ja fast unter dieser stehen bleiben muß (Blödsinn, Trobbelthum u. dgl.). Und in andern Fällen geht ein herrlich aufgeblühtes Seelenleben, ja mehr als dieses, ein persönlich geistiges, unter eingetretenen Störungen des Körperlebens zeitweilig, oder auch auf immer, so zu Grunde, daß der Mensch zum Thiere, ja fast unter das Thier herabgesunken scheint. Und auch da, wo keine oder minder heftige Störungen eintreten, ist doch der Leib ein so gebrechliches, unsicheres Werkzeug für den Geist, daß er es oft kaum brauchen kann, durch dasselbe in seiner Selbstoffenbarung sich weit mehr gehindert als gefördert sieht. Und immer steht er durch den Leib in einem Verhältniß zur umgebenden Natur, dessen er nur recht bewußt zu werden braucht, um es als ein unideales zu erkennen.

Die Seelenkraft ist in zweifacher Hinsicht zu betrachten, zuerst rein als solche, wie sie dem Menschen mit dem Thiere gemeinsam ist, und dann als dienende Kraft für den Geist. In der ersten Hinsicht, und zwar auf ihrer erkennenden Seite angesehen, ist nicht zu verkennen, daß sie eine gewaltige Kraft sey. Nicht in Allen, aber doch in Vielen. Ihre hohe Bildungsfähigkeit, ihr großes Vermögen, Dargebotenes aufzufassen und Neues daraus zu schaffen, kann auf mehr als einem Gebiete von Kunst und Wissenschaft nur Bewunderung erregen. Aber es sind nur die Gebiete des Naturlebens, auf denen sie so groß erscheint. Sobald sie in den Dienst des Geistes treten soll, um als Vernunft das Uebersinnliche und Unbedingte zu vernehmen, und das Vernommene durch Denken zu verarbeiten, erscheint sie matt und stumpf und kraftlos. Die Sprache hat keine Worte, die Phantasie keine Schwingen, der Verstand keine Schärfe mehr für Das, was über das sinnliche Gebiet hinaus liegt. Im idealen Leben denken wir das Bewußtseyn vom Geiste als der Kraft des Guten, und von der Idee des Guten als dem herrschenden Gesetz des Lebens, und vom Walten der Geisteskraft über Leib und Seele, und von der heiligen Ordnung, welcher der Mensch angehört, als ein stetes, klares, kräftiges, mit dem Gesammtbewußtseyn der Seele zugleich erwa=

chendes und erstarkendes und sich vollendendes; in der Wirklichkeit sehen wir jenes wohl erwachen, aber dies nicht mit, jenes erstarken, aber von diesem noch keine Spur, bei Einzelen, und Wenigen, in seltenen Augenblicken, und nur unklar, eine leise Ahnung einer Kraft in ihnen, die das Gute wollen, und des Unbedingten bewußt werden könne. Bei der ungeheuren Mehrzahl kommt es nie dahin, Viele vernehmen Etwas davon von außen her, und lernen es, und prägen's ein, oder vergessen es in kürzerer Zeit, als sie es lernten, oder glauben's nicht, bezweifeln oder leugnen es, und erklären es für Wahn. Und auch von Seiten der Wenigen, bei denen es bis zum Glauben, oder zu einem Schimmer von Bewußtseyn kommt, wird doch die Klage vernommen von Jahrtausend zu Jahrtausend, daß auf dem Gebiete des Uebersinnlichen ihr Seelenwerkzeug so sehr unfähig, so gänzlich ungeschickt und unbehülflich sey. Kurz, es bedarf nur dieser wenigen Blicke, um Jeden, der aufzumerken Lust hat, zu belehren, daß das Wirkliche und Ideale nicht zusammen fallen, daß vielmehr eine ungeheure Kluft sey zwischen beiden, deren Ausfüllung das Denken zu versuchen habe, d. h. die es von seinen Grundlagen aus zu begreifen suchen müsse. Nach Dem aber, was §. 23 erörtert worden, muß das Wollen des Ich der Punkt seyn, von welchem aus die Ausfüllung unternommen wird, weil es gleichsam das Band ist, durch welches es an die Weltordnung geknüpft ist, die Voraussetzung, von welcher sein Verhältniß zu ihr abhängig ist.

Anmerk. Wesentlich verschieden von dem hier einzuschlagenden sind freilich die Wege, welche der Materialismus einschlägt, um sich die Räthsel begreiflich zu machen, welche nicht sowohl er selbst als das ihm gegenüber stehende nicht materialistische Denken ihm zu lösen giebt. Und obwohl erst später der Ort seyn wird, wo von ihm als sittlicher Erscheinung geredet werden muß §. 34), so ist doch zu sehr möglich, daß er sich unserm Denken störend in den Weg stelle, als daß wir nicht hier im Voraus uns mit ihm aus einander setzen sollten, damit er uns hinfort nicht störe. Der Materialismus hat verschiedene Gestalten, gröbere und feinere. Der grobe, vom alten, ächten Schrot und Korn, der aber in allen Zeiten geboren wird, und auf jedem Boden fortkommt, auch in der Gegenwart wieder sich viel mit seiner Entdeckung weiß, haut den Knoten durch, und meint das Räthsel des unidealen

Seyns dadurch zu lösen, daß er das ideale nicht anerkennt. Er leugnet das Seyn des Geistes schlechthin, erklärt es für bloßen Wahn, für ein Gebilde des eignen Vorstellens oder des fremden Betrugs, daß im Menschen Etwas sey, dessen Bestimmung im Uebersinnlichen, und dessen Kraft in der Anschauung und im Wollen des schlechthin Guten. Da er nun diese Kraft nicht habe, so sey es allerdings nutzlose Mühe, eine Wirkung von ihr zu erzielen, und nur zu beklagen, wer sich solche Thorheit einbilde oder weiß machen lasse, von der er darnach unnöthig Kummer habe. — Mit diesem Materialismus läßt sich gar nicht streiten. Das wäre nur möglich, wenn es sich um Etwas handelte, was aus Gründen abgeleitet werden könnte, um einen Erkenntnißgegenstand. Hier aber handelt sich's um eine der Grundthatsachen des Bewußtseyns, die Keiner dem Andern aufreden oder beweisen kann. Habe ich das Bewußtseyn des Geistes, so lasse ich mir's nicht rauben, weder durch Künste der Beweisführung noch durch den Schein von Thatsachen, die man mir entgegenstellt, denn es ist mir das Gewisseste, und das Theuerste, ich gäbe mich selbst auf, wenn ich dies aufgäbe. Aber auch, habe ich es nicht, so kann mir's auf dem Wege des Verstandes nicht gegeben werden. Es giebt hier nur Anerkennen oder Leugnen; für die gegenwärtige Untersuchung aber besteht noch das Abkommen, daß, was einmal anerkannt worden ist, nicht aufgegeben werden dürfe, bis der Versuch gemacht sey, mit dessen Beibehaltung die auftauchenden Widersprüche auf dem Wege des theologischen Denkens zu beseitigen.

Eine feinere Gestaltung des Materialismus, und daher der Neuzeit angehörig, und sich vielfach in den Ausdrucksformen der Theologie bewegend, ist die, in welcher er zwar die Wirklichkeit des Geistes anerkennt, nicht aber die Wesenheit. Da wird der Geist gedacht als Gattungsgeist, als ein Etwas, das in der Gesammtheit aller Menschen, und zwar nicht der Menschen einer Zeit, sondern aller Zeiten, oder der endlosen Zeit, allmählig sich entfalte und zur Wirklichkeit gelange, da aber die Zeitenreihe endlos, nie im Seyn, stets im Werden sich befinde. Daraus aber folgt erstlich, daß dieser Geist der Menschheit seinen Begriff in keinem Augenblick erfüllt habe, in jedem in seiner Erfüllung begriffen sey, also die Menschheit, d. h. die Gattung, in keinem Zeitpunkte die ganze Fülle des Geistes, in

jedem nur soviel besitze, als vermöge des nothwendigen Verlaufes der Geschichte zur Entwickelung gekommen sey, also nothwendig in geistiger Beziehung noch unvollkommen sey; und zweitens, daß jeder Einzele zwar seinen Antheil am Gesammtgeist habe, aber eben nur als solchen, nicht als Wesenheit in ihm, und weder in der ganzen Fülle des Begriffes, noch in der dem Augenblicke angehörigen, die nur der Gesammtheit Aller angehöre. Daraus aber erkläre sich, wie auch das geistige Bewußtseyn und die geistige Kraft in keinem Augenblick vollkommen seyn könne, immer mangelhaft seyn müsse, wie im Einzelen, so in der Gesammtheit. — Daß dies Materialismus sey, so wenig es dafür mag gelten wollen, läßt sich nicht bezweifeln; denn das Wesen des Materialismus ist doch immer dieses, daß er als das Wirkliche nur das Körperliche anerkennt; hier aber wird in der That im Menschen der Körper und sein Organismus als das einzige Wirkliche gesetzt, und was man Geist nennt, ist weder etwas Wirkliches, noch etwas Wesenhaftes, es ist ein Begriff, an dessen Inhalte die Einzelen als Glieder der Gattung Antheil gewinnen sollen, ohne dieser Inhalt selbst zu seyn, oder ihn in sich zu haben. Das aber ist nicht, was das Selbstbewußtseyn als sittliches setzen muß. Auf dem Gebiete des Sittlichen muß jedes Ich ein Ganzes, ein Etwas für sich seyn, oder es ist Nichts; und so wenig es ein Wissen giebt vom Wesen des Geistes, so gewiß ist doch dem Selbstbewußtseyn, daß Geist in mir, d. h. Kraft des Unbedingten und des Guten, und zwar als meine Kraft, meine eigene, und nicht nur die der Gattung. Auch hier ist keine andere Widerlegung möglich, als diese, daß das Denken sich Das nicht rauben lassen kann, worauf das Bewußtseyn des Ich als sittliches beruht. Es kann untergehen in der Gattung, wiefern es das eigne Selbst dem Wohle der Gattung gleichsam zum Opfer bringt, nicht aber, indem es Das vernichtet, wodurch ihm dieses Opfer möglich wird, seine geistige Selbstpersönlichkeit.

Während die erste Gestalt des Materialismus den Geist schlechthin als nicht seyend, die zweite zwar nicht als seyend und nicht als Geist der Einzelen, aber doch als werdend in der Gattung setzte, stellt eine dritte ihn zwar als seyend hin, und seyend im Einzelen, denkt aber die Seele als den Geist. Nun entstehe die Seele mit dem Körper, und sey bei ihrem Entstehen alles Wissens und alles Be-

wußtseyns baar, sie müsse allmählig von den tiefsten Stufen des Seyns und des Bewußtseyns emporsteigen zu immer höheren; unter diesen sey die höchste die des geistigen Bewußtseyns, zu ihrer Ersteigung aber werde hohe Ausbildung erfordert. Daher sey zwar zu bedauern, aber nicht zu verwundern, daß so Wenige sie ersteigen. Der größten Menge gehe alle Bildung ab, es sey ungerecht, von ihr zu fordern, wozu ihr die Bedingung nicht gegeben sey. Bei der Mehrzahl Derer, welche Bildung haben, sey dieselbe doch sehr mangelhaft, bei mangelhafter Bildung aber sey auch nur ein mangelhaftes geistiges Bewußtseyn möglich. Einzele, sehr Wenige, seyen auf der höchsten Stufe der ihrer Zeit möglichen Bildung angelangt, aber diese sey noch lange nicht die höchste mögliche schlechthin, auch von ihnen also nicht zu fordern, was auf dieser nur geleistet werden könne. So sehr daher ein menschenfreundliches Gemüth den wirklichen Zustand beklagen möge, so sey er doch ein durch die Natur der Dinge gegebener, und könne höchstens theilweise durch verstärktes Mühen um die allgemeine Menschenbildung aufgehoben werden. — Diese Betrachtungsweise, die rein verständige, in mißbräuchlicher Weise auch rationalistisch genannt, und in allen Zeiten sehr beliebt, nimmt das Erscheinende als das einzig Mögliche, enthält sich jeder idealen Anschauung, und daher auch jeder Ableitung des Idealen aus der Idee, findet daher auch keinen Widerspruch zwischen dem Wirklichen und dem Idealen, das ihr eine Thorheit ist, und empfiehlt sich allen den Gemüthern, in denen der Verstand ausschließlich oder vorzugsweise thätig ist. Sie ist materialistisch, inwiefern sie den Geist für die Seele nimmt, das Seyn einer von der Seele verschiedenen Kraft im Menschen leugnet, und die Seele als ein Erzeugniß rein natürlicher Ursachen betrachtet. Ist also der Geist als diejenige Kraft, welche die Person vom Thiere unterscheidet, eine von der Seele verschiedne Kraft, und noch mehr, ist er eine vom Leben der Thiernatur unabhängige Wesenheit, so muß die ganze Vorstellung unrichtig seyn, denn sie ruht auf einer Voraussetzung, die falsch ist. Die Wesensfrage gehört nun freilich einem andern Gebiete an, und kann auf dem des ethischen und des theologischen Denkens nicht entschieden werden; aber die Verschiedenheit der Kraft ist festzuhalten (§. 6), und nicht minder die Selbigkeit des persönlichen Wesens in der ganzen Dauer seines Seyns. Ist aber der Geist, und ist er

Kraft, so muß ich auch erwarten, daß er sich als solche offenbare, und die erste Offenbarung muß diese seyn, daß er in der Person das Bewußtseyn seines Daseyns wirke; und wirkt er auch dieses nicht, so ist's gewiß ein sehr unidealer Zustand.

Eine letzte Form des Materialismus erkennt zwar die Wesenheit des Geistes an, denkt ihn auch nicht allein als Gattungsgeist, sondern als Einzelgeist, und unterscheidet zwischen Geist und Seele, setzt aber den Geist des Menschen nicht im Seyn begriffen, sondern erst im Werden. Der Mensch beginnt sein Leben in der Thierheit, und ist, wenn zur natürlichen Ausbildung gediehen, das höchstorganisirte Thier mit der Bestimmung, sich durch höheres Organisiren zur Persönlichkeit emporzuringen, wovon das Endergebniß, aber nicht im Erdenleben, das Geistseyn ist. Im Erdenleben ist das Höchste, was er erreichen kann, das Geistigseyn in seinen ersten Anfängen. Nun aber hat das Bewußtseyn zum Gegenstande immer nur das Wirkliche — Bewußtseyn vom Nichtwirklichen ist undenkbar, — also kann auch das des Menschen nicht das Geistseyn, höchstens das Geistigseyn umfassen, und das geistige Bewußtseyn muß bei Vielen deshalb gänzlich fehlen, weil das geistige Seyn bei ihnen fehlt. — Diese Ansicht scheint nun wieder Alles auszugleichen; denn der Geist, der noch nicht ist, kann weder sich sein Werkzeug selbst gebildet haben, noch die Seelenkraft und die Natur beherrschen, noch ein Bewußtseyn zeugen, das nur vom Seyenden zu denken ist. Das wenige Geistige, was in der Wirklichkeit erscheint, sind eben nur die Kundgebungen der erlangten Stufe der Geistigkeit, und nur das giebt Anstoß, daß es so über die Maßen wenig ist. Aber sie ist erstlich wahrer Materialismus, hervorgegangen aus Naturanschauungen, an denen das Vorstellen größeren Antheil als das Denken hat, und hat zur Voraussetzung, daß Materie Geist werden könne, was auf's Wenigste unerweislich ist. Zweitens hebt sie, ohne es zu denken und zu wollen, die sittliche Bestimmung auf, tritt also mit den Grundthatsachen des Bewußtseyns in Widerspruch. Eine sittliche Bestimmung hat nur, was das Gute wollen kann, denn überhaupt kann Nichts zu Dem bestimmt seyn, was es nicht leisten kann; das Gute wollen kann nicht das Thier, wie hoch organisirt es sey, auch nicht die Thierseele, sondern allein der Geist, er sey schlechthin als Geist, oder in der Schranke der Person. Ist also der Geist nicht, so

ist die Kraft das Gute zu wollen nicht, ist diese Kraft nicht, so ist auch die Bestimmung nicht; es giebt für mich kein Sollen, weil es kein Können giebt, mit der Möglichkeit des sittlichen Seyns ist auch die Nothwendigkeit des sittlichen Strebens für mich aufgehoben. Ich muß warten, bis ich Geist seyn werde, um sittlich zu sollen und zu seyn. Ich kann auch Nichts dazu thun, es zu werden, denn in der Seele ist keine Kraft, sich aus der Thierheit in die Geistheit zu erheben. Ich kann es also gar nicht werden, oder nur durch Schöpferwirksamkeit, und so lange diese nicht erfolgt ist, stehe ich unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit. Die Ansicht ist aber drittens auch untheologisch, denn sie hebt den Begriff Gottes auf, indem sie an die Stelle des Schöpfers einen Naturwerkmeister setzt, der an den langsamen Gang der Naturentwickelung gebunden ist, und um Geist in seiner Welt zu haben, warten muß, bis dieser sich allmählig aus der Materie heraus entwickelt hat. Im theologischen Denken also, wie es sich bisher gestaltet, kann sie keine Stelle finden.

§. 25.

Die Voraussetzung, unter welcher das persönliche Geistesleben überhaupt, und daher auch das menschliche, Trotz dem daß ihm die Unbedingtheit des reinen Geisteslebens fehlt, doch als ein seliges Leben gedacht werden mußte, war die unbedingte Einheit des persönlichen Wollens mit dem göttlichen (§. 20). Nun haben schon die wenigen Blicke, die im Vorigen auf die Wirklichkeit des Menschenlebens geworfen worden sind, ausreichen können zum Gewinn des Bewußtseyns, ein seliges Leben sey es nicht. Darin liegt nun für das Denken die Aufforderung, auf die Untersuchung einzugehn, ob, was dort vorausgesetzt worden, auch in Wirklichkeit bestehe. Denn vor Augen liegt, daß, wenn es sich so verhält, ein unauflösliches Räthsel für das theologische Denken daraus entsteht, das fast nur durchgehauen, d. h. nur so gelöst werden kann, daß der Glaube, wenn nicht an die heilige, doch gewiß an die unbedingte Weltordnung aufgegeben wird, indem nicht zu begreifen, wie in einer solchen die Bedingung Wirklichkeit haben könne, und das Bedingte nicht. Dagegen, fiele die Voraussetzung hinweg, so könnte das Nichtseyn Dessen, was von ihr abhängig, keine Verwunderung erregen, und die Gefahr, welche hieraus für den Glauben zu entspringen schien,

müßte wenigstens von dieser Seite her beseitigt seyn. Es fragt sich also: ist das unbedingte Wollen des Guten, in welchem die Bedingung des seligen Lebens enthalten ist, vorhanden oder nicht? Es ist das offenbar eine reine Thatfrage, eine Frage um ein Erfahrungsmäßiges, wofür es eine wissenschaftliche Antwort nicht geben kann. Es fragt sich aber um ein Dreifaches, nämlich erstlich: wie ist das Wollen des Menschen in der Wirklichkeit beschaffen? zweitens: in welchem Umfange? und drittens: seit wie lange ist es so beschaffen, wie es ist? Die Schwierigkeit der Beantwortung aber ist so groß, daß im Voraus bekannt werden muß, daß der unbedingte Thatbeweis ihrer Richtigkeit (nur von diesem kann die Rede seyn) nicht gegeben werden könne. Denn, erstlich, eine wissenschaftliche Erkenntniß kann hier nicht gewonnen werden, denn es giebt weder einen Begriff, auf den zurückgegangen werden möge, wo es sich darum handelt, ob ein Wirkliches seinem Begriff entspreche, noch ein allgemeines Gesetz, aus dem dies Wirkliche abgeleitet werden könne, denn es handelt sich hier zwar um ein Seynsollendes, aber nicht um ein Seynmüssendes, wir befinden uns nicht auf dem Boden der Nothwendigkeit, sondern der Freiheit, die Freiheit aber gestattet von zwei Möglichkeiten die eine eben sowohl als die andere, und es fragt sich eben darum, welche von beiden wirklich sey. Zweitens aber, wenn das Wissen aus der Erfahrung hergenommen werden soll, so ist zuerst das Wollen an sich selbst etwas ganz Innerliches, dem eigenpersönlichen Leben eines Jeden Angehöriges, wovon zwar derselbe für sich ein Bewußtseyn haben kann, obwohl laut der Erfahrung nicht immer hat, aber auch nur er allein. Für die Andern alle giebt es davon kein Wissen, das es ja nicht einmal von ihrem persönlichen Wesen geben kann; der Glaube aber, welcher von diesem überzeugt, kann da nicht vermitteln, wo es gilt, ein Erfahrungsmäßiges zu ergründen. So kann, streng genommen, ein Jeder nur über sich selbst zur Gewißheit kommen; denn auch das Zeugniß, das ihm Andere von sich ablegen möchten, ist ein höchst unsicheres und trügliches, und könnte, auch wenn völlig glaubhaft, doch immer nur von Wenigen, und Mitlebenden, und nie von Allen oder allen Zeiten in Empfang genommen werden. Aber zweitens auch das Handeln führt das gesuchte Wissen nicht herbei. Im idealen Leben freilich ist zu setzen, daß das Handeln der treue Spiegel des Wollens sey, so daß,

wer jenes sehe, dies daraus erkennen möge; wo aber die Wirklichkeit des idealen Lebens in Frage steht, ja wo von andrer Seite her schon Zweifel daran aufgestiegen sind, läßt sich diese Regel nicht anwenden, ist vielmehr anzuerkennen, daß das gleiche Handeln sehr verschiednem Quell entspringen könne, womit alle Sicherheit des Urtheils schwindet. Aber auch abgesehn davon ist unsre Kenntniß des menschlichen Handelns doch so mangelhaft, und für jeden Betrachter auf so engen Kreis beschränkt, daß es zu allgemein geltendem Urtheil auch durch dieses Mittel nicht kommen kann. Und somit ist erwiesen, daß der volle Thatbeweis unmöglich ist. Was geschehen kann, ist dieses: Das Selbstbewußtseyn antwortet für sich selbst, und erwartet ruhig, ob ein fremdes Selbstbewußtseyn komme, ihm zu widersprechen. Geschähe dies, und es erwiese der Widerspruch sich als begründet, so würde zwar sein Selbstzeugniß dadurch an seiner Gewißheit Nichts verlieren, aber doch das Zugeständniß zu machen seyn, daß es nicht allgemeine Geltung habe, Ausnahmen mindestens anzuerkennen seyen; im entgegengesetzten Falle das Stillschweigen wohl als ein halber Beweis zu gelten haben. Außerdem aber kann nur noch die Beobachtung sich Thatsachen zuwenden, aus denen sich zwar kein vollkommener Schluß, aber doch eine Wahrscheinlichkeit gewinnen läßt, über welche auf diesem Gebiete nicht hinaus zu kommen ist, die aber die Stelle der Gewißheit zu vertreten hat.

§. 26.

Die Frage, welche das Ich an sein Selbstbewußtseyn zu richten hat, ist diese, ob sein Wollen das unbedingte Wollen des Guten, d. h. ob die Richtung der Geisteskraft dem Guten allein, und aus dem einzigen Grunde zugewendet sey, weil es das Gute ist, ob also der Geist in seiner Freiheit das Gute als das unbedingt und einzig Nothwendige für ihn setze? Wenn das ist, so hat im persönlichen Leben die Seele ihre einzige Lust am Guten, und in all den Einzelhandlungen, welche das persönliche Leben mit sich führt, ist es nicht der Gegenstand oder der Erfolg der Handlung selbst, worauf sich das eigentliche Streben richtet, oder woran die Seele sich ergötzt, sondern das Wirklichwerden des Guten, das irgend wie damit verbunden ist; wir wollen das Gute in Allem, was wir wollen, lieben es in Allem,

was wir lieben, arbeiten dafür in Allem, was wir arbeiten, und würden von dem allen Nichts wollen, Nichts lieben, für Nichts arbeiten, wenn das Gute nicht dran hinge, und sind bereit dem Guten alles Andere aufzuopfern, so daß in keinem Falle, wo zwischen irgend Etwas und dem Guten zu wählen wäre, die Wahl auch nur einen Augenblick lang schwankend werden kann. Nur das heißt unbedingt das Gute wollen, und darauf also hat die Frage sich zu richten. Sobald sie aber so gestellt wird, so antwortet das Selbstbewußtseyn gewiß mit Nein, und nur die Selbsttäuschung würde ein Ja darauf erwiedern können. Sey es auch, daß wir selbst Die wären, aus deren Bewußtseyn und Erfahrung oben die Beispiele hergenommen worden, welche zuerst das Seyn der Geisteskraft in uns erkennen ließen (§. 6), jene Beispiele eines Wollens, das Trotz Schmerz und Lust das Gute wollte, so würden sie doch nur dann vom unbedingten Wollen des Guten in uns zeugen, wenn sie nicht Beispiele, nicht etwas Vereinzeltes, nicht seltenen Augenblicken angehörig wären, sondern dieses Wollen uns durch's ganze Leben so begleitete, daß wir es gar nicht anders wüßten, nicht aus Beispielen Etwas zu erschließen hätten, sondern unser ganzes Daseyn davon Zeugniß gäbe. Daß es folglich solcher Beispiele und Augenblicke für uns bedarf, daß wir sie suchen müssen, und nur manchmal finden, ist ein Beweis, und nicht ein schwacher, daß das unbedingte Wollen des Guten nicht bei uns sey. Und blicken wir nun tiefer, und befragen uns, was unsrer Seele Lust zu machen pflege, welcher Gedanke es sey, der über unser Leben herrsche, auf was das allgemeine Streben des Gemüths sich richte, was wir wirklich wollen in dem Einzelen, wonach wir streben, was wir lieben, wenn wir sagen, daß wir lieben, wofür für arbeiten und unsre Kraft aufwenden, und daher auch, auf was unser Wohlgefallen und unser Mißfallen ruhe, es sey im Handeln der Andern oder worin sonst: so werden wir gar bald antworten müssen, was uns wohlgefalle, und woran die Seele sich ergötze, das möge manchmal und vorübergehend das Gute seyn, unbedingt, oder auch nur vorherrschend (was schon ungenügend wäre) sey es das Gute nicht, sondern entweder das Angenehme oder das Nützliche für ein Selbst, das nicht der Geist, sondern die Seele sey, in unsrer Liebe lieben wir unser Selbst, in unsrer Arbeit arbeiten wir für das Selbst, in unsern Handlungen habe es wohl oft den An-

schein, als wollten wir das Gute, weil sie einen äußeren Erfolg haben, in welchem etwas Gutes wirklich werde, und die uns handeln sehen, müssen so urtheilen; wir selbst aber haben zu bekennen, wir wollen auch in diesen entweder nur das Selbst, oder doch nebenbei das Selbst; oft sey es reiner Zufall, daß Gutes damit verbunden sey, an das wir nicht gedacht, und in den meisten Fällen würden wir's nicht minder thun, auch wenn wir wüßten, daß nichts Gutes, nur ein Gewinn für das Selbst damit verbunden wäre. Und je näher wir dies Selbst beleuchten, desto klarer wird uns, daß es nicht das Selbst des geistigen Bewußtseyns, sondern ein davon verschiedenes, das Selbst des Leibes und der bloß natürlichen Seele, und der Gewinn, den wir für dies Selbst anstreben, der des Wohlbefindens und kein andrer sey.

Es ist demnach ein Zweifaches, was die Selbstbeobachtung uns erkennen lehrt, ein Verneintes und ein Bejahtes. Der leitende, allherrschende Gedanke unsers Lebens ist das Gute nicht, das ist das Erste; er ist das Gedeihn des Selbst, und dieses ist das sinnliche und seelische, das ist das Zweite. Der Gedanke des Guten ist der allbeherrschende Gedanke der Welt, also ist der allherrschende Gedanke unsers Lebens nicht der allherrschende Gedanke der Welt, und umgekehrt. Oder das Gesetz, das uns beherrscht für unser Leben, ist nicht das Gesetz, welches die Welt beherrscht. Es ist aber nicht nur nicht das Gesetz der Welt; das wäre auch, wenn gar keins über unserm Leben waltete, sondern es ist ein anderes, davon verschiedenes. Es ist das Gesetz des Selbst, und dieses Selbst das sinnliche und seelische. Also giebt im wirklichen Leben nicht der Geist, sondern die Seele das Gesetz; was das Gesetz giebt, ist das Herrschende, also ist in uns die Seele das Herrschende, und nicht der Geist. Nun aber soll der Geist es seyn, indem nur so der Mensch seinem Begriff entspricht, also ist der wirkliche Zustand ein nichtseynsollender. Es soll aber jenes in Gottes Ordnung oder in der heiligen Weltordnung seyn, also ist dieser Zustand ein in der heiligen Ordnung nichtseynsollender. Das Nichtseynsollende in einer heiligen Ordnung ist das ihr Widersprechende, das der heiligen Ordnung Widersprechende ist Sünde. Also ist das Wollen des Menschen in der Wirklichkeit ein sündiges, und das Bewußtseyn dieses Wollens ein Bewußtseyn von der Sünde, oder ein sündiges Bewußtseyn.

Die nähere Bestimmung des Begriffs der Sünde aufschiebend, und für jetzt nur das festhaltend, daß sie ein Nichtwollen des Guten, ein Wollen des Selbst sey, und dieses Selbst das seelische, suchen wir zunächst die Antwort auf die beiden andern Fragen, über die Verbreitung und das Alter der Sünde in der Menschheit.

§. 27.

Das Zeugniß des Selbstbewußtseyns, das uns der Sünde zeiht, reicht, wie schon eingestanden worden, über die Person des Einzelen, der es ablegt, nicht hinaus; nicht über einen Einzigen, sich selbst ausgenommen, hat daher das Ich Gewißheit, und Gegenstand des Glaubens ist das Unideale nicht. Und doch, wo irgend ein Bewußtseyn, wenn auch nur ein dunkles, von der Sünde, da ist noch nie gezweifelt worden, daß die Sünde allgemein sey in der Menschheit. So in der Schrift, schon im A. T., so unvollkommen, wie natürlich, auch noch die Erkenntniß der Sünde war; und dann bei Paulus, der die Allgemeinheit der Sünde mit bestimmten Worten *ausspricht* (Röm. 5, 12—19). Und es kann auch nicht gezweifelt werden, Trotz dem, daß der strenge Beweis unmöglich ist. Wir haben dafür zuerst das Bekenntniß Vieler, und zwar der Tugendhaftesten und Besten aller Zeiten, die sich nie geweigert haben, offen zu gestehen, daß das unbedingte Wollen des Guten ihnen fehle, die, auch wenn im Allgemeinen sie behaupten durften, daß ihr Streben dem Guten zugewendet wäre, doch die Unbedingtheit dieser Richtung nicht von sich aussagen mochten. Nun sind das freilich im Verhältniß zur Gesammtheit nur sehr Wenige, und wenn es auch Viele wären, bewiese doch ihr Bekenntniß für die Allgemeinheit Nichts; aber den Schluß berechtigt es uns doch zu machen, daß, wenn die Vortrefflichsten aller Zeiten sich als Sünder gewußt, kaum denkbar sey, daß Die es nicht seyen, die nach Aller Zeugniß tiefer stehn als sie. Sodann, seit es eine Menschheit, oder doch seit es eine Erinnerung in der Menschheit giebt, ist noch nie (von Christus gegenwärtig abgesehen) ein Einziger in ihr aufgetreten, der ein unbedingtes Wollen des Guten von sich ausgesagt, oder dem Sündenbekenntniß der Andern in vollem Ernste die Behauptung des Gegentheils, der Sündlosigkeit, entgegen zu stellen sich unterstanden habe. Es ist auch dies kein bindender Beweis, aber doch ein Zeichen, daß, auch wo die tie-

sere Erkenntniß fehle, doch im Innern Etwas da sey, das bezeuge, es gehöre zum idealen Seyn noch Mehr, als das gewöhnliche Leben darzubieten pflege. Haben wir also auch das offene Bekenntniß nicht von Allen, es hat doch Bedeutung, daß die gegentheilige Behauptung gänzlich fehlt. Drittens, die Sprache, die, wie sie überhaupt Dem, welcher in ihr zu lesen weiß, gar treffliche Aufschlüsse über das in ihr sich spiegelnde innere Leben der Menschen geben kann, so ganz besonders ein guter Höhenmesser für die sittliche Stellung der Völker ist, belehrt uns, daß zwar überall die Menschen ein Wort für das Gute haben, und dies als Dasjenige denken, das der Mensch unter allen Umständen zu erstreben, und um deß willen er alles Andere aufzuopfern habe, daß sie aber für das Gute insgemein das Angenehme, wenn's hoch kommt, das Nützliche, das dem seelischen Selbst Zuträgliche halten, und daher an dieses alle ihre Kraft verschwenden, was unmöglich wäre, wenn in ihnen der Geist, und nicht das seelische Selbst die Herrschaft führte, oder wenn die Idee des Guten selbst der Zielpunkt wäre, dem ihr ganzes Wesen sich zuwendete. Wir dürfen sagen: wo ein unbedingtes Wollen des schlechthin Guten ist, da ist im Allgemeinen kein Irrthum möglich, was das Gute sey; wo also sich ein solcher findet, kann kein unbedingtes Wollen des Guten seyn. Nun ist derselbe allgemein, also fehlt das unbedingte Wollen des Guten in der Menschheit überall; wo aber das fehlt, da ist Sünde, also ist die Sünde in der Menschheit allgemein. — Viertens, unter den Handlungen der Menschen sind zwar viele, die eben sowohl aus einem das Gute schlechthin wollenden Gemüth hervorgehn können als das Gegentheil, und diese alle beweisen Nichts, so lange uns das Selbstbekenntniß Derer fehlt, die sie vollbrachten; aber doch auch viele andere, welche aus dem Wollen des Guten schlechthin nicht hervorgehn können, und genauere Beobachtung kann uns belehren, daß ihr Vollzug nichts weniger als selten sey; dahin gehören außer denen, die allgemein als frevelhafte anerkannt, und allerdings nur selten sind, alle diejenigen, die nur die Lust bezwecken, und alle Unterlassungen Dessen, was geschehen sollte, sobald es nur mit Opferung der Lust, oder mit Uebernahme von Unlust oder Schmerz vollzogen werden kann. Und daß ein solches Handeln, ein Streben nach der bloßen Lust, oder ein Unterlassen des Seynsollenden, um Unlust zu vermeiden, unglaublich häufig, wird

wohl Niemand leugnen können. Obwohl also auch daraus ein vollständiger Beweis der Allgemeinheit nicht gewonnen wird, ist doch soviel unleugbar, daß das unbedingte Wollen des Guten keineswegs allgemein, die Richtung auf das Selbst in hohem Grade, und in allen Kreisen verbreitet sey. — Fünftens, das Unideale des Verhältnisses des wirklichen Menschenlebens zur Natur ist völlig allgemein, und keine Zeit und kein Gebiet des Lebens davon ausgenommen. Läßt sich nun erweisen, wie später geschehen wird (§. 40), daß zwischen diesem Unidealen und dem des sittlichen Wollens ein solcher Zusammenhang Statt finde, daß das erstere durch letzteres bedingt sey, und nur da eintreten könne, wo dieses wirklich ist, so ist durch die ausnahmlose Allgemeinheit jedes Verhältnisses die eben so ausnahmlose Allgemeinheit seiner Bedingung allerdings, und zwar für alle Zeiträume der Menschheit auf ein Mal erwiesen. — Sechstens, schon oben hat sich gezeigt, daß im idealen Leben jede Veranlassung fehle, besondere Verbindungen zu knüpfen, indem das allgemeine und unbedingte Wollen des Guten eine Gemeinschaft *Aller knüpfe*, die ohne besondere Formen und Gesetze allen Bedürfnissen der Einzelen die vollste Befriedigung gewähre (§. 22). Das gilt nun ins Besondere von der des Staates, welcher nur dadurch zur Entstehung kommt, daß entweder ein Stärkerer die Schwächeren seinem Willen unterwirft, oder die Einzelen sich zum Schutze ihres Rechts und ihrer Freiheit gegen das Unrecht eines Stärkeren zusammen thun, also nur da, wo nicht das Gute der Gegenstand des allgemeinen Wollens, sondern die Richtung auf das Selbst vorhanden ist, so daß man sagen muß, daß die Wurzel des Staats keine andere als die Sünde sey (vgl. §. 39). Daraus aber folgt, daß wie aus dem Daseyn des Stammes auf das der Wurzel, so aus dem des Staates auf das der Sünde geschlossen werden könne. Nun ist nie ein Volk gewesen, in dem sich nicht sehr früh der Staat gebildet, und nie eine Zeit, in welcher er sich nicht gefunden habe; daraus läßt sich zwar ein Schluß auf alle Einzelen nicht ziehen, wiefern möglich wäre, daß in Einzelen die Wurzel des Staates nicht gelegen habe und nicht liege, wohl aber hinsichtlich der großen Mehrheiten, daß die Sünde allenthalben und zu allen Zeiten in der Menschheit dagewesen sey, und wiefern die Staaten immer noch bestehen, daß sie auch jetzt noch allenthalben sey. — Siebentens, das allgemeine Bild

des Menschenlebens, das uns die Geschichte vorhält, mögen wir nun auf die Thaten und Schicksale der Völker oder auf die der Einzelen hinblicken, ist ein solches, wie es aus allgemeinem und unbedingtem Wollen des Guten schlechterdings nicht hervorgehn könnte, im Gegentheil, wie es nur möglich ist, wo wenigstens die große Mehrheit auf durchaus verschiedenen Bahnen geht; und obwohl auch da die Möglichkeit der Ausnahmen übrig bleibt, wird doch dem Eingeständniß nicht zu entgehen seyn, daß die Menschheit, als Ganzes angesehn, durchaus den Anblick nicht von einer heiligen, sondern von einer sündigen Gemeinschaft gebe. Und faßt man alles Dies zusammen, so wird man wohl zu dem Schlusse kommen, daß, obwohl voraus gesehener Maßen der Thatbeweis nicht mit der strengsten Bündigkeit geführt werden könne, doch kein Besonnener an der Allgemeinheit Dessen, was wir als die Sünde denken, zweifeln könne.

§. 28.

Die dritte der §. 25 aufgestellten Fragen, nach dem Anfangspunkte der menschlichen Sündigkeit, spaltet sich in zwei, wiefern sie nicht nur auf das Ganze der Menschheit, sondern auch auf das persönliche Leben des Einzelen gerichtet werden muß.

Suchen wir den Anfang der Sünde in der Menschheit, so sehn wir uns von der Geschichte ganz verlassen, denn bis in die Anfänge der Menschheit reicht die Geschichte nicht hinauf, um uns Bericht zu geben, ob einmal eine Zeit gewesen, in welcher sie frei von der Sünde war. Selbst die Sage erhebt sich lange nicht bis zu der Quelle, aus welcher das Menschenleben entsprungen ist. Nur die Dichtung hat sich soweit gewagt, die heidnische in den Bildern des goldnen Zeitalters, aus denen Niemand eine Belehrung schöpfen wollen wird, und die althebräische von Adam und Eva im Paradiese. Betrachtet man die letztere, so wie ihr Verfasser sie gegeben, so besagt sie nur dieses, daß ursprünglich nur ein Paar gewesen, in einem Zustande gänzlichen Bildungsmangels eine anmuthige Gegend bewohnend, dies aber bald ein göttliches Verbot übertreten, hierdurch zwar die Kenntniß des Nützlichen und des Schädlichen gewonnen, aber auch durch Gottes Bestrafung die Wohnung in der Segensheimath und die Möglichkeit unsterblich zu werden verloren habe, und seitdem unter Mühseligkeit und Schmerzen den von Gott verfluchten Acker

baue. Ueber den sittlichen Zustand der ersten Menschen vor der erzählten Uebertretung sagt die Erzählung Nichts, denkt aber auch seine Dauer gewiß nur kurz. Die Uebertretung ist die erste, die geschehen, indem ein anderes Gebot nicht war, das übertreten werden konnte, und insofern ist sie allerdings die erste Sünde (§. 30); und dieser Erzähler legt die erste Sünde so nahe an den Anfang des Menschenlebens, daß wir sagen dürfen, er denke die Sünde gleich alt mit der Menschheit selbst. Der Verfasser der Kosmogonie setzt ebenfalls zwei erste Menschen, über deren sittlichen Zustand auch er Nichts sagt (das Bild Gottes, nach welchem sie geschaffen worden, enthält Nichts davon), kennt aber keine erste Sünde, und meldet erst aus Noahs Zeit, daß die schon zahlreich gewordene Menschheit sehr verderbt gewesen (Gen. 6, 11—13); auch dieser denkt eine sehr frühe Sündhaftigkeit, ob er aber eine Zeit gedacht, bevor sie eingetreten, läßt sich aus seiner Erzählung nicht erkennen. Endlich der Verfasser der sogenannten Jehovaschrift, übrigens an die ersterwähnte Erzählung eng angeschlossen, kennt schon unter Adams Kindern einen *Brudermord*, und geht von der Voraussetzung aus, daß die Sünde schon vor dieser That eine ihrem nachmaligen Urheber bekannte Sache gewesen sey (Gen. 4, 7). Alle diese Darstellungen also setzen sie, wenn nicht durchaus, doch ziemlich so alt als die Menschheit selbst. Die späteren Schriftsteller sprechen keine Ansicht aus. Das N. T. schließt sich an jene an, und erst in der Kirche ist der Begriff einer ursprünglich sündlosen, in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffenen Menschheit, die jedoch nur jenes eine Paar gewesen, bestimmt ausgesprochen und bis ins Einzele ausgemalt worden. Eine Fessel aber kann dem theologischen Denken hierdurch um so weniger angelegt werden, als es hier sich nicht um theologische Wahrheit, sondern um geschichtliche Thatsachen handelt, Geschichte aber das Alterthum nicht giebt, die spätere Zeit nicht geben konnte.

Das Allgemeine aber, daß die Sünde so alt sey als die Menschheit selbst, wird ohnerachtet des durchgängigen Mangels einer geschichtlichen Kenntniß doch als das Wahrscheinliche gesetzt. Das unideale Verhältniß des Menschen zur Natur erscheint als gleichalterig mit der Menschheit. Angenommen wenigstens, es habe früher einmal ein idealeres Statt gefunden, so würde der Uebergang in das jetzige nicht ohne große Erschütterungen und Umwälzungen der Erd-

oberfläche haben eintreten können; von solchen aber zeigt sich keine Spur, im Gegentheil die Geologen lehren, daß der Mensch jünger sey als die jüngste Hauptumwälzung seines Wohnsitzes; findet also ein solcher Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Naturverhältniß Statt, wie §. 27 schon angedeutet worden, so kann die Sünde nicht jünger als die Menschheit, es kann dem gegenwärtigen unidealen Zustande ihres Wollens kein idealerer vorangegangen seyn; denn sein Aufhören hätte Veränderungen im Naturleben hervorgebracht, welche, seit es Menschen giebt, nicht vorgegangen sind. Die Erde mit allen Naturverhältnissen ist heute dieselbe, die sie war, eh Menschen sie betraten, also ist auch der Mensch derselbe, der er im Anfang war in der Beziehung, welche hier allein in Frage kommt. — Eben so scheint das Daseyn des Staates bis nahe an die Anfänge des Menschengeschlechts hinan zu reichen. Vollständig beweisen läßt sich's nicht, und bis an die äußerste Grenze hinaus zu gehen bedarf es nicht, wiefern, damit der Staat sich bilden könne, erst eine etwas dichtere Bevölkerung entstanden, und die tiefste Rohheitsstufe, auf der der Mensch gewiß sehr lange verweilte, überschritten seyn mußte. Ist also auch der Staat nicht völlig gleichen Alters mit der Menschheit, so ist er ja auch nicht gleichalterig mit der Sünde, und sein frühes Daseyn dient zum Zeugniß, daß dieselbe früher dagewesen als er selbst, also gewiß auf jedem Punkte so nahe an den Anfängen des Menschenlebens an demselben Punkte, daß wenig Wahrscheinlichkeit übrig bleibt, es liege zwischen beiden Anfängen ein Zeitraum in der Mitte, in welchem die Menschen ohne Sünde waren. — Doch, wie im Voraus eingestanden worden, ein Beweis in strengem Sinne läßt sich hier nicht führen.

Ueber das Leben der Einzelen läßt sich eine größere Gewißheit geben, mit der Beschränkung freilich, daß sie Jeder nur von sich selbst zu geben hat, und daß sie nicht durchaus unmittelbar gewonnen werden kann. Wir gehn zurück im eignen Leben, so weit als wir können, uns erinnernd, was wir auf jedem Punkte waren, wie wir dachten, was wir liebten, wonach wir strebten, wie wir handelten, und aus welchen Gründen. Wir werden gewahr, daß wir stets dieselben waren; unser Selbstbewußtseyn reicht ohne Unterbrechung noch Zerreißung bis zur äußersten Grenze, welche es überhaupt erreicht, es ist da nirgends eine Kluft, die übersprungen werde, nirgends ein Altes,

das schlechthin aufhöre, oder ein Neues, das ohne Anknüpfung an Altes eintrete, alles Vorhergehende geht allmählig über in Folgendes, und alles Folgende spinnt allmählig sich aus Vorhergehendem heraus. Wir sind dieselben, die wir waren, wir waren dieselben, die wir sind; was wir jetzt sind, das sind wir gewesen, so lange als wir sind. Mit dieser Voraussetzung geben wir uns Rechenschaft vom Einzelen. Wir haben das Bewußtseyn von der Sünde in der Gegenwart, es ist in seinem Wesen dieses, daß nicht das Gute unser einziger Gedanke, einziges Strebeziel, einziger Gegenstand der Liebe sey, daß wir Anderes denken, Anderes anstreben, Anderes lieben, und daß dies Andere stets auf das eigne Selbst zurück zu führen sey; daß auch in unserm Handeln es nicht allein das Gute, oft ein schlechthin Anderes, oft ein Anderes neben dem Guten sey, was unser Handeln lenke. Rückwärts gehend finden wir die gleiche Erscheinung überall, deutlicher, undeutlicher, entschiedener, unentschiedener, je tiefer wir eingehn, je bestimmter wir uns erinnern, desto unbezweifelter. Wir waren in der Vergangenheit dieselben wie in der *Gegenwart,* und die Erscheinungen dieselben; gleiche Kräfte, gleiche Wirkungen; hier Sünde, also auch dort, und nicht selten auch die Erinnerung, wir hatten in der Vergangenheit auch das Bewußtseyn von der Sünde, das wir gegenwärtig haben. So kommen wir weit zurück. Aber noch nicht an die Grenze der Erinnerung. Es liegt noch eine Zeit dazwischen, aus der wir uns auf Einzeles besinnen, was wir thaten oder redeten, Manches vielleicht auch nur auf Grunde von Erzählungen, aber nicht mehr erinnern, was wir dachten oder wollten. Die Erscheinungen sind ganz dieselben, die wir später auch wahrnahmen, und da mit voller Gewißheit als Erscheinungen der Sünde anzusehen hatten; wir können nur von Zweien Eins erwählen, entweder wir waren Andere in jener früheren Zeit als in der späteren und jetzt, oder die gleichen Erscheinungen hatten die gleiche Ursache dort und hier; jenes zu denken fehlt's an jedem Grunde, jedem Schimmer der Wahrscheinlichkeit; so bleibt nur übrig, dieses. Die Ursache war in der spätern Zeit die Sünde, also auch in der früheren. Wir kannten zwar noch unsre Bestimmung nicht, und konnten sie nicht kennen, wußten nichts von Tugend, nichts von Sünde, aber das Wesen der Sünde war doch da, die entschiedne Richtung auf das Selbst, und sie beherrschte unser ganzes Leben,

ohne daß wir's wußten. Wäre der Geist, so müssen wir urtheilen, in uns das Herrschende gewesen, und seine Richtung einzig auf das Gute, so hätte das sich müssen offenbaren können, wie die Richtung auf das Selbst sich offenbaren konnte, und wie die Triebe des Neides, der Habsucht, die Bewegungen des Zornes u. dgl. uns erregen konnten, ohne daß wir wußten, was sie wären, hätte auch die Lust am Guten es thun müssen, wäre sie nur da, und nur die einzige gewesen. Daß sie's aber nicht war, das war unsre Sünde. — Noch weiter rückwärts liegt ein Zeitraum, aus dem uns alles Wissen von uns selber abgeht. Einiges Wenige können Andere uns sagen, wir ergänzen durch Beobachtung an Andern, indem wir uns mit ihnen gleichen Wesens denken, und voraussetzen, was bei allen Anderen, deren Beobachtung uns frei steht, sich in wesentlich gleicher Weise zeigt, das werde unter gleichen Verhältnissen bei uns nicht anders gewesen seyn. Bewußtes Wollen hat es da nicht geben können, weder des Guten noch des Gegentheils; denn das allgemeine Bewußtseyn war noch nicht erwacht, und erst mit diesem kann das höhere erwachen. Aber ein Streben ist doch dagewesen, wodurch das Seelenleben sich schon damals offenbaren konnte. War nun die geistige Kraft schon da, und das setzen wir, und war sie das Herrschende in der Person, und das sollte sie, so mußte doch in irgend einer Weise das sich kund thun, und die Richtung offenbaren, die gleichsam oberhalb der Nebel des noch dämmernden Bewußtseyns von der Geisteskraft gehalten und für die hellere Erscheinung vorbereitet wurde. Aber was wir da entdecken, giebt davon kein Zeugniß. Wir bringen nicht in Anschlag das Vorherrschen der Sinnlichkeit, der Richtung auf Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse; da läßt sich sagen, so lange diese Bedürfnisse noch so groß, und auch das seelische Bewußtseyn noch so unentwickelt, könne das nicht anders seyn; und es soll dagegen nicht gestritten werden. Aber es zeigt sich auch noch Anderes, das nicht unbeachtet bleiben darf, und sich durch diese Betrachtung nicht erklärt. 1. Aufmerksame Beobachter des Kinderlebens werden nicht ableugnen können, daß das Kind weit früher, als es ein Wort aussprechen lernt, ein sehr entschiedenes und sehr beharrliches Streben nach Herrschaft zeigt. So schwach es ist, will es doch Herr in seinem Kreise seyn, es fordert Dienstbarkeit von Denen, die in diesen Kreis eintreten, und an Kraft ihm tausendmal überlegen sind,

es hat einen Willen, den es durchzusetzen sucht, und dem sich Alles beugen, dessen Verwirklichung Alles fördern soll; und es weiß die Mittel zu entdecken, welche es zu seinem Ziele führen. Eigner Kraft entbehrend, lauscht es den Umgebungen ihre Schwächen ab, und bedient sich ihrer als der eignen Kräfte. Und es wird auf Seiten seiner Wärter und Erzieher Klugheit und Besonnenheit erfordert, wenn es nicht in Kurzem sich zur unbedingten Herrschaft aufschwingen, und die Erwachsenen zu seinen Knechten machen soll; sein Eigenwille muß gebrochen, seine Ohnmacht ihm unaufhörlich durch Thatsachen zum Bewußtseyn gebracht werden, wenn die Erziehung nicht durchaus fehlschlagen soll. 2. Die Personen, von denen das Kind in dieser Zeit umgeben ist, sind seine Aeltern, seine Mutter zumal, von der es seine Nahrung nimmt, die ihm eine ununterbrochne Pflege und Wartung angedeihen läßt, und die es bald von allen andern Menschen trefflich zu unterscheiden weiß; es sind auch ältere Geschwister, kurz nur Solche, die ihm Liebe zeigen, Liebe angedeihen lassen, die in steter Thätigkeit für sein Bestehen und Gedeihen sind; und es *weiß das wohl*, und giebt auch oft Urkunde seines Wissens. Und doch sind's *eben* diese, die es nicht nur, wie so eben bemerkt worden, sich zu unterwerfen trachtet, nein, gegen welche nicht selten sein Neid sich regt, sein Trotz sich kund giebt, ja sein Zorn entbrennt, und bis zu Ausbrüchen der Wuth sich steigert, einer Wuth, die sein Gesicht zur Scheußlichkeit entstellt, seinen Körper bis zu Zuckungen und Krämpfen durchtobt; ja die es, machtlos wie es ist, zu Thathandlungen aufstachelt, denen nur die Kraft fehlt, um sie zu Gewalthandlungen auszuprägen, gegen welche sich alles Gefühl empört, zu Mißhandlungen Derer, von denen es Nichts als Liebe zu erfahren hat. Es hebt dieselbe Hand auf gegen seine Wohlthäter, die es, stärker geworden, zur ruchlosen That gebrauchen wird. 3. Eine gar nicht seltene Erscheinung ist die Freude kleiner Kinder an Verletzung, ja an Marterung der schwächeren Wesen, meistens nur der Thiere, aber wo sich's thun läßt, auch der Menschen, ohne andere Veranlassung, als um sich eine Lust zu machen. Kinder pflegen die ärgsten Thierquäler zu seyn. Nun, diese Erscheinungen sind durchaus dieselben, welche wir in spätern Jahren wieder finden. Da erkennen wir in ihnen Offenbarungen der Sünde, die in unserm Innern ist; so haben wir nur die Wahl, entweder den Menschen dieser frühesten

Zeit für einen wesentlich andern anzusehn als den der wenig späteren, oder die gleichen Erscheinungen aus der gleichen Wurzel abzuleiten. Jenes können wir nicht thun; so bleibt nur dieses übrig, also das Bekenntniß, daß dieselbe Sünde, die im spätern Kindesalter unverkennbar da war, und durch's Leben uns begleitete, auch schon im frühen dagewesen. Von der Zeit aber, wo solche Erscheinungen zuerst sich kund gegeben, rückwärts bis zur Geburt ist nur ein kurzer Zeitraum übrig, wo auch zu solchen uns die Kraft gebrach; es ist undenkbar, daß in dieser Zeit durch eine äußere Veranlassung die Sünde in uns hinein gekommen, denn es fehlt an jeder. Und so müssen wir am Ende dahin kommen, zu erkennen, daß der Anfang unseres Lebens uns nicht ohne Sünde traf, oder daß die Sünde mit uns, oder wir mit Sünde in uns geboren sind. Es giebt im Leben keinen Anfangspunkt der Sünde für den Menschen.

§. 29.

Wenn das Ich die Frage an sein Selbstbewußtseyn richtet, ob sein Wollen dem entspreche, was für das ideale Leben gefordert wird, ob es also ein unbedingtes Wollen des Guten sey? da ist die Antwort eine verneinende. Die Verneinung des Wollens ist das Nichtwollen; also ist der Begriff der Sünde zunächst der des Nichtwollens des Guten. Dem unbedingten Wollen aber steht sowohl das bedingte Wollen entgegen als das unbedingte Nichtwollen. Jenes ist zugleich bedingtes Nichtwollen, indem nur das unbedingte Wollen ein wahres Wollen ist. Es fragt sich daher, ob die Sünde als ein bedingtes oder als ein unbedingtes Nichtwollen des Guten zu denken sey? Jenes würde das seyn, welches zwar das Gute wollte, aber nur bis zu einer gewissen Grenze hin, etwa bis zu dieser, daß das eigne Selbst nicht darunter leiden dürfe. Das aber würde ein wahres Nichtwollen seyn, denn das eigentlich Gewollte wäre doch das Selbst, neben welchem ich das Gute mir gefallen ließe, nur daß im Falle der Wahl ich jenem den Vorzug geben würde. Dagegen das unbedingte Nichtwollen versagte sich dem Wollen des Guten ganz, und ließe das Gute unter keiner Bedingung Gegenstand des Strebens werden. Die Erfahrung scheint — Mehr zu behaupten ist nicht möglich — als die Regel das bedingte Nichtwollen, das zugleich ein bedingtes Wollen ist, das unbedingte Nicht-

wollen aber höchstens als Ausnahme, gleichsam als die Grenze darzubieten, welcher das sündige Wollen sich bald mehr bald minder nähert, ohne sie wenigstens in der Regel zu erreichen.

Aber das bloße Nichtwollen würde nur Verneinung seyn, das Leben aber, eben als Leben, bietet nicht nur diese, sondern auch Bejahung dar. Wo aber ein Nichtwollen des Einen, und doch ein Wollen ist, da muß dasselbe das Wollen eines Andern seyn. Als dies Andere aber zeigt in der Wirklichkeit sich das Selbst. Wo also das bedingte Nichtwollen des Guten, da ist das eigentliche Wollen auf das Selbst gerichtet, doch so, daß nebenbei das Gute nicht gewollt wird, unter der Bedingung, daß unter allen Umständen das Selbst den Vorzug hat, und sobald die Wahl steht zwischen beiden, das Gute ein Nichtgewolltes wird. Das läßt sich bildlich so vorstellen, daß das Ziel, nach welchem sich das Ich bewege, das Selbst sey, wenn aber das Gute in die Richtungslinie der Bewegung trete, es entweder mitgenommen oder auf die Seite geworfen werde, jenes, wenn die Hauptbewegung dabei nicht gehindert, oder gar gefördert, dieses, wenn sie gehindert werde; daß also das Gute nie an sich, immer nur als Mittel zum Gedeihen des Selbst ein Gegenstand des Wollens werde. Wo dagegen das unbedingte Nichtwollen des Guten, da würde das Selbst in solcher Weise allein gewollt, daß jenes schlechthin nicht Gegenstand des Wollens werden könnte; es wäre das Ich dem Guten schlechthin abgewandt, ginge von der Voraussetzung aus, daß es dem Selbst nur hinderlich seyn könnte, und wollte, daß es nicht seyn sollte, das Wollen also wäre in ein Wollen des Nichtseyns hinsichtlich des Guten, oder in ein Wollen des Gegentheils vom Guten umgeschlagen, und dieses wäre die unbedingte Sündigkeit, der gerade Gegensatz des sittlichen Wollens, das teuflische Wollen als Gegensatz des heiligen. Ob dasselbe jemals wirklich werden könne oder wirklich werde, läßt sich vom Begriff aus nicht bestimmen, die Erkenntniß könnte nur aus der Erfahrung hergenommen werden. *Die Sünde ist sonach das Nichtwollen des Guten, das sich als Wollen eines Andern offenbart, und dieses Andere ist das Selbst.* In ihrer Vollendung ist sie ein Wollen vom Nichtseyn des Guten.

Fragt sich's aber, welcher Kraft im Ich die Sünde angehöre, so kann nur die Antwort gegeben werden, daß sie als Nichtwollen und

als Anderswollen nur derselben angehören könne, der überhaupt das Wollen angehört. Es ist undenkbar, daß ich mit einer andern Kraft nicht wolle, als mit der ich will, oder ein Anderes wolle, als womit ich das Gute will. Die Kraft des Wollens des Guten ist der Geist, also auch die des Nichtwollens und des Anderswollens; das Wollen des Guten ist die That des Geistes, also muß auch das Nichtwollen und das Anderswollen eine solche seyn. Die Sünde ist eine That des Geistes, und wiefern das Wesen des Geistes die Freiheit ist, eine That der Freiheit. Das Wollen des Guten ist ein Setzen desselben als des Nothwendigen für den Geist, also die Sünde als Nichtwollen ein Nichtsetzen des Guten als des Nothwendigen, und als Anderswollen ein Setzen des Andern als des Nothwendigen für den Geist. Nun aber ist das Andere das Selbst, das sinnliche und seelische; also ist die Sünde das Nichtsetzen des Guten und das Setzen des Selbst als des Nothwendigen für den Geist; des Selbst, d. i. seines Wohlbefindens und Gedeihens in allen den Beziehungen, in welchen es Gegenstand des Strebens werden kann. Wiefern also die Sünde im Menschen ist, liegt der Zweck des Strebens, gleichsam der Schwerpunkt des Lebens, in der Seele, und der Geist, indem er das Seelische als das Nothwendige setzt für sich, macht das Leben der Seele, das ihm als Mittel zum Zwecke dienen soll, zu seinem Zweck, und sich, der der Seele Herr seyn soll, zu ihrem Knecht, kehrt also die ideale Ordnung um in eine solche, bei welcher wohl die Naturseite gedeihen kann, aber nicht er selbst, und also auch das Ganze, die Person, seinen Begriff nicht erfüllt, und ein ideales Leben nicht zu Stande kommt. Wiefern nun das sündige Streben auf das Selbst gerichtet ist, ist die Sünde Selbstsucht, wiefern dies Selbst das seelische, ist es Unterwerfung und Hingabe des Geistes an die Seele; wiefern aber dies ein unideales Verhältniß, ist sie Umkehrung des idealen Verhältnisses zwischen Fleisch und Geist, und wiefern das ideale Verhältniß das von Gott gewollte, ist sie Aufhebung der Ordnung Gottes; womit sie dann unter die theologische Betrachtung fällt (§. 34).

Die Sünde gehört sonach wesentlich dem Geiste an. Das Nämliche wird auch so erkannt: Das, was wir Sünde nennen, gehört entweder der Seele oder dem Geiste an, ein Drittes, dem sie ange-

hören könne, giebt es nicht. Gehörte sie aber der Seele an, so wäre sie nicht Sünde mehr, denn die Sünde setzt, um Sünde zu seyn, ein Wollenkönnen voraus in Hinsicht auf das Gute, die Seele aber, das Gemeinsame des Menschen mit dem Thiere, hat dieses Können nicht, und kann's nicht haben, sie kann an sich selbst nur einer Richtung folgen, eben der Richtung auf das Selbst; folgt also, indem sie's thut, nur ihrer Natur, und kommt mit ihrem Begriffe nicht in Widerspruch. Der Geist allein vermag das Wollen, also auch er allein das Nichtwollen und das Anderswollen, und die Sünde ist des Geistes, nicht der Seele. Nun aber erstlich ist in der Person der Geist mit der Thierseite zur Einheit so verbunden, daß, was den Zusammensetzenden angehört, auch der Person eigen ist, und zweitens kann der Geist sich nur durch das Werkzeug der Seele, als persönlicher Geist, offenbaren; daraus folgt, daß wir die Sünde, obwohl in strengster Rede sie nur dem Geiste angehört, doch auch mit vollem Rechte der Person, dem Menschen als Person, zueignen dürfen. —

Das Wollen des Geistes ist seine That, nur im Wollen setzen *wir das Wesen der That*. Der Geist setzt Etwas als ihm nothwendig, in diesem Setzen liegt die That. Das Wollen des Guten aber als allgemeines Wollen ist eine fortgehende, ununterbrochene That, welche durch das Denken wohl in eine Reihe einzeler Thataugenblicke zerlegt werden kann, aber doch, wiefern diese Augenblicke sich berühren, und zwischen dem letztvorhergehenden und dem nächstfolgenden ein Zwischenraum nicht bleibt, als eine einzige angesehen werden kann. Auch die Sünde ist eine That des Geistes. Wiefern wir aber den Geist nicht als schlechthin seyend, also nicht als ewig, sondern, auch wenn ewig seyend, doch als geworden denken müssen (§. 17), müssen wir auch diese That als eine solche setzen, welche irgend einmal zuerst vollzogen sey, also auch als eine solche, die ein, wenn auch noch so kurzes, Nichtvollzogenseyn hinter sich habe, möge nun dies ein entgegengesetztes, also heiliges, oder ein noch unentschiedenes Wollen gewesen seyn. Diese erste Vollziehung der That würde als Ursünde zu denken seyn, und es könnte das Denken sich auch auf sie noch ins Besondere richten. Ihrem Wesen nach kann aber die Ursünde von der nachfolgenden Sünde nicht verschieden seyn; es ist vielmehr auch die Sünde, wiefern sie allgemeine Richtung des Wollens ist, als eine fortgehende That zu setzen. Doch wiefern das heilige Wollen als das

ideale und seynsollende, und überdies als unbedingtes Wollen, mit Nothwendigkeit als eine stete, ununterbrochene, jeden Augenblick des Seyns ausfüllende That zu denken ist, ist zu fragen, ob auch das sündige Wollen, welches jene Eigenschaften nicht hat, eine solche sey? Rein begrifflich aufgefaßt ist sie es allerdings, und wo die unbedingte Sündigkeit eingetreten wäre, würde sie eben sowohl als ununterbrochene That anzusehen seyn als die Heiligkeit; wiefern sie aber nur bedingte Sünde ist, läßt sich auch ein Schwanken denken, ein unterbrochenes Nichtwollen, so daß ein Theil der Lebensaugenblicke davon ausgefüllt werde, ein anderer aber nicht, sondern entweder in Unentschiedenheit, oder auch in zeitweiligem Wollen des Guten hingebracht, das aber dann, weil nicht andauernd, und durch das sündige Wollen immer wieder überwunden, nur als ein unvollkommenes, ja sogar sündhaftes angesehen werden müßte, wiefern nur wo unbedingtes Wollen des Guten, keine Sünde ist. Wir würden demnach das wirkliche Leben so auffassen können, daß es erstlich Augenblicke enthalte, in welchen ein Wollen des Guten wirklich da, aber nur in solcher Weise da sey, daß in jedem folgenden Augenblicke es wieder nicht da seyn könne, also auch in jenen Augenblicken schon Etwas enthalten sey, was in den darauf folgenden zum Nichtwollen führen könne, also ein Wollen des Guten, das mit Sünde, wenn auch nur, um so zu reden, mit einem Kleinsten der Sünde behaftet sey; zweitens Augenblicke, in welchen das Wollen unentschieden, weder wahres Wollen des Guten noch wahres Anderswollen sey, doch so, daß es in jedem folgenden Augenblicke dieses oder jenes werden könne, aber auch dies ein Zustand der Sündhaftigkeit, weil Das, was seyn soll, nicht ist, wenn auch nicht sein Gegentheil; endlich drittens solche Augenblicke, in denen das wirkliche Wollen ein Anderswollen ist, aber so, daß es in jedem folgenden Augenblicke ins Wollen des Guten übergehen kann, also auch den Augenblicken des entschieden sündlichen Wollens Etwas beigegeben ist, was eine Bedingung des besseren Wollens im nachfolgenden werden kann. Und blicken wir auf die Erfahrungen des Lebens, und mehr noch, fragen wir das eigne Selbstbewußtseyn, so scheint eben dies der Zustand zu seyn, welchen das erfahrungsmäßige Leben in den verschiedensten Abstufungen und Mischungen wahrnehmen läßt. — Wir setzen demnach die Sünde als diejenige freie That des Geistes, ver-

möge welcher er Statt der unbedingten Richtung auf das Gute sich mehr oder minder einer andern, der Richtung auf das seelische Selbst ergiebt, und hierdurch seine Herrschaft über die niedern Kräfte mit Dienstbarkeit vertauscht. Ihr Sündliches liegt darin, daß der Mensch, indem er sich in diese Richtung hingiebt, seinen Begriff ganz oder theilweis aufhebt, und in Widerspruch mit der heiligen Weltordnung eintritt.

Ist aber die Sünde des Geistes freie That, so ist sie auch seine Schuld. Der Begriff der Schuld nämlich kann allein darin beruhen, daß ich Selbsturheber der That bin, welche als meine Schuld angesehen werden will, so daß im Augenblicke, wo sich zeigen ließe, daß ich's nicht wäre, der Begriff der Schuld außer aller Beziehung zu meiner That käme, ich der Schuld enthoben wäre. Was aber von jeder Einzelthat gilt, muß auch von der Gesammtthat gelten, von welcher jene doch nur der Ausfluß ist. Also besteht die Schuld der Sünde darin, daß sie eine Umkehrung der heiligen Ordnung durch das freie Wollen ist. Und hierauf bezieht sich auch der Begriff der Zurechnung. Ich rechne eine That dem Thäter zu, indem ich das Urtheil ausspreche, daß er ihr Selbsturheber sey, nicht Werkzeug einer ihm fremden Macht, und rechne sie ihm insoweit zu, als ich zu diesem Urtheil mich berechtigt glaube; sobald ich aber zu dem Urtheil komme, daß er nicht Selbsturheber der That sey, hebe ich die Zurechnung auf, soweit dies Urtheil gilt. Also auch die allgemeine That, in welcher das Wesen der Sünde ruht, kann mir nur zugerechnet werden, wenn sie meine eigne That, Werk meiner Freiheit ist.

Anmerk. 1. Der Begriff der Sünde ist in Schrift und Kirche weder durchgängig klar, noch durchgängig richtig aufgefaßt. In der Schrift gehört er schon den frühesten Denkmälern an (Gen. 4, 7), und während im Hellenenvolke ein Bewußtseyn der allgemeinen Sündigkeit nie zu Stande gekommen ist, zeigt sich in dem der Hebräer dasselbe in weit höherem Grade. Der Begriff beschränkt sich auf die Thathandlungen, und denkt diese, wie das unter dem Gesetze nicht anders möglich war, als Uebertretungen von Geboten Gottes, und daher wird schon in der ältesten Schrift ein sündliches Handeln ohne Weiteres als ein Sündigen an Gott angesehen (Gen. 39, 9). Im N. T. ist das Bewußtseyn der Sün-

digkeit aller Menschen stark und lebendig, aber auch da wird bei den meisten Schriftstellern zwar von den Sünden gesprochen, d. h. den sündlichen Handlungen, und von Christi Verdienst in Bezug auf sie, nur Paulus — dem das Johannesevangelium sich ohne volle Klarheit nähert — fordert nähere Beachtung. Bei ihm ist das Bewußtseyn der Sünde tief und stark, seine ganze Erlösungslehre ruht darauf, und daß die Sünde ihm wirklich Sünde sey, d. h. von ihm als Unideales, als Widerspruch gegen die heilige Ordnung Gottes, empfunden werde, dafür ist uns Bürge die sittliche Gesinnung überhaupt, die sich in seinen Schriften offenbart, das hohe Idealbild vom erlösten Menschen, das ihm vorschwebt, und die schmerzliche Wehmuth, mit welcher er Röm. 7. den Zustand des Sünders ausmalt. Wir bedenken uns nicht, auszusprechen: Paulus kennt die Sünde, wie sie vor ihm Niemand kannte, und Niemand hat nach ihm sie besser und tiefer als er gekannt. Und doch — so wenig ist es nothwendig, daß sittliches Kennen und scharfes, richtiges Denken immer beisammen, oder jenes bedingt durch dieses sey — sein Begriff von der Sünde ist wesentlich mangelhaft, ja so beschaffen, daß ohne sein Wissen er die Sünde als Sünde aufhebt. Zwar unterscheidet er deutlicher als alle Uebrigen die innere Sünde (*ἡ ἁμαρτία*) von den sündlichen Handlungen, durch welche sie sich äußert (*ἁμαρτίαι, ἁμαρτήματα, παραπτώματα, παραβάσεις*); aber sie ist bei ihm nicht eine Richtung, eine That des Geistes, sie gehört gar nicht dem Geiste an, sondern ist eine Macht, durch Adams Uebertretung (*παράβασις* und *παράπτωμα* genannt) in die Menschheit gekommen, aber nicht in den Geist im Menschen, sondern in das Fleisch, in diesem die Begierde und durch sie die sündliche Handlung zeugend; wogegen der Geist (als *νοῦς* bezeichnet) am göttlichen Willen Wohlgefallen hat, und Das nicht will, was die Sünde in dem Fleische fordert; am Ende aber thut doch der Mensch, das Ich, unter die Gewalt der Sünde wie verkauft, nach ihrem und nicht nach Gottes Willen. In dieser Anschauung ist das gewiß nur anerkennenswerth, daß er ein Etwas im Innern des Menschen anerkennt, was die Quelle des sündlichen Handelns ist, und dies als die eigentliche Sünde denkt; aber der Begriff der Sünde wird doch aufgehoben, wiefern der Geist, dem allein sie angehören kann, von ihr frei-

gesprochen, dagegen die σάρξ, welche ihrer schlechthin unfähig ist, als eigentlicher Sitz der Sünde angenommen wird, so daß das Verkauftseyn unter die Sünde, wie richtig auch Paulus es empfinde, doch immer nur noch ein beklagenswerthes Schicksal, aber nicht sündlich ist. Die Unklarheit des kirchlichen Vorstellens offenbart sich am stärksten in der Lehre von der Erbsünde (§. 30).

Anmerk. 2. Die Auffassung der Schrift, nach welcher die sündliche Handlung eine Uebertretung des Gesetzes Gottes, oder eine That des Ungehorsams gegen den Willen Gottes ist, also die innere Sünde dieser Ungehorsam selbst, tritt in den meisten Begriffserklärungen der Dogmatiker auch herein. Sie soll auch nicht getadelt werden, wiefern sie theologisch, auf theologischem Boden aber eine theologische Begriffsbestimmung an ihrem Orte ist; aber sie ist doch nur eine Form, in welche das Wesen sich verbirgt, und leicht auch so verbergen kann, daß es darin verloren geht. Das Wesen ist aber dieses, daß der Geist das Wollen nicht hat, das er haben soll, und dafür ein anderes Wollen, durch welches in der Person die rechte Ordnung aufgehoben wird, und in der Welt dieselbe aufgehoben werden würde, wenn es gelänge, es in ihr zur Geltung zu erheben. Welchen Einfluß dies auf die Weltstellung des Sünders haben müsse, ist erst später darzustellen. Vgl. §. 40.

Anmerk. 3. Wiefern das sündige Wollen unter allen Umständen auf das Selbst gerichtet, das Gedeihen des Selbst der Zielpunkt ist, welcher bei allen, scheinbar noch so verschiedenartigen Bestrebungen im Auge behalten wird, kann alle Sünde ohne Unrichtigkeit als Selbstsucht bezeichnet werden, und insofern ist die Eintheilung in sinnliche und selbstsüchtige Sünde (Rothe Ethik §. 476) allerdings nicht möglich. Aber wiefern die selbstsüchtige Sünde doch nur Gegensatz der geselligen Tugend ist, d. h. die Sünde, wie sie sich im Umgangsleben offenbart, wird jene Eintheilung von unserer Auffassung doch nicht betroffen.

Anmerk. 4. Der Begriff der Schuld ist einer von denen, worin die Unklarheit des alterthümlichen Denkens auf sittlichem Gebiet sich bis auf unsre Zeiten fortgepflanzt hat. Wir begreifen unter der Schuld Nichts weiter als die culpa, und denken als des Menschen Schuld ein jedes Wollen oder Handeln, das dem Ge-

setze des Geistes entgegen ist, wiefern es aus der Freiheit hervorgegangen ist. Aber das Alterthum dachte dabei an Anderes, und zwar vornehmlich Zweifaches. Auf der einen Seite dachte man das Verhältniß zwischen Gott und Menschen als Vertragsverhältniß, Gott als berechtigt, ein gewisses Handeln zu fordern, das er dann auch nach Gebühr belohnen werde, den Menschen aber als verpflichtet, es zu leisten. Daraus aber ergab sich sofort, daß jede Leistung, die der Mensch nicht that, auf Seiten Gottes rückständige Forderung wurde, auf Seiten des Menschen unbezahlte Schuld, die culpa verwandelte sich in das debitum, die sündliche Handlung, das παράπτωμα, wurde ὀφείλημα. Das gab das Uebrige. Gott konnte seine Forderung sofort eintreiben, und wenn der Schuldner sie nicht leisten konnte oder wollte, ihn behandeln, wie man böse Schuldner wenigstens im Alterthum behandelte, d. h. ihn strafen; er konnte damit warten, Mehr zusammen kommen lassen, um später Alles mit einem Male einzutreiben, wie ein Schuldherr auch wohl thut, aus freundlicher oder auch aus feindlicher Gesinnung; inzwischen aber mußte er Rechnung führen, und da rechnete er denn das Eine an, das Andere nicht, das Eine höher, das Andere niedriger, je nach den Umständen; das ganze Zurechnungswesen fand hier seinen Boden. Der Mensch wußte sich als Schuldner Gottes, und erkannte die Verpflichtung zu höheren Leistungen, um nicht nur der täglichen Forderung zu genügen, sondern auch die alte Schuld allmählig auszutilgen, guten Werken, verdienstlichen Werken, Werken von besonders hohem Werthe, mit denen ein Ueberverdienst zu gewinnen wäre. Inzwischen konnte auch wohl ein Anderer sich verbürgen, ja sogar im Falle des Unvermögens auf Seiten des Eigenschuldners der Bürge die Bezahlung leisten, und das Verhältniß war ein neues, reines, schuldenfreies. Gott aber konnte geduldig warten, er konnte mit unvollständiger Bezahlung sich begnügen, er konnte einzele Handlungen über ihren unbedingten Werth anschlagen, und als Ersatz für viele andere rechnen, er konnte Bürgschaft annehmen, konnte die Leistung des Bürgen dem Schuldigen zu Gute schreiben, ja er konnte auch die ganze Rechnung tilgen, auf Bedingungen oder bedingungslos. Alles Dieses, was auch Alles im Denken der Theologen Eingang gefunden hat, hat seine Quelle

erstlich darin, daß man Tugend und Sünde nicht ins Wollen, sondern in die Handlung legte, und zweitens, daß man das Verhältniß zwischen Gott und Menschheit menschlich denken wollte. — Auf der andern Seite dachte man das Sittliche unter sinnlichen Bildern, die „Seele" des Menschen als ein Etwas, das, rein an sich, rein zu erhalten sey, damit es Gott, der nur das Reine lieben kann, wohlgefällig bleibe. Nun wird die sündige That, bei gestiegner Bildung auch das Wollen, ein Schmutz, ein *μόλυσμα*, sordes, womit die Seele, und auch wohl der Leib, befleckt wird. Diese Verunreinigung aber ist eine bleibende, die Handlung geht vorüber, aber die Befleckung der Seele bleibt. Und diese Befleckung ist die Schuld, der Mensch ist schuldbedeckt und unrein. Gott aber als der Heilige liebt nur das Reine, den Sünder in seiner Unreinheit kann er nicht lieben, er ist ihm ein Greuel. Die Befleckung muß entfernt, also abgewaschen werden, wenn das Verhältniß ein anderes werden soll. Wer sie abwasche, ist zuletzt gleichgültig, wenn es nur überhaupt geschieht; es kann's wohl auch ein Anderer für den Sünder thun. — Der Grundfehler der einen wie der andern Anschauung liegt darin, daß man in uralter Zeit — aus dieser stammt sie her — das Sündliche nicht in das Wollen setzte, dem es allein gehört, sondern in das Handeln, das doch erst durch das Wollen seine sittliche Bedeutung nach beiden Seiten hin empfängt. Sobald man jenes festhält, verschwindet die Vorstellung nach der einen wie nach der andern Form, ohne daß der sittliche Ernst darunter leide. Und daß auch die theologische Weltbetrachtung durch ihr Verschwinden keinen Abbruch leide, wird sich ferner offenbaren.

§. 30.

Durch die Erkenntniß, daß die Sünde ein Wollen, eine That der Freiheit sey, ist jeder Gedanke an eine Nothwendigkeit, mit dieser aber an eine Ursache der Sünde ausgeschlossen, hiermit aber weiter die Möglichkeit abgeschnitten, ihre Entstehung aus irgend einem Gesetze zu begreifen; und die Sünde zu einer Thatsache geworden, die zwar als Thatsache anzuerkennen ist, aber nie ein Theil eines Denkgebäudes werden kann, vielmehr in jedem als Widerspruch hervortreten muß. Denn Nothwendigkeit und Freiheit heben einander

auf, und was durch eine Ursache bewirkt ist, kann nicht eine That des Wollens seyn. Und ist der Zustand, welchen wir die Sünde nennen, ein solcher, auf den man durch das Denken hingelangen, und aus den Grundlagen eines Denkgebäudes ihn ableiten kann, so ist er kein unidealer, also auch nicht Sünde. So lange wir daher die Sünde als Sünde anerkennen, d. h. so lange wir an den Grundthatsachen unsers Selbstbewußtseyns festhalten, durch welche sie sich als Sünde kund giebt, müssen wir's aufgeben, zu erklären, wie sie in die Welt gekommen, und müssen jeden Versuch, eine solche Erklärung darzubieten, schon als solchen für unglücklich, und, was er auch biete, für falsch ansehn. Durch uns selbst können wir folglich niemals darauf kommen, eine solche Erklärung aufzusuchen, und wenn es Andere gethan, kein Zutrauen dazu fassen. Nur die Thatsache, daß allenthalben, innerhalb und außerhalb der christlichen Theologie, über die Entstehung der Sünde so viel Forschung angestellt worden, kann uns noch bewegen, nicht sowohl in eine förmliche Beurtheilung des hier wirklich Gewordenen einzugehen, als im Allgemeinen Regeln für uns aufzusuchen, nach denen jeder besondere Versuch von uns beurtheilt werden müßte, abgesehen davon, daß im Voraus wir jeden als unmöglich ansehn müssen.

Eine Ursache der Sünde, welche nicht die Freiheit wäre, läge entweder A. ganz außerhalb oder B. innerhalb der Person. Außerhalb der Person liegend, läge sie entweder I. in Gott, oder II. in einer Macht außer Gott, die entweder 1. eine geistige oder 2. eine körperliche seyn kann; innerhalb der Person, nachdem die Freiheit ausgeschlossen worden, entweder im Leibe oder in der Seele, und in der Seele wieder entweder im Verstande oder im Begehren. Damit sind alle Denkbarkeiten umfaßt, so daß jede Erklärung, die sich darbietet, aus einem dieser Oerter kommen muß.

A. I. Unmittelbar in Gott die Ursache der Sünde zu denken, ist durchaus unmöglich. Sie läge unmittelbar in Gott, wenn das Seyn der Sünde ein wesentlicher Theil des göttlichen Weltgedankens, also in diesem, dem schaffenden und beherrschenden Gedanken der Welt, das enthalten wäre, es solle Sünde seyn, d. h. es solle in einem Theile der Geisterwelt ein anderes Wollen als das des Guten seyn. Dieses Denken hieße den Gedanken Gottes selbst aufheben, und obwohl ein folgerichtiges Denken auf unrichtiger Grundlage

wenigstens bis nahe an diesen Punkt heran geführt hat, erreicht ist er doch niemals worden. Läge also die Sünde dennoch im Gedanken Gottes, so läge sie entweder nur mittelbar darin, oder als ein Nichtseynsollendes. Mittelbar läge sie in Gott, wenn der göttliche Gedanke als Gedanke des Guten zwar die Menschheit als Gattung, nicht aber die Menschen als Einzele umfaßte, wenn also Gottes Gedanke zwar das enthielte, daß die Menschheit eine heilige seyn solle, dazu aber nicht nothwendig wäre, daß alle ihre Glieder heilig wären. Diese Ansicht, die der Neuzeit gar nicht fremd ist, übersieht, daß auf dem Gebiete des Sittlichen es kein Gattungsleben, sondern nur Einzelleben giebt, ein Wollen der Gattung Nichts ist, und jeder Einzele für sich ein Ganzes, entweder heilig oder unheilig ist; sie geht von der Voraussetzung aus, daß in der Menschheit wenigstens die Mehrheit ihrem Begriff entspreche, und die ihm nicht entsprechende Minderheit klein genug sey, um neben der die Gattung bildenden Mehrheit als verschwindend angesehn zu werden; was doch keineswegs für das Richtige gelten kann; endlich aber setzt sie einen *Gott, der entweder* die Verhältnisse des Sittlichen wenig genug kennt, um *in* den Irrthum einzugehn, es könne die Gattung für heilig gelten, ohne daß alle Einzelen es sind, oder so beschränkt ist, wie die Menschen, die, wenn sie nicht Alles haben können, sich mit dem Theile begnügen, den sie dann das Ganze nennen, und sich viel mit ihrer Weisheit wissen, wenn, um dies „Ganze" zu retten, sie den Theil aufopferten. — Eine Abänderung dieser Ansicht ist es, wenn die Menschheit als ein Ganzes aufgefaßt wird, das in seiner Ganzheit seinen Begriff durchaus erfülle, in seinen Theilen aber nicht, wiefern jeder Theil in allen übrigen Theilen seine Ergänzung habe, also ein ihm eignes Gutes, das, zum Guten aller Uebrigen hinzukommend, den Begriff der Menschheit mit erfülle, und außerdem Nichtgutes, das durch das Gute der Uebrigen gleichsam zugedeckt, kurz, aufgehoben werde. So sey denn freilich jeder Einzele unvollkommen, aber das Ganze, d. h. die Gesammtheit aller Einzelen, die in einer bestimmten, wenn auch langen Zeit zum Daseyn kommen, ein vollkommenes Bild des göttlichen Gedankens von der Menschheit, oder der ideale Mensch in seiner Fülle. Hier werden zuerst die Begriffe der Sünde und der Unvollkommenheit vertauscht, und wo jene wirklich ist, diese angenommen. Aber die Sünde ist nicht Unvollkom-

menheit. Unvollkommenheit ist ein beschränktes Seyn des Seynsollenden, wo sie ist, da ist das Seynsollende, aber nicht in allen seinen Theilen, und an die Stelle des fehlenden hat sich wohl auch ein Nichtseynsollendes beigemengt. Sünde aber ist das Nichtseynsollende, und wo sie ist, da ist das Nichtseynsollende das Herrschende, und zwar, wenn sie vollendet, dies allein vorhanden, wenn unvollendet, daneben auch Seynsollendes, aber in Minderheit und Verkümmerung. Möchte also auch jene Ansicht richtig seyn können hinsichtlich der Unvollkommenheit, hinsichtlich der Sünde ist sie's damit noch nicht. Aber sie ist's in keiner Weise, denn, was das Zweite, sie setzt ebenfalls den Einzelen in ein Verhältniß, das auf sittlichem Boden unmöglich ist, nämlich, daß das Gute des Einen das Nichtgute des Andern aufheben, das Mangelnde ergänzen, das Widersprechende ausgleichen könne, und daß mithin alle Einzele für sich verwerflich, und das Ganze doch ein heiliges seyn könne. Aber auf diesem Gebiete muß meine That seyn, was ich haben soll, was meine That nicht ist, das habe ich nicht; es kann mir Niemand geben, was mir fehlt, und Niemand nehmen, was ich habe, es sey Gutes oder Böses. Es läßt sich also auch ein Gott nicht denken, der eine solche Menschheit wolle oder schaffe. Er könnte es nur in Irrthum thun. Also thut er's nicht.

Als ein Nichtseynsollendes wird die Sünde von Solchen in den Gedanken Gottes hineingelegt, welche sie für ein Unvermeidliches, ein nothwendiges Uebel, ansehn. Da findet sich eine zweifache Ansicht. Nach beiden will Gott das Böse als solches, oder die Sünde, nicht, nach der einen aber schafft er es auch nicht, nach der andern schafft er es. Jene urtheilt so: Gott will nur das Seyn des Guten, und führt's auch durch sein göttliches Walten in die Wirklichkeit. Aber das Gute ist nie ein Fertiges, Vollendetes, immer nur ein Werdendes, auf irgend einer der vielen Entwickelungsstufen sich Befindendes, über die es hinwegzugehen hat, um endlich (oder auch nie) Das vollkommen zu werden, was es in keinem Augenblicke ist. Eine von diesen Stufen ist die der Sündigkeit. Obwohl also Gott das Böse weder will noch schafft, so kann er's doch nicht hindern, denn wer zur Heiligkeit gelangen soll, muß durch die Sündigkeit hindurch. Weil also Gott jenes will, muß er auch dieses wollen. Für Gott aber ist sie auch als Böses, oder als Sünde, nicht. Das ist sie

für den Menschen, der nur die eine Stufe sieht, nicht aber für Gott, der alle Stufen überschaut, und weiß, wie aus der Sünde das Gute sich heraus entwickelt. Gott will also diese Stufe, schafft sie auch, aber nicht als Sünde, nur als Durchgangsstufe, als eine der niedrigsten Stufen des sich entwickelnden Guten. Diese Ansicht erkennt die Wirklichkeit des Zustandes, den wir als die Sündigkeit bezeichnen, an, hebt ihn aber als Sündigkeit vollkommen auf, und setzt sich dadurch mit dem sittlichen Selbstbewußtseyn in Widerspruch. Zuerst sollen wir denken, daß sie für uns zwar Sünde sey, für Gott aber nicht, daß sie also von Gott anders angesehen werde als von uns. Wo aber irgend ein derartiges Verhältniß eintritt, da kann unmöglich auf beiden Seiten Wahrheit seyn, sondern entweder nur auf einer, und also auf der andern Irrthum, oder auf allen beiden Irrthum. Daß auf Gottes Seite Irrthum, ist undenkbar, also muß er auf unsrer Seite seyn; also was wir Sünde nennen, ist nicht wirklich Sünde, sondern scheint nur so. Sobald wir aber das erkennen, ist sie's auch für uns nicht mehr, sie kann für uns nur noch seyn, *was sie für Gott ist*, ein Nothwendiges, ein Schicksal, das wir uns gefallen *lassen* müssen, aber mit Rücksicht auf seine Nothwendigkeit auf der einen, und seine zu erwartende Aufhebung auf der andern Seite auch gefallen lassen können. Damit aber ist sie völlig aufgehoben. Sodann wird hier das geistige Leben als ein solches aufgefaßt, das von einem Nullzustande ausgehend, über gewisse Stufen wegzuschreiten habe, auf einer jeden aber den ihr entsprechenden Begriff erfülle. Aber erstlich wird dadurch der Begriff des Geistes, welcher der der Kraft ist, aufgehoben, der Geist aus einem Seyenden in ein Werdendes verwandelt, was er nicht ist, und sodann die Sünde als ein bloßes Nochnichtseyn aufgefaßt, das sich auf dem Wege in das Seyn befinde, während sie doch ein wahres Seyn ist, aber ein Seyn Dessen, was nicht seyn soll; und wiefern das Nochnichtseyn ein nothwendiges ist, als ein Nochnichtseynkönnen, also abermals nicht als Sünde. Im geistigen Leben aber giebt es ein solches Nichtseyn nicht, der Geist als Geist, d. h. als freie Kraft, ist immer ein Wollendes, und ein Könnendes, und wenn er nicht will, was er soll, so ist es seine Schuld, und sein Nichtwollen wahre Sünde. Endlich wird angenommen, daß aus dem Nichtwollen des Guten auf dem Wege der bloßen Entwickelung das Wollen desselben hervorgehn

könne; das kann er aber nicht, sondern nur durch einen Uebergang in das entgegengesetzte Wollen, also durch eine That des Willens, das sich von der einen Richtung nach der andern wendet, und was es vorher nicht war, durch eigne Kraftanwendung wird. — Nach der zweiten Form dieser Ansicht (Rothe) will Gott zwar das Böse nicht, schafft es aber doch, und zwar als Böses, aber als ein Solches, das er selbst wieder aufheben, und in das Gute verwandeln will. Indem er nämlich vermöge der in seinem Wesen liegenden Nothwendigkeit schaffen wollte, mußte er sich gefallen lassen, so zu schaffen, wie dies im Begriffe des Schaffens liegt. In diesem aber liegt, daß er zuerst nur die Materie erschaffen kann, in der Materie aber liegt die Nothwendigkeit des Bösen. Gott aber weiß, daß sie darin liegt, und schafft sie doch; er will sie also als Das, was sie ist, also auch als Ursache des Bösen, will also auch das Böse, und schafft es, aber nicht als Zweck, sondern als Mittel für den Zweck des Guten, oder als unvermeidlichen Durchgangszustand, aus welchem er dann im Laufe der Zeiten allmählig das Gute hervorgehn lassen will. Hier würde zuerst die Frage zu erörtern seyn, ob denn wirklich Gott nur Körperliches schaffen könne, und ob aus dem Körperlichen Geistiges heraus entwickelt und organisirt werden könne, diese Erörterung aber gehört einem für unser theologisches Denken unzugänglichen Gebiete an, und wird daher nicht angestellt. Aber theologisch betrachtet ist die Ansicht unter jeder Bedingung zu verwerfen, wiefern sie einerseits die Sünde dadurch aufhebt, daß sie sie als nothwendig darstellt, andrerseits aber einen höchst beschränkten Gott hinstellt, der auf der einen Seite das Schaffen nicht unterlassen, auf der andern aber, was er schaffen will, nicht schaffen kann, sondern nur was er nicht will, mit dem Troste, daß er's bessern könne, also nicht einmal die Wahl hat, nicht zu schaffen oder Böses, sondern, da er schaffen muß, das Böse schaffen muß, um aus ihm das Gute heraus zu entwickeln. Das aber ist nicht Gott, es ist ein Künstler, der vorher weiß, daß er nur Zerrbilder machen kann, aber seine künstlerische Thätigkeit nicht lassen kann, und nur die Hoffnung hat, er werde die Zerrbilder so umarbeiten können, daß sie am Ende doch noch schöne Bilder werden. Ob wohl Rafael unter solchen Bedingungen den Pinsel angerührt haben würde?

A. II. Eine Macht außer Gott als Ursache der Sünde wäre, wie schon gesagt, eine geistige oder eine körperliche. Die eine wie die andere aber wird für das theologische Denken im Voraus fern gehalten, nicht nur durch den allgemeinen Grund, daß jede Ursache die Sünde aufhebt, sondern auch durch den besondern, daß in Gottes Weltordnung es eine Macht nicht geben kann, welche gegen Gottes Willen einen Erfolg zu Wege bringe (§. 16). Dessen ungeachtet hat es an solcherlei Meinungen nicht gefehlt, über die ein Wort zu sagen ist.

1. Eine geistige Macht als Ursache der Sünde in strengem Sinne, d. h. als Sünde schlechthin wirkende, ist wohl nie gedacht worden. Man hat sich begnügt, eine verführende zu denken, als welche in der Kirche der Teufel angesehen wird. Nicht in der Genesis, deren Erzählung von der Schlange im Paradiese die Veranlassung zu dieser Vorstellung gegeben hat, aber weder einen Teufel hat, noch von ihrem Verfasser als Entstehungsgeschichte der Sünde gedacht worden ist; auch nicht im A. T. überhaupt, gesetzt auch, daß an irgend einer Stelle ein Blick auf diese Erzählung geworfen sey; andeutungsweise im Buche der Weisheit, etwas deutlicher bei Paulus. Mit bestimmten Worten lehrt freilich auch er nicht, daß durch den Teufel die Sünde in die Menschheit gekommen sey; aber es hat nicht nur überhaupt der Teufel in seinem Denken eine solche Stelle, welche ihn als Urheber der Sünde überhaupt vorstellen läßt, indem seine νοήματα (2 Kor. 2, 11) unleugbar auf Zerstörung des Reichs des Guten gerichtet sind; sondern es deutet auch Folgendes darauf hin: Unter der Schlange, welche die Eva verführt hat (2 Kor. 11, 3), kann er den Teufel gedacht haben, und wenn er hat, dann ist die erste Sünde sein Werk gewesen durch Verführung. Nun aber ist durch diese erste Sünde die ἁμαρτία, d. h. die sündige Macht, aus welcher die Einzelsünden herkommen, in die Gesammtheit gekommen; ist also jene des Teufels Werk, so ist auch das Daseyn der ἁμαρτία ein solches, und der Teufel die erste Ursache der allgemeinen Sündigkeit. Aber die dogmatische Bestimmtheit hat doch erst die kirchliche Theologie gegeben. Doch auch wenn jene Erzählung als Geschichte angenommen, und als Entstehungsgeschichte der Sünde angesehen, und die Schlange für den Teufel erkannt würde, was alles nicht geschehen kann, gewonnen würde Nichts damit. Zuerst:

die Frage ist: wie kommt die Sünde, oder das Böse in die Welt? Zunächst fragt sich's da freilich um die Menschheit, deren Sündigkeit uns Thatsache ist; sobald sich aber zeigte, daß es durch Schuld eines andern geistigen Wesens geschehen wäre, müßte die Frage rückwärts gehen und sich auf dies Wesen richten. Denken wir dieses als ursprünglich nicht böse, sondern es irgend wann geworden, so erheben sich dieselben Schwierigkeiten, die uns auf dem Gebiet des Menschenlebens drängen, auf einem andern, uns unzugänglichen, wo ihre Lösung wenigstens nicht leichter ist. Denken wir es aber, um aus der Verlegenheit heraus zu kommen, als urböse, so verschwindet es aus Gottes Welt, in welcher ein urböses Wesen einen Platz nicht findet, weder als zweiter Gott, noch als von Gott geschaffen. Sodann: als zwingend wird die Macht des Teufels hier nicht dargestellt, nur als verführend. Verführung aber setzt Verführbarkeit voraus. Das Wesen der Verführung aber ist dieses, daß ich der Person etwas Anderes als das Gute als Gegenstand des Strebens darstelle, und die Person dies Andere als solchen annimmt. Dies aber würde nicht möglich seyn, wenn in der Person das feststände, daß das Gute unbedingt nothwendig, und allem Andern vorzuziehen sey; wo mithin Verführung wirklich wird, da hat schon vorher dies nicht festgestanden, ist also das unbedingte Wollen des Guten nicht gewesen; wo aber dies nicht ist, ist Sünde. Also setzt Verführung die Sünde im Verführten schon voraus, kann also ihre Entstehung nicht erklären. Die Annahme der Verführung bringt die Erörterung nicht vorwärts, sondern läßt die Frage auf der Stelle stehn, wo sie sie findet. Endlich, möchte auch das dadurch gewonnen werden, daß wir wüßten, wie ein Mensch zur Sünde gekommen, so ist noch immer Nichts erzielt, wenn nicht auch das hinzutritt, daß von diesem Einen sie auf alle Andern übergegangen sey, was freilich die Kirche lehrt, aber in der Erzählung selbst noch nicht gegeben ist.

2. Eine körperliche Macht außer Gott wäre die Materie. Sie hat in alter und neuer Zeit als die Ursache alles Unidealen, was das Leben des Menschen darbietet, oft und viel gegolten. Hier wird sie nur in der einen Hinsicht auf die Sünde in Betracht gezogen. Wahrheit kann hier nicht erwartet werden, weil sie in keiner Ansicht liegt, welche eine Ursache der Sünde setzt. Doch fragen wir, wie die Materie als solche gedacht werden solle? Zweierlei ist denkbar: ent-

weder sie wird als Weltkraft aufgefaßt, als wirkungskräftige Hyle, welche, in sich böse, Ursache des Bösen werde in der Welt, und zwar durch Einflüsse, von denen sich wohl Manches einbilden, aber Nichts mehr denken oder wissen lassen würde; oder sie wirkt das Böse nur im Menschen, vermöge der persönlichen Vereinigung, in welcher sie mit dem Geiste steht. Zu der ersten Annahme fehlt erstlich jeder Grund im reinen Denken, sie müßte rein willkürlich aufgegriffen werden, und schon das macht sie unmöglich. Zweitens das theologische Denken stößt sie unbedingt zurück, indem es nicht allein überhaupt in der Welt eine Macht außer Gott und wider Gott nicht anerkennt, sondern auch namentlich die unbedingte und willenlose Unterworfenheit der Körperwelt unter den göttlichen Weltgedanken fordern muß, die aufgehoben wäre, wenn die Materie die Kraft besäße, Sünde zu erzeugen. Drittens, das Selbstbewußtseyn, nicht nur als sittliches, wie überall, sondern auch besonders hier als geistiges, tritt entgegen, indem sich's sträubt, den Geist, die Kraft des Guten, in einem Verhältnisse zu denken zur ungeistigen Materie, wodurch sein Wesen als Kraft beschränkt und aufgehoben werden würde. — Die zweite Annahme, nach welcher die Materie nicht schlechthin als solche, sondern als organisirte Materie in ihrer Verbundenheit mit dem Geiste die Sünde zeugen soll, hat insofern freilich einen gewissen Schein, als nicht nur die Verbundenheit etwas Wirkliches, sondern einige Abhängigkeit des geistigen Lebens von der körperlichen Schranke unleugbar ist. Aber die Entstehung der Sünde läßt sich daraus nicht erklären. Ein zwingender Einfluß ist unbedingt zu leugnen, weil er mit der Freiheit auch die Sünde selbst aufheben würde, und weil das Grundbewußtseyn, nicht zu müssen, entgegen steht; ein verführender aber erklärte darum nichts, weil, wie schon oben gezeigt, Verführung nur eintreten kann, wo schon Sünde ist. Wir können, ja wir müssen allerdings zugeben, daß die Leiblichkeit in ihrer Eigenschaft als Sinnlichkeit einen mächtigen, verlockenden Einfluß auf den wirklichen Menschen habe, und daß in unzähligen Fällen der Wahl wir uns für die Forderung der Sinnlichkeit entscheiden, und das Gute darum aufgeben; aber als Erklärung des Räthsels betrachten wir das nicht, sondern als das Räthsel selbst, nicht als die Ursache der Sünde, sondern als ihre Offenbarung, daß da, wo der Geist gebieten sollte in der ihm angemeßnen

Richtung, die Sinnlichkeit gebietet in der ihrigen, und die Person ihr folgt; hinzu kommt auch noch dieses, daß, wenn die Ursache der Sünde in der Sinnlichkeit läge, alles sündliche Wollen ein sinnliches seyn müßte, was es doch keineswegs ist. Im Gegentheil, es mangelt nicht an Beispielen, wo ein Mensch die Forderungen der Sinnlichkeit, auch in Bezug auf ihm sonst wohlbekannte Genüsse, doch mit eiserner Beharrlichkeit zurückweist und überwindet, um Zwecke zu verfolgen, die, so sündlich sie auch sind, so wenig doch sinnlich sind.

B. I. Die Ansicht, welche die Ursache der Sünde zwar in der Person selbst, aber nicht nur nicht im Geiste, sondern auch nicht in der Seele, sondern im Leibe sucht, ist wesentlich die so eben (A. II. 2.) besprochene; es bleibt daher nur übrig,

B. II. auf diejenigen Versuche zu achten, welche die Ursache der Sünde in der Seele finden wollen. Sie haben sich aber oben schon als zwei dargestellt, von denen der eine (1) sie im Verstande, der andre aber (2) in der Begehrung sucht.

1. Im Verstande hat man schon im Alterthume, aber auch in der Neuzeit, die Ursache der Sünde oft gesucht, und zwar entweder in seiner unüberwindlichen Beschränktheit, oder in der Mangelhaftigkeit seiner Ausbildung. Der Mensch, so wird geurtheilt, wolle von Natur das Gute, und brauche nur es zu erkennen, um es auch zu thun. Aber das schlechthin Gute erkenne nur der reine Geist, nicht aber der endliche und beschränkte, wie der Mensch sey. Und auch, was ihm zu erkennen möglich, erkenne er nicht ohne Ausbildung und Schärfung seiner Erkenntnißkraft. Diese Ausbildung aber bleibe bei allen Menschen mangelhaft, und fehle bei vielen ganz. Von jenem wie von diesem Mangel sey nun die unvermeidliche Folge, daß er oft das Gute, das er suche, nicht entdecke, also es auch nicht zu thun vermöge, nicht selten auch, daß er das Nichtgute für das Gute halte, und daher auch jenes thue, während er dies zu thun vermeine. Die Sünde sey daher wesentlich ein Verfehlen des Richtigen (ἁμαρτεῖν, παραπεσεῖν), dem Theils gar nicht, Theils nur dadurch abgeholfen werden könne, daß der Verstand zu besserer Erkenntniß und Urtheilsfähigkeit heraus gebildet werde. — Von dieser Anschauungsweise ist erstlich die Grundlage falsch, daß der Mensch, so wie er erfahrungsmäßig ist, das Gute wolle, und es nur zu ken-

nen brauche, um es zu thun. Zwar läßt sich der Beweis nicht führen, daß es keinen Solchen gebe, und wenn sich Einer findet, der es von sich behaupten kann, so soll er als Ausnahme seine volle Geltung haben. Uns aber sagt unser Selbstbewußtseyn, daß der eigentliche Gegenstand unsers Wollens nicht das Gute, sondern auch in Dem, was man als das Gute zu bezeichnen pflegt, etwas Anderes sey, und daß auch dann, wenn uns das Wissen des Guten keineswegs fehlt, dies Anderswollen doch bei uns anzutreffen ist. Und daß dies das erfahrungsmäßig Wirkliche bei der großen Mehrzahl, können wir nicht leugnen (§. 27). Zweitens, das Wesen der Sünde ist verkannt. Dies liegt nicht darin, daß im Einzelen der Handelnde sich vergreife, und Gutes wollend, Nichtgutes dafür annehme und vollziehe; im Gegentheil, wenn bei unbedingtem Wollen des Guten ein solches Vergreifen einmal wirklich würde, so würde dies zwar eine auffallende Erscheinung, aber keine Sünde seyn, während wahre Sünde auch dann angetroffen wird, wenn das vollkommen Rechte gethan wird bei unheiligem Wollen. Das Einzige, worauf es ankommt, ist die Gesammtrichtung des Wollens, und die ist nicht abhängig vom Verstande und von seiner Bildung. Drittens, der Verstand ist nicht Dasjenige im Menschen, womit er zum Wissen des Guten kommt. Das ist der Geist, wenn er das Gute will, also es zum Gegenstande seines Anschauens macht; und wir müssen setzen, daß alsdann der Verstand, ihm dienstbar, auch in wenig gebildetem Zustande doch im Allgemeinen ein Bewußtseyn Dessen habe, was mit dem Gesetze des Geistes übereinstimmt, und was nicht; wobei nicht soll geleugnet, vielmehr behauptet werden, daß in Mitten der mancherlei Täuschungen der Sinne, der Lockungen der Begierde, und der Verwickelung und Verwirrung des sündhaften Lebens, worin ein Jeder Theils durch sich selbst und Theils durch die Schuld der Andern sich befindet, mancher Irrthum über das Rechte im Einzelen vorfallen könne, der bei höherer Bildung vermieden worden wäre, und wo solche wirklich, und das gleiche Wollen, vermieden wird. Dagegen, wo das Wollen des Geistes auf das Gute nicht gerichtet ist, da fehlt auch dem Verstande das Bewußtseyn des Guten, im Allgemeinen wie im Einzelen, auch seine Richtung geht nicht auf dasselbe; er sucht es nicht, so kann er's auch nicht finden, und auch die reichste Bildung fördert ihn nicht weiter. Die allgemeine Richtung

des Wollens bringt kein Unterricht hervor, also auch keiner das klare und lebendige Bewußtseyn der Idee. Nun mögen wir immerhin ihn denken, unterscheiden, und urtheilen lehren, er wendet's da nicht an, wo er es soll; wir mögen ihm vom Guten sprechen, es ist ihm ein dunkles Mährlein, und er begreift es nicht und glaubt es nicht; und haben wir nur erst genug an ihm gebildet, so erklärt er sich für mündig, unser Lehren für Betrug, „emancipirt sich", und braucht die erhaltne Bildung als Waffe gegen uns und gegen Gottes Ordnung. Unsre Zeiten liefern den theuer bezahlten, aber wenig gelesenen, und noch weniger verstandenen Commentar dazu. — Also, Bildung des Verstandes ist eine köstliche Wehr gegen Irrthum, wo das Wollen dem Guten zugewendet ist, eine verderbliche Waffe in der Hand des Sünders; die Wurzel der Tugend ist sie so wenig als ihr Mangel die der Sünde.

2. Die Begehrung als Ursache der Sünde erscheint in den Systemen meist nur unter der Form der Sinnlichkeit, wodurch sie mit Dem zusammen fällt, was oben (A. II. 2.) besprochen worden. Aber wir trennen mit Bewußtseyn. Erstlich ist nicht alles Begehren ein sinnliches, die Begierde reicht viel weiter als auf die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse und die Erzeugung der sinnlichen Lust; sodann aber, dort war es der Körper oder die Sinnlichkeit als Materie, wovon geredet werden mußte, hier aber ist's die Seelenkraft des Begehrens, auf welche sich die Aufmerksamkeit zu richten hat. Wird nun da der Geist der Seele gleich gesetzt, und von dem Standpunkt ausgegangen, daß der Eintritt in das leibliche Leben der Beginn des Seyns schlechthin, und bei demselben das seelische oder geistige Leben auf seinem Nullpunkt sey, mit der Bestimmtheit, daß von da an es in steigende Entwickelungsreihe trete; so wird im Hinblick auf die Erscheinungen des Wirklichen (und dieses ganze Denken steht nur auf Erfahrungsboden) sich diese Ansicht bilden: der natürliche Gang sey dieser, daß zuerst das Leibliche und Sinnliche sich entwickele, dann das niedere, und zuletzt das höhere Bewußtseyn. Die Folge sey, daß das Begehren dem Denken und dem sittlichen Wollen weit voran eile, und bereits in voller Stärke sey, ehe dies erwache, und daher die „Vernunft" nun einen harten Kampf zu bestehen habe, um die Begehrung in ihre rechte Schranke zurück zu weisen, und dann selbst zu herrschen. In diesem Kampfe unterliege sie meisten-

theils, und gebe die Herrschaft an das Begehren hin, und das sey dann die Sünde. So sehr sich aber diese Ansicht Denen empfehlen mag, welche auf dem oben bezeichneten Boden stehn, so wenig kann sie sich da geltend machen, wo der Geist als von der Seele verschiedene, und vom Leben des Leibes unabhängige Kraft betrachtet wird, und so sehr auch diese Darstellung dem wirklichen Gange der Dinge entnommen ist, so wenig kann sie taugen, ihn zu erklären, da sie nichts Anderes bietet als ein Bild des Räthsels selbst, das seine Lösung fordert; und endlich ist doch auch nicht zu verkennen, daß bei jeder solchen Ansicht wenig Sünde, meist nur Schicksal und Nothwendigkeit heraus komme. So lange das Bewußtseyn gänzlich schläft, ist von Sünde keine Rede, es ist da (nach dieser Auffassung) ein bloßes Traum- und Thierleben, kein Verdienst, keine Schuld, keine Zurechnungsfähigkeit überhaupt. Wenn es zum Erwachen kommt, ist schon entschiedenes Uebergewicht auf der andern Seite, und was man dann der „Vernunft" zum Vorwurf machen kann, daß sie nicht rascher sich entwickele, und nicht kraftvoller nach den Zügeln greife, das ist fast ein ungerechter Vorwurf, wo doch dem kaum erstehenden Vermögen ein so starker Feind entgegentritt, und seine Entwickelung in so viel Schranken einschließt, mit so vielen Hindernissen umgiebt, und nie vollständig zu Stande kommen läßt. Darum, ist einem Denken die Sünde wirklich Sünde, so weist es auch diesen Erklärungsversuch zurück.

Wiefern nun in der bisherigen Darstellung alle Denkbarkeiten in Betracht gezogen sind, müssen alle Versuche, den Ursprung der Sünde zu erklären, welche ihre Wurzel außerhalb des Geistes suchen, wie verschieden sie sich auch gestalten und abwandeln mögen, doch immer in eine oder auch einige der hier aufgestellten Formen fallen; das Urtheil aber, das über alle gilt, ist gleich im Anfang ausgesprochen worden. Ganz verschieden von ihnen ist ein andrer, der noch übrig, dadurch, daß er die Wurzel der Sünde aus dem Geiste selbst ableitet. Das ist die Vorstellung von einem, dem Beginn des irdischen Lebens vorgängigen Falle der Geister. Bei Platon erscheint sie für unsre Kunde zuerst, fabelhaft ausgemalt im Phädrus, andeutungsweise an verschiednen Stellen, so daß nicht gezweifelt werden kann, daß Platon ein von der Leiblichkeit unabhängiges Seyn der ψυχή, ein Seyn derselben vor der Einschließung in das

σῶμα, und dieses als eine Art von Kerker für jene gedacht. Aber sein Fall ist nicht eigentlicher Sündenfall, er ist ein Herabsinken der ψυχή in die Materie, aus welchem die Unvollkommenheiten des persönlichen Lebens in Denken und Handeln hervorgehn, die folglich dadurch zu heben sind, daß der Mensch seine ψυχή soviel als möglich von der Berührung mit dem σῶμα löst. Im Philonismus findet sich Aehnliches, aber auch da ist's noch kein eigentlicher Sündenfall, der erst (da über Clemens v. Alex. die genügende Kunde fehlt) bei Origenes klar hervortritt, und in Folge davon eine angeborne Verschuldung und Unlauterkeit. In der Neuzeit hat die einst verurtheilte Vorstellung wieder manche Anhänger gefunden *), aber auch viel Widerspruch und wenig Glauben. Voraussetzung ist bei ihr die selbstständige und vom Leibe unabhängige Wesenheit des Geistes. Möglich ist sie daher nur für Solche, die das eine wie das andere Merkmal im Begriff des Geistes anerkennen, unmöglich für Alle, welche entweder dem Geiste die selbstständige Wesenheit absprechen, ihn nur als Gattungsgeist oder als bloße Nervenwirkung ansehn, oder ihm zwar eine Wesenheit zugestehn, aber eine solche, die der Entstehung des Leibes gleichzeitig oder nachfolgend sey, mögen sie nun Seele und Geist gleichsetzen, oder das Geistwesen aus dem Seelenwesen sich entwickelnd und noch im Werden begriffen denken. Und da nun in diesen Bahnen bei Weitem die Mehrzahl auch der heutigen Denker sich bewegt, so liegt am Tage, daß die Vorstellung auf eine Vielheit von Anhängern sich keine Rechnung machen darf. Und das um so weniger, je gewisser von einem strengen Beweise für jene Voraussetzungen keine Rede seyn kann. Unmittelbare Gewißheit hat sie gleichfalls nicht; und so muß zugestanden werden, daß, wie viele Vortheile sie auch darbiete, sie doch kein Recht auf die Geltung eines wissenschaftlichen Satzes habe, also auch kein wissenschaftliches Denken darauf gebaut werden könne; kurz daß sie nur als Hypothese angesehen werden dürfe. Doch soll, wo so Vieles auf nicht festerem Grunde ruht, wie dies im menschlichen Denken ganz gewiß der Fall ist, ihr hieraus kein Verdammungsurtheil abgeleitet werden, wenn

*) Die mir bekannten sind Wedekind, Benecke, Schelling, Gaupp, J. Müller. Bei mir selbst bildete die Vorstellung sich auf dem Wege rückwärts schreitenden Denkens 1819, und wurde 1825 bekannt gemacht.

sie nur wahre Vortheile gewährt, und nicht durch unumstößliche Gründe widerlegt werden kann. Was nun die Vortheile anlangt, so leistet sie freilich Das nicht, was man von ihr erwartet hat, den Ursprung der Sünde zu erklären. Auf eine Ursache führt sie ihn nicht zurück, will es auch, wiefern sie ihn von der Freiheit herleitet, so wenig, als sie es vermögen würde; sie setzt ihn bloß in eine frühere Zeit zurück, über welche sich wohl Manches fabeln, aber Nichts wissen läßt, und kommt am Ende doch nur darauf hinaus, daß der Geist, ursprünglich ohne Sünde, die ihm gebührende Richtung entweder nicht ergriffen, den Zustand der Unentschiedenheit mit einer falschen Entschiedenheit vertauscht, oder nachdem er früher sich darin bewegt, nachmals verlassen, sein ursprünglich heiliges Wollen in ein unheiliges verwandelt habe. Damit aber ist Nichts erklärt, nur wiederholt, was wir schon wissen; denn wann das geschehen, thut in dieser Beziehung Nichts zur Sache. Kann aber die fragliche Vorstellung auch das nicht leisten, so ist sie doch in anderer Beziehung nicht unnützlich. Setzen wir zuerst die Sünde als allgemein verbreitet in der Menschheit, wie wir, wenn auch ohne vollkommenen Beweis, doch thun zu müssen scheinen (§. 27), so kommt Etwas heraus, was ohne diese Vorstellung sich nicht begreifen läßt. Von der Annahme der Freiheit als dem Unumstößlichen gehn wir aus, eine Nothwendigkeit der Sünde leugnen wir in jeder denkbaren Beziehung. Ist nun der Mensch durch seine Freiheit Sünder, und könnte eben sowohl Nichtsünder seyn, wie geht es zu, daß Alle Sünder sind? Eine Ursache, die ihn dazu mache, können wir nicht denken, aus eigner Wahl soll er es seyn; warum doch haben Alle das Nämliche gewählt, und Alle Das, was sie nicht sollen, und in allen Zeiten? Das ist, was immer von Neuem zur Vorstellung von einer Ursache der Sünde führt. Dagegen, wenn der Menschengeist schon vorher sündig wurde, d. h. sich für das Nichtwollen des Guten und Wollen des Andern entschied, und nur solche Geister Menschengeister werden, welche diese Entscheidung schon vollzogen haben, so hört das Wunder auf, das Menschenleben ist das Leben Derer, welche ihre heilige Bestimmung in der Art verlassen haben, daß anstatt des schlechthin Guten ein Anderes der Endzweck ihres Wollens geworden ist, und nun würde das ein Wunder seyn, wenn sich im Menschenleben Einer fände, der nicht Sünder, sondern heilig wäre, denn

dies Leben wäre ein ihm fremdes, daß wir fragen müßten, wie er doch hinein gekommen? — Sodann, es muß auffallen, daß, wie weit wir auch im Leben rückwärts gehen nach der Anfangsgrenze, wir nirgends einen Punkt entdecken, wo keine Sünde war, und keinen, wo sie ihren Anfang nahm; so daß uns nur die Wahl bleibt, entweder diesen Anfang in die Zeit zu setzen, wo nicht einmal das niedre Seelenleben entwickelt, jede Denkbarkeit eines bewußten Wollens ausgeschlossen war, oder anzuerkennen, daß die Sünde mit uns geboren werde (§. 28). Auch dies Auffallende verschwindet, wenn angenommen wird, es liege der Anfangspunkt des Sündigseyns jenseit der Anfangsgrenze unsers Lebens, und werde allerdings die Sünde mit uns geboren, d. h. es habe der Geist des Menschen die unideale Richtung schon, ehe er Menschengeist werde, und die Erscheinungen des unbewußten oder halbbewußten Lebens, die den spätern, unzweifelhaft sündigen Bewegungen so bis auf's Kleinste ähnlich, haben eben die Ursache, daß ein sündiges Wollen über den Seelenkräften da schon waltet, wo diese noch zu wenig entwickelt sind, um bewußtes Handeln zu gestatten. Es ist das alles schon da, was nachmals Quelle des unsittlichen Handelns wird, darum giebt sich's schon zu Tage, nur freilich so, wie es dem noch unentfalteten Seelen- und Leibes-Leben angemessen ist. — Drittens, das Verhältniß des Menschen in seinem Leben zur Natur, ein Verhältniß, wenn auch nicht durchgängiger, doch sehr drückender Abhängigkeit (§. 24), unbegreiflich, wenn das Wollen des Menschen einstimmig wäre mit dem ewigen Gesetz der Welt, und nur begreiflich beim Gegentheil in einer heiligen Weltordnung (§. 40, hier vorausgenommen, um Alles zusammen zu stellen, was für die Hypothese spricht, dort ausgeführt), erhält doch sein vollständiges Licht erst dann, wenn jeder ins Erdenleben Eintretende Das schon ist, was eben dies Verhältniß für ihn nothwendig macht; während, wenn er es noch nicht ist, also möglicher Weise auch nicht werden wird, dies Verhältniß ein für ihn verfrühtes, eine Wirkung vor der Ursache, eine Strafe vor dem Vergehen wird, was, in menschlicher Ordnung unerträglich, auch in göttlicher nur sehr schlecht mit Hülfe des Vorherwissens begriffen werden mag. Nun wird sich sagen lassen, es trete darum der Geist in ein so unideales Verhältniß zur Natur, weil er mit seinem Wollen sich in ein eben so unideales Verhältniß zum Herrn der Natur gestellt,

welchem sie, ihm unbedingt gehorchend, nur dadurch entsprechen könne, daß sie Statt seiner Magd seine Feindin und Herrin wird. — Viertens, das Wesen des Menschen selbst, ein räthselhaftes Doppelwesen von Thier und Geist, dessen idealstes Seyn bei Weitem nicht das ideale Leben selbst ist, wird sein Unbegreifliches erst dann verlieren, wenn wir einen Grund angeben können, weshalb es ist. Ein theologisches Denken kann einen solchen allein in Gott, ein moralisches nur in einem sittlichen Verhältnisse, also in einem Verhältnisse des Geistes zu seinem Begriff aufsuchen; in der Erkenntniß der Sünde haben wir ein solches, und zwar ein unideales Verhältniß, einen Widerspruch gefunden zwischen dem Seyn des Menschen und dem Sollen; das kann in Gottes Ordnung nur ein andres unideales Verhältniß zeugen, nämlich zwischen Befindensollen und Befinden, und eben ein solches ist es, was durch das persönliche Seyn erzeugt wird. Der Geist des Menschen sollte Geist schlechthin seyn, und ist persönlicher Geist, Geist angefesselt an die Thierheit, Geist gebunden an Werkzeuge, die ihm schlecht genug dienstbar sind, Geist kaum Bewußtseyn *Dessen findend*, was er ohne Schranke schauen, kaum in der Form der Begehrung Das erstrebend, was er in schrankenlosem Wollen sich aneignen sollte. — Vortheile für das Denken bringt hiernach die besprochene Vorstellung ganz gewiß, und weiterhin werden diese sich noch größer zeigen. Aber als erwiesen kann sie doch nicht gelten, und auf sie gebaut soll auch im Folgenden nicht werden. Und auch widerlegt scheint sie noch nicht zu seyn. Wenigstens der öfter vernommene Grund, daß jede Erinnerung eines frühern Daseyns fehle, kann als Widerlegung nicht betrachtet werden. Er könnte höchstens gelten, wenn Geist und Seele dasselbe wären, nun aber gilt er sicher nicht. Erinnerung und Bewußtseyn gehören der Seele und nicht dem Geiste an, können sich also nicht auf eine Zeit beziehn, wo die Seele mit dem Geiste noch nicht verbunden war, gleichviel, ob sie da schon selbst ein Seyn besessen oder nicht.

Mit der Vorstellung vom vorzeitlichen Falle der Geister hat die kirchliche Lehre von der **Erbsünde** das gemein, daß sie den Menschen schon vor seiner Geburt als Sünder denkt, und daher auch über sein Verhältniß zu Gott, zur Natur u. s. w. dieselben Folgerungen ziehen kann; unterscheidet sich aber dadurch, daß erstlich sie ihn durch fremde Schuld zum Sünder geworden denkt, zweitens den Fall auf

die Erde selbst versetzt, und drittens durch diesen Fall das Wesen des Menschen so umgeändert glaubt, daß die Sünde seine Natur, das Wollen des Guten ohne göttliche Umschaffung unmöglich ist. Die Neueren haben daran manchfach zu mildern und zu bessern gesucht, zum Theil auch ein ganz Anderes dafür gesetzt, was der Dogmatik und Dogmengeschichte zu besprechen überlassen bleibt. Biblisch ist diese Lehre insofern nicht, als, abgesehen von Paulus, es nicht eine einzige Stelle giebt, welche die Sünde, die allenthalben anerkannt, bisweilen auch als angeboren hingestellt wird, auf Adams Uebertretung zurückführe, und noch viel weniger eine solche, welche eine wirkliche, erbliche oder nicht erbliche Unfreiheit zum Guten lehre; wohl aber manche, die das Gegentheil, wenn nicht behauptet, doch voraussetzt; paulinisch aber ist sie, zwar nicht was die gänzliche Unkraft anlangt, wiefern doch Paulus den *νοῦς* nicht einmal mit Sünde behaftet denkt, wohl aber insofern, als er die *ἁμαρτία* und ihre Strafe, den Tod, durch Adams That über alle seine Nachkommen verbreitet denkt. Nun wohnt die *ἁμαρτία* in der *σάρξ*, und die *σάρξ* ist Das, was durch die natürliche Zeugung fortgepflanzt wird; insofern kann man sagen, Paulus lehre die Fortpflanzung der *ἁμαρτία* von Adam auf alle seine Nachkommen durch natürliche Zeugung. Noch aber bleibt der Unterschied, daß seine Erbsünde nur die niedern Kräfte besessen hält, nicht, wie die kirchliche, auch die höheren.

Die Lehre hat eine zweifache Voraussetzung, ohne deren Annahme sie unmöglich wird, nämlich erstlich die Abstammung der ganzen Menschheit von dem e i n e n Paare der Genesis, und sodann die Fortpflanzung des Geistes durch die Zeugung. Jene ist nicht nur unerweislich, sondern auch die ganze Erzählung mit so fabelhaftem Gewande angethan, daß Etwas darauf zu bauen rein unmöglich ist; dies aber so oft dargethan, daß Wiederholung zwecklos wäre. Die zweite Voraussetzung kann nur da Platz greifen, wo Seele und Geist vollkommen gleich, und die Seele als ein Körperliches angenommen wird, weder da, wo der Geist als eine selbstständige Kraft gilt, noch wo er als ein Werdendes angesehen wird. Die Voraussetzungen sind also solche, die eine allgemeine Anerkennung nicht in Anspruch nehmen können. Wird indessen davon abgesehen, und das Denken nur auf die Lehre selbst gerichtet, so kommen drei Punkte in Betracht, die Erblichkeit, die Verdammlichkeit, und die Kraftlosigkeit des wirk-

lichen sittlichen Zustandes der Menschheit. Zugegeben wird also von unserer Seite, daß der Mensch als Sünder in die Welt eintrete, es nicht erst durch Erziehung, Beispiel oder durch die Macht der Sinnlichkeit und der Begierden werde. Aber die Erblichkeit dieses Zustandes kann nicht zugegeben werden, aus dem einzigen, aber vollständig ausreichenden Grunde, weil er als ein sündlicher erkannt wird, Sünde aber eine That der Freiheit seyn muß, ein erblicher Zustand aber, wie er hier gedacht wird, aus körperlichen Ursachen hervorgegangen, also keine That der Freiheit, also auch nicht Sünde seyn würde. Weit entfernt also, die allgemeine und mit dem Leben beginnende Sündigkeit des Geschlechts nur als Erbsünde begreifen zu können, haben wir nur die Wahl, entweder die Sündigkeit des wirklichen Zustandes, oder dessen Erblichkeit aufzugeben. Jenes kann nicht, also muß dies geschehn. Man hat auf erbliche Zustände hingewiesen, die bisweilen vorkommen, Krankheiten oder Krankheitsanlagen, die durch mehrere Geschlechter sich vererben, desgleichen auf sogenannte Familienzüge, Familiencharaktère, Familienneigungen, *ja wohl* gar Familienlaster. Die Thatsächlichkeit solcher Erscheinungen kann nicht geleugnet werden, aber ihre Beweiskraft muß. Denn erstlich sind diese Erscheinungen weder allgemeine noch endlos wiederkehrende, sondern, wie häufig sie auch vorkommen mögen, doch nur vereinzelte, und durch eine verhältnißmäßig kurze Reihe von Gliedern sich fortsetzende; hier aber handelt sich's um eine solche, die von einem Paar ausgehend, über Alle sich verbreitet haben, und durch alle Jahrtausende fortspinnen soll, ohne sich in ihrem Wesen jemals zu verändern; was doch ein ganz Anderes ist. Zweitens, von den Erscheinungen, die man anzuführen pflegt, gilt kein Schluß auf d i e Erscheinung, um die's hier sich handelt. Jene sind körperliche oder seelische Zustände; auf den Gebieten des körperlichen und des Seelenlebens waltet die Natur mit ihren Kräften, und man mag wohl begreifen, daß die Zustände, in denen der Erzeuger bei der Zeugung war, fortwirken auf das von ihm ausgegangne neue Leben. Aber auf dem Gebiete des Sittlichen giebt's keine wirkende Naturkraft; da ist nichts als Freiheit, oder kein Sittliches. Drittens, die angeerbten Neigungen, mit denen man das Meiste beweisen zu können meint, sind als Neigungen und angeborne Triebe noch nichts Sittliches, und unterscheiden sich in Nichts von andern, nicht

erblichen Neigungen, die als ein rein Natürliches weder gut noch böse sind. Das Sittliche, also hier Sündliche, entsteht erst dann, wenn das Wollen seine Freiheit an sie aufgiebt, sich ihnen dienstba macht, und sie zu Lastern werden läßt. Als Erbtriebe mag man sie bezeichnen, als Erbsünde nicht, denn sie sind nicht sündhaft an sich selbst. Endlich viertens, den Beispielen von Erblastern würden ohne Mühe ähnliche von Erbtugenden entgegen gestellt werden können, ja noch mehr, auch solche, wo den lasterhaften Aeltern tugendhafte Kinder folgten; so daß, auch alles Andere zugegeben, doch auch hier sich zeigen würde, daß mit Beispielen sich Nichts beweisen lasse. — Könnte aber auch die Erblichkeit des in der Erfahrung vorliegenden Zustandes zugegeben werden, so würde doch mit dessen Sündigkeit auch seine Verdammlichkeit, die unsre Kirche sehr streng festhält, aufgehoben. Was bei Adam Sünde gewesen, das wäre bei seinen Nachkommen Verderbniß ohne Schuld, ein bloß Natürliches, wie jeder andre durch die Zeugung überkommene Zustand auch, der damit Behaftete entspräche freilich dem Begriffe eines geistigen Wesens nicht, aber wiefern so geboren, könnte er's auch nicht, berührte daher hinsichtlich dieses Zustands auch die sittliche Ordnung nicht, stände mit ihr so wenig in Zwiespalt als in Einigkeit. Wäre er aber dabei doch im Besitze der ursprünglichen Freiheit oder der Kraft des Guten, wodurch sich der Mensch vom Thiere unterscheidet, so befände er sich, ob auch hinsichtlich des angebornen Zustandes außerhalb, doch mit seinem ganzen Leben innerhalb der Ordnung, und seine Stellung in derselben würde sich darnach gestalten, ob er das Unideale seines Zustands durch seine Freiheit aufhöbe, oder, was zuerst nur Schicksal gewesen, durch dieselbe Freiheit in Schuld verwandelte, und dadurch verdammlich machte. Diesen Besitz der ursprünglichen Freiheit aber spricht ihm die Kirche ab, und dieses ist das Dritte in der Lehre von der Erbsünde, aber auch gerade Das, wodurch sie selbst sich vollends aufhebt. Ist der wirkliche Mensch so unfrei und unkräftig, wie ihn die Kirchenlehre dargestellt hat, daß er in keiner Weise das Gute, nur das Böse wollen kann, so steht er nicht mehr innerhalb der sittlichen Ordnung, nur noch unter dem Gebote der Nothwendigkeit, es giebt für ihn kein Wollen, nur ein Müssen, also auch kein Wollen des Nichtguten, also keine Sünde, keine Zurechnung, keine Schuld; auch keine Aufgabe mehr, die er lösen, keine Pflicht, die er erfüllen,

keine Tugend, die er erwerben soll, keine Verantwortung für die Unterlassung, er ist nicht Person mehr, er ist gleichen Wesens mit dem Thiere. Kurz, diese Lehre, indem sie das Wesen der Sünde recht klar zu machen denkt, hebt mit der Freiheit auch die Sünde auf, und was sie übrig läßt, hat keine sittliche Bedeutung mehr. Sie ist schlechthin zu verwerfen.

§. 31.

Ist das Wesen der Sünde richtig aufgefaßt, so muß es eben so möglich seyn, vom Begriff des Sünders aus das sündige Leben zu entwickeln, wie vom Begriff des Sündlosen aus das ideale Leben entwickelt werden kann, und so ein Bild zu gewinnen, das im wirklichen Leben seine Bestätigung finden muß. Der richtige Weg für diese Entwickelung scheint der zu seyn, daß zuerst vom Begriffe der Sünde aus das sündige Leben nach seinem innern Wesen zur Anschauung gebracht, und durch diejenigen Gebiete verfolgt werde, auf welchen der Sünder in der Stellung des Einzelwesens steht; hierauf der Einfluß nachgewiesen, welchen das sündige Wollen auf das Bewußtseyn des Sünders ausüben muß, sowohl auf sein Selbstbewußtseyn, als auf sein Welt- und Gottesbewußtseyn, und daher auch ins Besondere auf seine Religion; endlich aber darauf eingegangen, die Offenbarungen der innern Sünde durch das Umgangsleben darzustellen. Daß diese Darstellung hier in geringerer Vollständigkeit gegeben wird, als geschehen könnte, mag sich damit entschuldigen, daß das Bild auch so noch unerfreulich genug wird, und nicht Alles einer vollständigen Entwickelung bedürftig ist. Wiefern aber hier vom Begriffe aus entwickelt wird, also die Sündigkeit in ihrer Vollendung aufgefaßt, diese Vollendung aber in der Wirklichkeit nicht immer, vielleicht nur selten, vielleicht auch niemals Statt findet, kann es nicht fehlen, daß auf mehr als einem Punkte die Farben zu stark aufgetragen scheinen. Zu vermeiden aber ist das nicht. Das Ideale ist ein Einfaches, und läßt sich leicht in scharf begrenzten Umrissen hinstellen, es ist gleichsam die gerade Linie von einem Punkt zum andern, wo die kleinste Abweichung nach beiden Seiten schon die krumme, d. h. das Unideale giebt. Aber das Unideale ist unendlich manchfach, wie der krummen Linien unendlich viele sind, von der unmerkbar schwachen bis zur stärksten möglichen, und selbst die

eingehendste Darstellung vermag nicht alle seine Abstufungen zu umfassen. Hier aber ist es möglichst scharf zu zeichnen.

§. 32.

Das allgemeine Wesen der Sünde, als Verneinung aufgefaßt, ist das Nichtwollen des Guten, als Bejahung aber, das Wollen von einem Anderen, als das Gute ist. Als bloßes Nichtwollen angesehen, giebt es das zu erkennen, daß der Sünder als solcher nie das Gute als solches zum Gegenstande seines Strebens macht, also Das, was gut ist, objectiv, d. h. was zur Verwirklichung der Idee des Guten führen kann, oder ein Theil derselben ist, entweder gar nicht in den Kreis seiner Thätigkeit hereinzieht, oder, wenn er es einmal thut, nicht darum, weil es das Gute ist, sondern aus irgend einem andern Grunde. Das Leben des Sünders ist also in Hinsicht auf das Gute ein durchaus unthätiges, dem Tode vergleichbares (der Sünder nicht da, nicht im Leben für das Gute), oder in falscher, unsittlicher Thätigkeit begriffenes. Dies ist die Seite, von welcher die alten Theologen Recht hatten, wenn sie die Tugenden der Heiden für glänzende Laster erklärten. Sie faßten den Heiden, d. h. den der Erlösung untheilhaften Sünder, nach der ganzen Strenge des Begriffes auf, und da konnten sie nicht anders urtheilen. Aber das war ihr Unrecht, daß erstlich sie den unerlösten Sünder nur auf heidnischem Gebiete suchten, und so in dieselbe Stellung traten, welche Paulus an den Juden seiner Zeit bekämpfen mußte (Röm. 2, 17 — 29. 9, 6—8), und zweitens sie unbeachtet ließen, daß die vollendete Sündigkeit zwar gedacht werden muß, aber in der Wirklichkeit nur selten angetroffen wird, und auch auf jenem Gebiete ein Wollen des Guten wirklich werden kann, auch darin von demselben Apostel eines Bessern belehrt (Röm. 2, 14 ff.). — Diese verneinten Bestimmungen geben nun zwar keinen Stoff zur Ausmalung des sündigen Lebens, müssen aber doch bei dieser immer festgehalten werden.

Das Andere, das der Sünder als solcher will, ist das Selbst. Nun muß im persönlichen Leben, damit das Streben in Bewegung komme, vorher ein Gefühl, das Gefühl des Wohlgefallens, angeregt seyn; das Selbst ist also der Gegenstand des Wohlgefallens für den Sünder, und des Strebens, und zwar des einzigen und höchsten, der Sünder als solcher hat Wohlgefallen allein am Selbst, und will allein das Selbst, das Selbst ist gleichsam der Mittelpunkt,

um welchen in seinem Denken und Wollen sich Alles dreht und ordnet, und außerhalb sich Alles drehen und ordnen soll; als solches ist es der Gegenstand seiner Liebe, und die Sünde als solche ist Liebe des Selbst, Selbstliebe, wiefern diese Liebe als krankhafte, wahnsinnige bezeichnet werden soll, Selbstsucht genannt.*) Daraus geht hervor, daß in aller Thätigkeit des Sünders das eigentlich Gewollte innerhalb des Selbst liegt, also auch in Dem, was er äußerlich Gutes anstrebt, nur in diesem, daß er also das Gute nicht als Gutes, nur als Mittel anstrebt für das Selbst; desgleichen, daß in jedem Falle, wo er nur die Wahl hat zwischen dem Guten und dem Selbst, er dieses wählt und jenes aufgiebt, als ein ihm Gleichgültiges liegen läßt, oder auch als ein ihm Hinderliches von sich stößt. Ja mehr noch, wenn das Seyn des Guten in irgend einem Stücke dem Selbst entgegen steht, und es zu vernichten droht, so wird sein Wollen des Selbst das bloße Nichtwollen des Guten in das Wollen des Nichtseyns des Guten hinübertreiben, die Sünde wird in wirkliche Feindseligkeit gegen das Gute übergehn, deren höchste Stufe die ist, wenn das Gute nicht nur als Hinderniß des Selbst, sondern als Gutes ein Gegenstand des Hasses und Widerstrebens geworden ist, ein Grad des sündigen Wesens, der vielleicht nur selten erreicht wird, aber immer erreichbar ist.

Das Selbst, in welchem der Mittelpunkt des sündigen Strebens liegt, ist nicht der Geist, es ist die Thierheit oder das Fleisch, die Seele und der Leib, und das sündige Leben ist ein Leben in Hingegebenheit an den Dienst des Fleisches. Daraus geht zunächst hervor, daß auch im Einzelen der Zielpunkt des Strebens nie im Geiste liegt. Material würde er dann in diesem liegen, wenn der Fall ein-

---

*) Die Sittenlehrer sprechen freilich auch von vernünftiger, ja sogar christlicher Selbstliebe, und haben es dahin gebracht, der Selbstliebe einen Platz unter den christlichen Pflichten anzuweisen. Zwar, was sie darnach als Selbstliebe darbieten, pflegt, Ausnahmen abgerechnet, nicht Unsittliches, vielmehr Sittliches zu seyn, und insofern kann es als ein Wortstreit erscheinen, wenn man sich gegen die Einführung der Selbstliebe unter die Pflichten erhebt; aber es ist keiner, denn es ist eben so unwissenschaftlich als für's Leben nachtheilig, Ungleichartiges durch Einerleiheit der Benennung als Gleichartiges zu bezeichnen. Die Grenze der vernünftigen und der unvernünftigen Selbstliebe ist dann nicht so leicht zu machen, daß nicht ein unlauteres Wollen sich noch innerhalb der ersten meinen könne, wenn es schon weit in der zweiten vorgeschritten ist.

träte, daß die Förderung des Fleisches vom Geiste ausginge, also der Geist das Mittel werden könnte für das Fleisch als Zweck. Das aber ist unmöglich, weil jede Förderung des geistigen Lebens in der Person eine Beschränkung des Fleisches mit sich führt; also muß, die Sündigkeit als vollendet aufgefaßt, obige Verneinung unbedingt ausgesprochen werden. Also ist der Zweck des sündigen Lebens und der Zweck des Fleisches einer und derselbe. Der Zweck des Fleisches ist das eigene Gedeihen, oder das Wohlbefinden, das Theils durch Sinnenreiz erzielt wird, Theils durch den Besitz der Dinge, welche die Seele als Güter ansieht, so daß wir es einerseits als ein sinnliches, andrerseits als ein seelisches bezeichnen mögen.

Hierin liegen nun die Wurzeln des sündigen Lebens in seinen mancherlei Richtungen, die hier zunächst außerhalb des Umgangslebens aufgefaßt werden. Was da zuerst die allgemeine Werthlegung betrifft, so ist der eine Gegenstand, der für den Sünder als solchen unbedingten Werth besitzt, das Selbst, und zwar das Selbst als Leib und Seele, und dies daher der höchste und einzige Gegenstand seines Wohlgefallens. Worauf er aber Werth legt an diesem Selbst, das können nur die Eigenschaften, Kräfte und Zustände seyn, die an ihm wirklich sind oder werden können, also Gestalt, körperliche Fähigkeit und Fertigkeit, Ausbildung der Seelenkräfte des Vorstellens und Erkennens, und die Zustände des Lustgenusses und der Befriedigung der seelischen Begehrungen; das sind aber die Stücke, welche, vom sittlichen Standpunkt aus betrachtet, gar keinen oder nur einen untergeordneten Werth haben, wiefern sie dienen können für den wahren Zweck, die Verwirklichung der Idee; seine Werthschätzung ist also Theils eine Werthschätzung des Eitelen, Theils eine Ueberschätzung des Untergeordneten. Jene ist Eitelkeit, diese können wir Hoffahrt nennen. Der Sünder ist eitel und hoffährtig. Hat er Das wirklich an dem Selbst, worauf er Werth legt, und das Bewußtseyn, daß er's habe, so ist er stolz; hat er es nicht, und meint es doch zu haben, so ist er dünkelhaft; erhöht das Bewußtseyn oder Meinen dieser Dinge seinen Muth den Andern gegenüber, so ist er hochmüthig; immer aber ist er selbstgefällig. — Neben dem Selbst und Dem, was er als dessen „Vorzüge" bezeichnet*), legt der

*) Das Wort „Vorzug" ist wieder eins von denen, welche den sittlichen Stand der Menschheit kennen lehren. Wahr ist, daß gegenwärtig wir uns dessen in höchster

Sünder einen Werth auch auf die Dinge, welche er als Mittel für die Beförderung seines Zweckes, also des Gedeihens und Wohlbefindens des Selbst betrachten kann, denkt dieselben als seine Güter, hat Wohlgefallen daran, und bestimmt den eignen Werth nach ihrem größeren oder geringeren Besitz, so daß auch diese ihm Grundlage der Hoffahrt und des Stolzes werden. Wiefern aber im Besitze derselben er sich einen Werth beilegt, den doch nur höchstens jene Dinge haben, ist seine Werthlegung eine Anmaßung; er ist anmaßend, indem er stolz auf Dinge ist, die seiner Person nicht eigen sind.

Während aber im idealen Leben die sittliche Thätigkeit, soweit sie eine innere, darin besteht, daß der Geist in jedem Augenblicke die Herrschaft über die Seelenkraft ergreift, und diese in jedem Augenblicke sich, und damit zugleich die Kräfte des Leibes, ihm unterwirft, und also die unbedingte Herrschaft des Geistes ohne Kampf zu Stande kommt, und durch das ganze Leben der Geist so waltet über Leib und Seele, daß diesen das ihrer Natur angemessene Leben zu Theil, und die Verwirklichung der Idee des Guten durch die *Person* dadurch gefördert wird: kann im sündigen Leben eine solche Herrschaft und ein solches Walten nicht Statt finden, denn da ist der Geist nicht Herr, und die Verwirklichung der Idee nicht Zweck. Die Herrschaft liegt da in der Seele, in der Seele aber kann nur das die Herrschaft führen, was Ursache der Bewegung werden kann, das aber ist die begehrende Kraft in ihr, oder der natürliche Trieb, der, durch die Vorstellung des Nutzens oder der Lust auf bestimmten Gegenstand gerichtet, Begehrung wird. Ist aber diese Kraft die herrschende, so kann auch die Thätigkeit nur eine solche seyn, wie sie dieser Herrschaft angemessen ist, also zuerst geeignet, diese Herrschaft gegen jede Widerstandskraft zu erhalten, und immer weiter auszudeh-

---

Unbefangenheit bedienen, als eines allgemeinen Begriffs, ziemlich gleichen Umfangs mit virtus und ἀρετή; und wiefern dies geschieht, ist's eben nur ein Wort, d. h. ein Zeichen für einen Begriff, in Ermangelung eines bessern aus dem vorhandenen Sprachschatze entlehnt, und für den Bedarf genau bestimmt. Daß man aber ursprünglich dies Wort gewählt, um die Güter der Person damit zu bezeichnen, und daß man kein anderes hat, das ist ein Beweis, wie sehr es den Menschen nicht sowohl auf Das ankommt, was an sich, als auf Das, was im Vergleich mit Andern Gutes oder Tüchtiges an ihnen ist, daß also auch hier das Denken ein selbstsüchtiges, also sündliches gewesen.

nen, und sodann darauf gerichtet, den Zweck der herrschenden Kraft durch alle vorhandene Kräfte und alle mögliche Mittel zu verwirklichen. Als widerstehende Kräfte sind zu denken 1. in der Person auf der einen Seite die Kraft des Geistes, wenn bei nicht vollendeter Sündigkeit sie in der Form des Gewissens (§. 41) dann und wann sich regt, um gegen die unwürdige Knechtschaft Verwahrung einzulegen, worein der Geist zuerst sich selbst gegeben hat, und nun zu gerechter Strafe (§. 40) gerathen ist; auf der andern Seite die zerstörenden Kräfte innerhalb des Leibes, die der völligen Herrschaft der Seelenkraft manchfach hindernd entgegenstehn; 2. außerhalb der Person sowohl die umgebende Natur mit ihren oft verderblichen Kräften, als die umgebende Gesellschaft, in welcher der Einzele zu leben hat. Da gilt's denn nun, die Regungen des Geistes so zu unterdrücken, daß endlich auch das Gewissen seine Stimme nicht mehr hören lasse, und das begehrende Fleisch die Zügel ohne ferneren Einspruch führe; es gilt, die zerstörenden Kräfte der Leiblichkeit zu überwinden, und den Leib in solchen Stand zu setzen, daß er stets dienstfähig sey für den Nutzen und für die Lust. Es gilt, mit der umgebenden Natur den Kampf zu kämpfen um die Herrschaft, und Alles aufzubieten, um wo möglich sie zu unterjochen, es gilt, auch gegen die Menschen eine solche Stellung einzunehmen, welche sie unschädlich und wo möglich unterwürfig mache. Für die Ueberwindung der Widerstandskräfte, aber auch für die Verwirklichung des Zwecks der Herrschaft gestaltet sich nun das Leben so: 1. Die Gesundheit des Leibes wird gehütet und seine Kräfte ausgebildet, wiefern nicht eine heftige Begierde zum Gegentheile führt. Das ist eine Thätigkeit, welche, wäre ihr Zweck ein anderer, nämlich die Befähigung und Erhaltung des Leibes für den Zweck des Guten, eine sittliche seyn würde, nun aber, da sie nur den Zweck hat, die Kräfte des Leibes für den Dienst des Fleisches zu erhalten und zu mehren, sündlich ist. 2. Die erkennende Kraft wird auf's Möglichste angestrengt, um das Wissen zu vermehren, das Urtheil zu schärfen, die Kräfte des Denkens und der Forschung zu erhöhen; nicht für den Zweck des Guten, was eine sittliche Thätigkeit seyn würde, sondern um die Widerstandskräfte leichter zu bewältigen, die Mittel zu Herbeischaffung des Nützlichen und des Angenehmen zu vermehren, und durch Anwendung von Kunst und Wissenschaft die Genüsse selber zu erhöhen, also in sündlicher Ver-

kehrung. 3. Der schaffenden Kraft des Vorstellens, oder dem Einbilden, wird nicht allein kein Zügel angelegt, sondern auch durch mancherlei Mittel sogenannter Kunst und Bildung sie zu einer wilden, zügellosen Kraft gemacht, die in die verborgensten Falten und Winkel dringt, und keinen Versteck und keine Schranke kennt noch achtet, und der Seele unaufhörlich neue Bilder der Lust und des Genusses vorgaukelt, und sie in stetem Jagen und stetem Sturm erhält, das Ungeheure, das Unmögliche als möglich darstellend, und zum Versuch einladend, es sich anzueignen. 4. Dem Triebe läßt man freien Lauf, er kann sich stärken, unbehütet, ungezügelt, uneingeschränkt; was irgend das Einbilden vorgaukelt, daran mag er sich entzünden, jede Begehrung darf er zeugen, und jede, die er gezeugt, hat volle Freiheit, ihre Befriedigung zu suchen. Doch hier eine Schranke. Eine zweifache. Die eine setzt die Klugheit. Man legt der Begierde den Zügel an, um der Lust länger zu genießen; man beschränkt den Genuß in einer Zeit, um sich zu entschädigen in einer anderen; man hüllt sich ins gleißende Gewand der Mäßigung, um im Verborgenen desto maßloser seiner Lust zu fröhnen. Die andere Schranke setzt die Begierde selbst. Die stärkere dämpft die schwächere, Cäsar entsagt der Wollust, um die Herrschgier zu befriedigen, der Geizhals bricht sich's am Gaumen ab, damit er größere Lust an seinem Gelde finde, u. dgl. — So wird das Leben bald ein Leben in Ueppigkeit, in Schwelgerei, Trunksucht, Unkeuschheit, oder auch in feineren Genüssen, bald in Entbehrungen, in harter Arbeit, in Knickerei und Knauserei, und scheinbar großer Mäßigung; aber es ist überall das Nämliche, immer das Selbst, dem alle Kräfte dienen, immer der ganze Mensch dem Zwecke des Fleisches hingegeben, und die Stimme des Geistes überhört oder übertäubt. Und eben hierin liegt das Sündliche. Man sucht es oft im Werke selbst, und hat daher nicht selten Mühe es zu finden, da zumal, wo sich's um Etwas handelt, das von der Natur gefordert scheint, und unter Umständen nicht als sündlich gilt, wie um den Geschlechtsgenuß. Aber es liegt nicht in dem äußern Werke, sondern allein in der Hingegebenheit des Wollens an den Zweck der Lust anstatt des Guten, oder darin, daß der Mensch, der geistig seyn soll, fleischlich ist.

Stellt man sich auf den Standpunkt des Sünders selbst, d. h. hält man sich recht vor Augen, wie der Mittelpunkt all seines Den-

kens, Wünschens, Begehrens, Strebens in seinem Selbst liegt, und dieses Selbst das begehrende Selbst der Seele ist, das nur das Angenehme und Nützliche begehren kann, so findet man den Schlüssel für sein ganzes Thun. So namentlich, was hier noch aufzuführen, in Bezug auf Leben, Lebenszeit, Lebensalter, Lebensgüter, Lebensereignisse, Lebensgefahr und Lebensende. Das Leben ist ihm ein hohes Gut, erscheint ihm als das höchste, und doch auch wieder als nicht Aufhebens werth. Jenes offenbart sich in seiner Todesfurcht, dies in dem Leichtsinn, womit er's manchmal von sich thut. Die Sache ist aber diese: das Leben hat keinen unbedingten Werth für ihn, nur als Bedingung für die Verfolgung seines Zweckes. Das ist nun wieder an sich das Richtige, denn als bloßes Daseyn hat das Leben keinen Werth, und für das Höchste soll und muß es aufgegeben werden; aber für ihn ist's etwas Sündliches, denn der Zweck, für den er's als Bedingung denkt, ist ein sündlicher, weil er nur in dem Selbst liegt. Kann er im Leben haben, was sein höchstes Gut ist, es sey Wollüst oder Eigenthum, oder was sonst, da hält er's hoch, und möchte das Gute in der ganzen Welt in Gefahr und für den Preis seines Lebens zu erhalten seyn, er gäbe es nicht hin, denn das Gute hat keinen Werth für ihn. Steht aber eins der Güter, die Werth für ihn haben, auf dem Spiele, da setzt er sein Leben dafür ein, und giebt, für jenes kämpfend, mit wahrem Heldenmuthe dieses auf. Ist endlich sein Gut verloren, und keine Hoffnung des Ersatzes, da hat das Leben allen Werth für ihn verloren; er wirft es weg, wie man den alten Lumpen wegwirft. Und das Sündliche liegt in demselben, darin, daß nicht das Gute, sondern das Selbst der Mittelpunkt seines Strebens ist. — Mit der Lebenszeit steht's eben so, sie gilt für unersetzlich kostbar, und wird doch wie gänzlich werthlos weggeworfen; nicht nur etwa von Verschiedenen, nein, von dem Nämlichen. Jetzt eiserner Fleiß, ein wahres Geizen mit der Zeit, um keinen Augenblick von ihr zu verlieren; dann unüberwindliche Trägheit, eine Zeitverschwendung bis zum Entsetzlichen; dort, weil ein thatkräftiges Gemüth, bisweilen auch, weil die Noth zum Erwerb der Mittel des Lebensgenusses drängt, und für den Zweck ein jedes Mittel ergriffen wird, hier, weil der Zweck erreicht, oder doch die Gelegenheit vorhanden, manchmal auch, weil das Gemüth schlaff und ohne Thatkraft ist. Aber das Sündliche dort und hier das Nämliche,

die Zeit gilt nur als Mittel, und das ist das Richtige, aber der Zweck ist nicht der rechte, und daher sind Fleiß und Arbeitsamkeit nicht Tugenden, nur Sünden mit dem Schein der Tugend. — Die verschiedenen Alter werden einen Unterschied erkennen lassen, vor Allem der Beweglichkeit und Leidenschaftlichkeit, doch auch der Bestrebungen und der Genüsse, aber es ist kein sittlicher, es ist ein bloß natürlicher Unterschied, die Richtung des Gemüthes ist dieselbe in der Jugendgährung, in der Mannesreife, in der Greisenruhe, immer die gleiche auf das Selbst und sein Gedeihn und seine Lust, und darum die anscheinende Tugend des Abgelebten nicht tugendhafter als der wilde Sturm der Jugend. — Die sogenannten Güter des Lebens, die von außen kommen, haben für Alle hohen Werth, und für Alle, auch wo der Schein das Gegentheil zeigt, nur als Mittel. Aber der Zweck liegt wieder nicht im Guten, sondern in der Lust, und dies das überall gleich bleibende Sündliche. Nun aber ist ein Unterschied, je nachdem das Haben oder das Gebrauchen die Lust gewährt. Gewährt sie das Haben, so entsteht der Schein, als seyen die *Güter selbst* der Zweck, aber es ist doch nur Schein, sie sind auch dann nur Mittel, um die Lust des Habens zu erzeugen. Das giebt die Habsucht und den Geiz. Der Unterschied ist dieser, daß die Habsucht sich auf die Güter richtet, welche erst erworben werden sollen, der Geiz auf die, welche schon erworben oder sonst vorhanden sind. Die Habsucht ist die Richtung auf den Erwerb um der bloßen Lust des Habens willen, der Geiz das Festhalten des Vorhandenen um derselben Lust willen. Habsucht und Geiz können beisammen seyn, sind's aber nicht nothwendig; wohl wird der Habsüchtige fast immer geizig seyn, aber Mancher ist geizig, und doch nicht habsüchtig. Da aber der Sünder als solcher gar nicht an das Gute denkt, nur an das Selbst als Zweck, so gelten dem Habsüchtigen und dem Geizigen alle Mittel gleich, sobald sie nur zum Zwecke führen, und er wird keins verschmähen, wenn er diesen damit erreichen kann. Nur die Klugheit wird ihm eine Schranke setzen, indem sie ihn auf die Folgen aufmerksam macht, die aus dem Gebrauch entstehen können, und Manches nicht zu gebrauchen anräth, weil es unangenehme Folgen haben kann. Ist nun die Klugheit überwiegend, so enthält er sich, und gewinnt den Schein der Tugend, welcher Dem entgeht, der ohne Klugheit nach dem Ziele strebt. Aber es ist Schein, und die Sünde dort

und hier dieselbe. Aus dem Geize entspringt die Knauserei hinsichtlich der eigenen Person, und die Knickerei in Bezug zur fremden, jene sich selbst, diese den Andern abbrechend, was sie irgend kann. — Wo aber die Lust nicht vom Besitze, sondern vom Gebrauch erwartet wird, da herrscht entweder die Klugheit oder die Begierde vor. Wenn jene, so wird ein solches Verhältniß zwischen Erwerb und Besitz auf der einen, und Gebrauch auf der andern Seite herzustellen gesucht, daß aus ersterem stets ausreichende Mittel hervorgehn für letzteren, worin das Wesen der Sparsamkeit besteht, die dann auch wohl als weise Sparsamkeit gepriesen wird, und doch, weil der sittliche Grund fehlt, keine wahre Tugend, nur der Schein der Tugend, nach ihrem Wesen aber Selbstsucht und Sünde ist. Herrscht aber die Begierde vor, da findet kein solches Bestreben Statt, der Verbrauch überwiegt den Besitz und den Erwerb, es findet Verschwendung Statt.*)

Das Verhalten des Sünders in Lebensereignissen, Lebensgefahren, und Lebensende steht mit dem Stande seines Gottesbewußtseyns in so engem Zusammenhang, daß erst später davon gesprochen werden kann. Vgl. §. 36.

§. 33.

Das Bewußtseyn des persönlichen Wesens ist Theils subjectiv, Theils objectiv. Das subjective Bewußtseyn ist das Selbstbewußtseyn, das im idealen Leben Theils natürlich oder seelisch, Theils persönlich geistig ist, das objective ist das Weltbewußtseyn, das in demselben Leben ein Bewußtseyn Theils von der Welt, Theils von ihrem Verhältnisse zu ihrer Ursache ist, das letztere auch theologisches Weltbewußtseyn oder in etwas ungenauer Rede Gottesbewußtseyn genannt, und in seinem Grundwesen Glaube. Alles

---

*) Der Begriff der Verschwendung ist sehr schwankend. Das Maß des Verbrauchs giebt keinen Anhalt für die Bestimmung her, denn was für den Einen Knauserei, kann für den Andern Verschwendung seyn, und umgekehrt. Aber auch das Verhältniß des Gebrauchs zum Erwerb oder zum Besitz reicht noch nicht aus, denn es kann vorkommen, daß die Herstellung eines angemessenen Verhältnisses unmöglich ist. So kommt es einzig darauf an, ob das Bestreben darnach vorhanden ist oder nicht. Aber das Sittliche der Sparsamkeit und das Unsittliche der Verschwendung liegt auch darin noch nicht, sondern allein im Grunde, der dazu treibt, so daß Sparsamkeit eben so unsittlich seyn kann als Verschwendung.

Bewußtseyn geht aus einer That hervor, das natürliche aus einer That der Seele, das persönlich geistige aus einer That des Geistes durch Vermittelung der Seele. Das letztere ist daher abhängig vom ersteren, doch so, daß im idealen Leben es mit ihm in stets gleichem Verhältniß steht. Es liegt aber vor Augen, daß, was aus einer That hervorgeht, auch durch diese That bedingt ist, ohne sie nicht wirklich werden kann. Im Leben des Sünders als solchen ist die herrschende Kraft die Seele, aber die Kraft des Geistes, also die Kraft des Guten, in Unthätigkeit oder im Dienste der Seelenkraft. Daraus folgt, daß das seelische Bewußtseyn in seinen beiden Seiten, der subjectiven und der objectiven, zu Stande kommen kann, das persönlich geistige aber nicht, weder subjectiv noch objectiv. Weiter ausgeführt, ergiebt sich Folgendes.

I. Das seelische Bewußtseyn muß zu Stande kommen, sobald das seelische Ich sich selbst und seine Umgebungen zum Gegenstande seiner Aufmerksamkeit und seines Denkens macht, und zwar je nach der größeren oder geringeren Ausbildung der Seelenkräfte mit höherer oder niederer Klarheit, so daß der Abstufungen viele angenommen werden können. 1. Das subjective seelische Bewußtseyn gestaltet sich als Bewußtseyn vom Leibe und von der Seele, und entfaltet sich als Bewußtseyn der mancherlei Bestandtheile, Kräfte, Zustände des Leibes, als Bewußtseyn der Kräfte und Zustände der Seele, und als Bewußtseyn des Verhältnisses von Leib und Seele, es ist ein somatologisches, psychologisches, anthropologisches Bewußtseyn, bei höherer und höchster Ausbildung in Wissenschaften dieses Namens übergehend. Es ist kein Grund zu setzen, daß die Sünde in dem seelischen Bewußtseyn rein als solchem, sey es nach der subjectiven oder nach der objectiven Seite, unmittelbar einen wesentlichen Mangel zeuge; hinsichtlich des Grades der Klarheit, Lebendigkeit und Richtigkeit der Anschauung dürfte wohl ein Unterschied des idealen und des unidealen Seelenbewußtseyns im Voraus zu setzen seyn; nur das Bewußtseyn von der Unterworfenheit der Seelenkraft unter die Geisteskraft kann, da diese Unterworfenheit nicht Statt findet, gar nicht zu Stande kommen, und auf die Vorstellung von der Seele und auf die Thätigkeit der Vernunft kann der Mangel des geistigen Bewußtseyns nicht ohne Einfluß bleiben. (II. 1. Uebrigens vgl. §. 9.) Wohl aber ist das zu beachten, daß, während im

idealen Leben die Seele ihr Aufmerken nur auf die Gegenstände richtet, auf welche der Geist sie es zu richten antreibt, und daher nur solche Vorstellungen zeugt, wie sie der Oberherrlichkeit des Geistes und seiner Wollensrichtung angemessen sind, was dann auch weiter auf die Schöpfungen der Einbildungskraft und auf das Begehren Einfluß hat, im sündigen Leben eine solche Beschränkung nicht Statt findet, vielmehr die Seele ihr Aufmerken rein nach Willkür hier- und dorthin richtet, und da die begehrende Kraft die eigentliche Herrin, auch die Vorstellungen am häufigsten aufgenommen, und von der Einbildungskraft am weitesten ausgesponnen werden, bei welchen das Begehren der Seele die meiste Befriedigung zu finden erwarten kann.

2. Das objective seelische Bewußtseyn. Wie dasselbe im idealen Leben durch Vermittelung der Denkthätigkeit sich zum Weltbewußtseyn ausgestalte, und im Gedanken der Weltursache seine Grenze finde, auch durch die Thätigkeit des Vorstellens bis zur Vorstellung eines Weltbaumeisters hingelange, ohne, so lange es bloßes Seelenbewußtseyn bleibt, ein theologisches zu werden, ist §. 10 gezeigt. Im unidealen oder sündigen Leben findet, wiefern die Seelenthätigkeit dieselbe, dieselbe Entwickelung Statt, nur dürfen wir setzen, daß sie langsamer erfolge, und haben die Erfahrung als Bestätigung zur Seite. Dadurch wird die Unterscheidung gewisser Stufen nothwendig, die in andern Beziehungen anders (§. 34), hier nur als Bildungsstufen aufzufassen sind. Und zwar müssen diese im Leben der Einzelen und in dem der Gesammtheiten dieselben seyn, und zwar so, daß dort wie hier der Ausgang von der untersten erfolgt, also auf dieser Alle gestanden haben oder stehen, auch keine der höheren übersprungen, aber weder dort noch hier nothwendig alle erstiegen werden. Die erste ist die der Roheit oder der gänzlichen Unbildung. Für die Gesammtheiten kann sie eine lange Dauer haben, wie sich ja Menschenstämme finden, die sie nach Jahrtausenden noch nicht verlassen haben, ja die untergehen, ohne sich darüber zu erheben. Der Einzele kann unter rohen Umgebungen zeitlebens darauf verharren, in gebildeter Umgebung währt sie für ihn nur kurze Zeit, kaum länger, als bis durch Ausbildung des Sprachvermögens die Möglichkeit, an der vorhandenen Bildung Theil zu nehmen, vermittelt ist. Auf dieser Stufe giebt es nur ein Wahrnehmen, Aufnehmen, Sammeln, ein Bewußtwerden des Einzelen in seiner Verein-

zelung, kein Denken im strengen Sinn, also kein Zusammenfassen zum Begriff. Also auch keine Welt, nur eine Vielheit von Einzeldingen und von Veränderungen, und von Einflüssen und Einwirkungen derselben auf das Ich und sein Befinden. Auf der nächsten Stufe, welche wir als die der werdenden Bildung bezeichnen können, und welche auf anderem Gebiete die des Gesetzes ist (§. 34), entsteht die Welt. Das Viele wird das All, und das All das Eine; das Einende ist das Gesetz, das Gesetz erscheint als Ursache, und die Ursache als Kraft. Die Welt ist nur Körperwelt, aber weil der Gegensatz der Geistwelt fehlt, gilt sie als Welt schlechthin. Zuerst genügt, sie zu denken und zu wissen als das Eine, worin Alles ist und wird. Dann wird sie das Eine, worin aus schlechthin seyendem Stoffe alles Seyende und Werdende sich in ewigem Wechsel formt. Hierauf das Eine, worin alles Seyende und Werdende sich nach ewigem Gesetze in ewigem Wechsel formt. Hier aber eine Spaltung. Ein Zweifaches kann eintreten: 1. Das Denken legt das Gesetz des Seyns und des Werdens in die Welt hinein. Die Welt ist sich selbst Gesetz, hat die Ursache des ewig wechselnden Seyns und Werdens in ihr selbst. Da ist nicht nur möglich, daß die Vorstellung des schlechthin seyenden Stoffes festgehalten werde, es ist auch nothwendig, damit, wo Alles wechselt, Etwas bleibe, das Feststehende im Wechselnden, die „Substanz". Die „Substanz" der Welt enthält in sich die Ursache des ewig wechselnden Seyns und Werdens, das sie durch ihr Gesetz zur Einheit knüpft. Ungenau ausgedrückt: die Welt ist Ursache ihres eigenen Seyns und Werdens, sie (eigentlich die „Substanz") ist für die Welt Das, was ein theologisches Weltbewußtseyn beim Begriffe Gottes denkt, kurz ausgesprochen: sie ist Gott, was aber immer nur den Sinn hat, daß, was der Gottesgläubige von Gott aussage, dieses Denken von der Substanz der Welt aussage. Das ist der eigentliche, ächte, rein kosmologische Pantheismus: τὸ πᾶν θεός ἐστιν, d. h. die Welt ist sich selbst Das, was Ihr Andern Gott für sie seyn laßt; aber auch ὁ θεὸς τὸ πᾶν, d. h. Das, was Ihr Andern Gott nennt, das ist nicht außerhalb der Welt zu suchen, sondern in der Welt, sie, d. h. ihre Substanz, ist es selbst. Hält sich das Denken als reines Denken fest, so bleibt es hierbei stehn; tritt aber, wie so gern, das schaffende Vorstellen dazu, so wird die inweltliche allursächliche Kraft alles Seyns und Werdens

belebt, die Welt ein ζῶον, durch seinen eignen νοῦς belebt, und ein gefühlreiches Denken kann wohl dahin kommen, in Bewunderung, ja Anbetung dieses Weltgeistes zu versinken. Hier ist Denken, Vorstellen, nicht aber Glauben, denn zum Glauben fehlt die sittliche Nöthigung.

Anmerk. Es giebt noch einen andern, von dem hier nachgewiesenen ganz verschiedenen Pantheismus, der nicht dem seelischen Bewußtseyn angehört, vielmehr eine ethische Grundlage hat, und auch der gläubige genannt werden kann, aber in unrechten Händen leicht in jenen andern überschlägt. Nur um der Vergleichung willen wird seiner hier erwähnt. Er entspringt aus derselben Quelle wie der wahre Gottesglaube, mit dem er auch wesentlich gleichen Inhalt hat, nämlich aus dem Bedürfniß des sittlich wollenden Gemüths, die beiden Welten, von denen die eine sich dem seelischen Bewußtseyn von außen aufdringt, die andere aber vom geistigen Selbstbewußtseyn gefordert wird, durch den Glauben an die Einheit des Gesetzes über beiden in eine zu verknüpfen. Steht nun diesem Bedürfnisse ein allseitiges Denken zur Seite, d. h. ein solches, das allen persönlichen Kräften gleichmäßig Rechnung trägt, so geht aus ihm der wahre Glaube an Gott hervor. Ist aber das Denken einseitig, d. h. ein solches, das nur Dasjenige anerkennt, was auf dem Wege reiner Denkthätigkeit gewonnen wird, und Alles verwirft, woran Vorstellen und Gefühl einen Antheil haben; und rufen überdies die wirklichen Verkehrtheiten des theologischen Vorstellens einen Gegensatz hervor, da kann es leicht geschehen, daß in dem Eifer für den wesentlichen Inhalt des Glaubens, und in der klaren Erkenntniß der vorhandenen Mängel, ein solches Denken nicht nur diese abthut, sondern auch seine Quelle zustopft, indem es jeden Antheil des Vorstellens an der geistigen Bewegung abwehrt, den reinen Begriff zu gewinnen und festzuhalten strebt. Das hat die Folge, daß, wenn auch einigen Wenigen es gelingen sollte, das Wesen des Glaubens ohne seine dem persönlichen Leben unentbehrliche Form festzuhalten, doch wenigstens die Mehrzahl Derer, die einem solchen Denken sich hingeben, Gott und Geisterwelt dadurch verliert, und zwar noch eine Kraft des Guten und einen Glauben an ihr Walten beibehält, aber nur eine Kraft in der Welt, die dann bald Weltkraft

wird, und Das bewirken soll, was der lebendige Glaube von Gott dem unbedingten Geiste hofft. Hier ist offenbar ein Pantheismus, ein sittlicher, gläubiger, höchst ehrenwerther, der aber nur in unsittliche Hände zu kommen braucht, um in den ersteren, den physischen Pantheismus zurückzusinken.

2. Das Denken setzt das Gesetz des Seyns und des Werdens außerhalb der Welt, es setzt eine Kraft, die nicht die eigne Kraft der Welt ist, als die Ursache des Seyns und des Werdens in der Welt. Nun aber, eine außerhalb der Welt befindliche Ursache, oder eine außerweltliche Kraft als Weltursache vermag das persönliche Denken nicht zu fassen; es muß das Vorstellen zu Hülfe nehmen, und dieses unterläßt nicht, dem Begriffe gleichsam einen Leib zu geben, indem es die ursächliche Kraft der Welt als Wesenheit auffaßt, und zwar auf dieser Bildungsstufe wohl immer als persönliche, also menschenähnliche, als Weltbaumeister. Weil aber die sittliche Grundlage des Gottesglaubens fehlt, so kommt das Denken erstlich über die Eigenschaften des Baumeisters, und des starken und klugen *Ordners und Lenkers* nicht hinaus, und sodann an den wahren Glauben *nicht hinan*. Es ist ein Vermuthen, ein Denken, ein Schließen, aber das Gemüth bleibt gleichgültig dabei, es könnte des Baumeisters auch entbehren, und würde Nichts verlieren, wenn er auch nicht wäre. Nur der Verstand hat ihn, das Begehren fragt ihm nicht nach. Aber er ist der Gott des sündigen Menschen, der einzige, den er als Sünder gewinnen kann.

Auf die Stufe der werdenden Bildung sollte die der vollende*ten folgen*, aber abgesehn auch davon, daß eine Grenze der Bildung *kaum* denkbar, vielmehr auf jedem Punkte noch ein höherer vor uns liegt, und folglich alle Bildung eine werdende bleiben muß, kommt im sündigen Leben es überhaupt zu einer gesunden Bildung nicht, sondern aller Bildung klebt ein Falsches und Verkehrtes an, und der Dünkel läßt es weder zum rechten Bildungstriebe noch zur Erkenntniß des Verkehrten und Mangelhaften kommen; und es folgt daher der werdenden Bildung nicht die vollendete, sondern die verdorbene oder die Ueberbildung, die sich in einer Gesammtheit daran erkennen läßt, daß zwar auf Das, was man die Bildung nennt, ein hoher Werth gelegt wird, auch Alle Etwas von ihr haben, und Viel zu haben meinen, aber diese Bildung doch nur eine Tünche, ein äußer-

licher, leicht gewonnener Besitz, kein wahres, in Mark und Leben eingedrungnes Eigenthum ist. Auf dieser Stufe geht das auf der vorigen erworbene Wissen freilich nicht verloren, auch das allgemeine Weltbewußtseyn ändert sich nicht wesentlich; aber der Weltbaumeister, wo man ihn gewonnen hatte, kann verloren gehen. Doch geht der Umsturz von einer andern Seite aus, s. II. 2.

§. 34.

II. Das persönlich geistige Bewußtseyn. Kommt das Denken von der Betrachtung des idealen Lebens her an die des wirklichen, und wendet sich zuerst der Seite des Bewußtseyns zu, da offenbart sich ein so ungeheurer Widerspruch des einen und des andern, daß die Verwunderung nicht ausbleiben kann; und da der Schlüssel des Räthsels, welcher im Wollen, also in der Sünde liegt, noch nicht gefunden ist, so ist nicht unmöglich, daß der Zweifel sich erhebe, und die Vermuthung Platz ergreife, es sey der Mensch Das gar nicht in der Wirklichkeit, was der Begriff von ihm annehme, nicht geistige, nur seelische Wesenheit. Wird aber das Wollen als Ausgangspunkt gesetzt, um von diesem aus auch das Bewußtseyn zu begreifen, da verliert sich die Verwunderung, und wird erkannt, daß aus der Wurzel des wirklichen Wollens nur die Beschaffenheit des Bewußtseyns sich ergeben könne, welche die Wirklichkeit wahrzunehmen giebt. Von vorn herein ist nämlich erkannt worden, daß das geistige Bewußtseyn nicht ein Zustand, ein Leiden, sondern eine That des Geistes sey, für die Person vermittelt durch die dem Geiste unterworfene Seelenkraft, und darum als wirklich angenommen werden müsse, weil im Geiste das unbedingte Wollen des Guten, also die unbedingte Richtung der Geisteskraft auf das Gute, als wirklich angenommen sey. Daraus aber folgt sofort, daß, wenn diese Richtung, als die Bedingung jenes Bewußtseyns, nicht wirklich sey, auch kein Grund mehr sey, jenes Bewußtseyn als ein wirkliches zu setzen, und daß, wenn an der Stelle dieser Richtung eine andre wirklich sey, auch wohl ein entgegengesetztes Bewußtseyn müsse wirklich werden können; desgleichen, daß, wenn nicht die Geisteskraft die Herrschaft führe, sondern die Seelenkraft, auch die Wirkungen nicht eintreten können, welche von jenem Verhältnisse abhängig sind. Nun wissen wir, daß im wirklichen Leben das unbedingte Wollen des Guten

fehlt, an dessen Stelle ein Anderswollen da ist, und der Geist nicht im Besitze der Herrschaft über die Seele steht. Da müssen wir erwarten, daß hinsichtlich alles Dessen, was §. 11 ff. als Thatsachen des idealen geistigen Bewußtseyns erkannt worden, das Wirkliche sich wesentlich vom Idealen unterscheide, und ganz andere, möglicher Weise sogar entgegengesetzte Erscheinungen wirklich angetroffen werden. Und gerade das ist, was die Erfahrung zeigt. Dies nun, und wie das Wirkliche gerade Das sey, was im sündigen Leben einzig möglich, ist jetzt sowohl nach der subjectiven als nach der objectiven Seite hin darzuthun.

1. Das subjective persönliche Bewußtseyn. Im idealen Leben ist dasselbe in ganzer Fülle, Klarheit und Lebendigkeit zu denken, und zwar als ein Bewußtseyn vom Geiste als der Kraft des Guten, die Idee des Guten anzuschauen und ihre Verwirklichung zu wollen, ein Bewußtseyn von dieser Anschauung und diesem Wollen, ein Bewußtseyn der geistigen Freiheit und der sittlichen Bestimmung sowohl als der sich stetig vollziehenden Lösung der Aufgabe des Lebens. Im sündigen Leben kann dies Bewußtseyn nicht eintreten. Es ist Bewußtseyn der Person, vermittelt durch die vernehmende Seelenkraft oder die Vernunft. Nun, erstlich ist im sündigen Leben die Geisteskraft nicht wirksam als Geisteskraft, Bewußtseyn von sich aber kann eine Kraft nur dadurch zeugen, daß sie wirksam ist, also kann im sündigen Leben das Bewußtseyn vom Geiste nicht zu Stande kommen, und zwar bei vollendeter Sündigkeit in keiner Weise, bei unvollendeter nur in matter, ahnender, unterbrochener Weise. Sodann, im sündigen Leben ist die Seele dem Geiste nicht unterthan, also die Kräfte der Seele nicht auf ihn gerichtet, die Vernunft unthätig, der Verstand allein in Thätigkeit; wie aber das Auge des Leibes die Gegenstände nur dann wirklich sieht, wenn es offen und den Gegenständen zugekehrt ist, so kann auch das Auge der Person, die vernehmende Seelenkraft, des Geistes nur dann wahrnehmen, wenn es dessen fähig und auf den Geist gerichtet ist; im sündigen Leben ist das nicht der Fall; also auch aus diesem Grunde kann nur Das erscheinen, was die Erfahrung zeigt, ein fehlendes, oder mattes, oder nur in Augenblicken eintretendes und wieder verschwindendes Geistesbewußtseyn. Der Geist hat sich sein Werkzeug nicht gebildet für die Anschauung seiner selbst, und richtet es nicht auf sich, so kann die

Person auch kein Bewußtseyn von ihm haben. Der Geist hat sich der Anschauung des Unbedingten nicht zugewandt, so kann auch die Person weder ihn als Kraft der Anschauung erkennen, noch des Gegenstandes derselben, des Unbedingten selbst, bewußt seyn; der Geist übt das Wollen des Guten nicht, so kann die Person ihn nicht als wollende Kraft erkennen, und das Gute muß für sie ein Fremdes, Unbekanntes bleiben; der Geist macht nicht Gebrauch von seiner Freiheit, so kann die Person von dieser Freiheit keine Kunde haben. Und weil der Geist das Gute nicht will, setzt auch die Person das Seyn des Guten nicht als das Nothwendige, setzt also ihre sittliche Bestimmung nicht als die ihrige, kann also auch an sie nicht glauben; die herrschende Kraft des Begehrens richtet alle Kräfte der Person auf ihren Zweck, und der Verstand in ihrem Dienste überredet sie, daß dies das Rechte sey; da hält sie keine andre Richtung für möglich, und wenn von außen her ihr eine dargeboten wird, hält sie's für Thorheit, und glaubt es nicht. Kurz, der ungeheure Mangel des geistigen Bewußtseyns, der in der Wirklichkeit sich zu Tage giebt, bedarf zu seiner Erklärung nicht des Aufgebens Dessen, was in den Begriff der Person als Grundthatsache des sittlichen Bewußtseyns aufgenommen ist, erklärt sich vielmehr vollkommen, sobald an die Stelle des heiligen Wollens das sündige in die Betrachtung, gleichsam als Factor in die Rechnung, herein genommen wird. — Wäre nun die Sündigkeit unbedingt, und in allen Einzelen gleich unbedingt, so wäre auch dieser Mangel unbedingt, es fände sich schlechthin kein geistiges Bewußtseyn in der Menschheit. Wäre sie aber nur bedingt, und hier und dort in Einzelen, wodurch nun immer, ein, wenn auch nur schwaches, sittliches Wollen angeregt, durch welches sie die übrige Masse überragten, so würde in Solchen auch ein, wenn auch schwaches, ahnendes, geistiges Bewußtseyn zum Erwachen kommen; und wenn dann diese, was in ihnen dämmerte, oder schwach auftagte, auch den Uebrigen mitzutheilen suchten, so würde daraus der folgende Gang hervorgehn: Auf der untersten Stufe, der der Roheit, würden die Mittheilungen unbegriffen bleiben, allmählig aber doch, und wieder mehr bei Einzelen als bei den Massen, eine leise Ahnung wecken, die sich sofort in eine Form einkleiden würde, wie sie dem kaum im Keimen begriffenen allgemeinen Bildungsstande angemessen wäre. Auf der Stufe der werdenden

Bildung würde diese Ahnung bei Denjenigen, die sie in sich erwachen ließen, immer heller, in einzelen Augenblicken auch wohl wirkliches Bewußtseyn werden, in ihrer Form zwar mit der allgemeinen Bildung sich erheben, aber doch immer mit den Unvollkommenheiten behaftet bleiben, an denen die Sünde Ursach ist, inzwischen aber die Menge Derer immer wachsen, die, ob auch kein eigenes Bewußtseyn, doch ein Wissen hätten von Dem, was jenen Einzelen bewußt geworden wäre, und wäre möglich, daß gegen das Ende dieses Bildungszeitraums eine ganze sich in ihm befindende Masse dieses Wissen sich aneignete. Weil es aber doch kein eigenes Bewußtseyn wäre, und weil die Wurzel und das Band des sittlichen Wollens fehlte, würde es bei der Menge nie zum wahren Glauben kommen, mehr ein Nicht leugnen können, ein sich Gefallenlassen, als ein Glauben seyn. Zugleich aber würde in allen Denen, in welchen ein, wenn auch nur dämmerndes, geistiges Bewußtseyn wirklich würde, auch ein an Klarheit und Stärke ihm angemessenes Bewußtseyn ihrer sittlichen Bestimmung dämmern, und durch ihre Vermittelung auch ein Wissen von derselben an die Uebrigen gelangen. Weil aber schon bei jenen nicht nur die vorhandene Bildung mangelhaft, sondern auch das sittliche Wollen nur ein unterbrochenes, bald hier bald dort auf Einzeles sich richtendes, aber nicht ein allgemeines, und daher ihr Bewußtseyn diesem angemessen, so würde schon von ihnen die Mittheilung nur in der Form von Einzelgesetzen ausgehn, und in noch höherem Grade auch von den Empfängern nur in dieser aufgenommen werden können, also das Bewußtseyn der sittlichen Bestimmung ein Wissen vom Gesetze seyn, und das Gesetz, von außen her der Masse mitgetheilt, ihr als ein äußeres und willkürliches erscheinen, auch seine innere Nothwendigkeit auf der einen Seite sehr mangelhaft seyn, auf der andern unbegriffen bleiben. Wiefern nun das Wollen ein sündliches, würde es weder zum rechten Glauben noch zur wirklichen Befolgung kommen; wiefern jedoch auf der einen Seite das ungebildete oder wenig gebildete Gemüth sich immer fremdem Urtheil unterwirft, auf der andern aber der im Einzelen vorgehaltene Gesetzspiegel doch bald da bald dort ein leises Gefühl des wirklichen Sollens weckt, und das im Dienste des Gesetzes allmählig erwachende Gewissen (§. 41) dafür zeugt, wird das Wollen des Menschen allmählig ein gebundenes, und bleibt es auf der ganzen

Stufe der werdenden Bildung, welche daher nach ihrer sittlichen Bedeutung als die Stufe der gesetzlichen Gebundenheit bezeichnet werden muß. Da lernen die Menschen, was sie sollen, und empfinden in der Mehrheit, daß sie müssen, und gehorchen, insoweit sie müssen, verweigern den Gehorsam nicht, aber leisten ihn bloß äußerlich, und übertreten, wo sie können; Einzele gelangen wohl auf eine höhere Stufe, und nehmen das Gesetz ins eigene Wollen auf, diese aber als Ausnahmen gehören hier nicht her; Andere, durch das Gesetz belehrt, was sie sollen, durch ihr sündlich Wollen davon abgehalten, durch ihr Gewissen aber gemahnt, daß sie sollen, werden durch diesen zweifachen Einfluß zum Bewußtseyn der Sünde hingeführt, das entweder sich als bloße Selbstverdammung äußert, oder auch den Wunsch der Sünde los zu werden zeugt; noch Andere lernen zwar in der Gesetzschule, was sie seyn und leisten sollen, und wissen's nicht zu leugnen, erkennen auch, daß sie's nicht sind und nicht leisten, oder erfahren von Andern, daß sie Sünder seyen, lassen sich aber das nicht anfechten, und gehn auf ihrem sündigen Wege ruhig vorwärts, so lange das draußen gebietende Gesetz nicht Ernst mit der Befolgung macht; sobald aber das geschieht, erwacht der Wunsch, sich von seinem Joche zu befreien. —

Diejenigen nun, welche über die gesetzliche Gebundenheit in der That hinausschreiten, erheben sich zur Freiheit, womit sie aufhören, Gegenstand der gegenwärtigen Erörterung zu seyn. Hinsichtlich Derer, welche in der Gesetzschule zum Bewußtseyn der Sündigkeit als solcher kommen, giebt's eine zweifache Möglichkeit: entweder sie finden einen Weg, aus ihr heraus zu kommen, dann treten sie gleichfalls für die jetzige Betrachtung aus; oder sie finden keinen, dann fallen sie der Verzweiflung heim, und gehen sittlich unter, sey es nun, daß sie in steter Selbstverdammung sich als rettungslos der Sünde preisgeben, oder da ihre Rettung suchen, wo die letzte Klasse sie zu finden wähnt, so daß sie mit ihr in Eins zusammenfallen. Diese nämlich haben in der Gebundenheit gelernt, daß Etwas in ihnen sey, das eine sittliche Bestimmung habe, und daß sie dies und jenes sollen, und viel Anderes nicht, aber von jenem haben sie kein Bewußtseyn, und zu diesem keine Lust. Daher suchen sie jenes Wissens auf der einen, und dieses Sollens auf der andern Seite los zu werden. Lange gelingt es nicht, so lange nämlich, als ihnen zum Ableugnen

des Einen wie des Andern der Muth gebricht. Allmählig aber, indem die Bildung steigt, und nach und nach in Verbildung übergeht, kommt dieser Muth (s. unt. III.); mit einem und demselben Schlage schütteln sie Beides ab, erklären Das, was wesentlich schon lange in ihnen war, für ihre Ansicht, oder Weisheit, oder Ueberzeugung, leugnen die geistige Wesenheit, an die sie nie geglaubt, und die Verbindlichkeit gegen das Gesetz; ihr Vorstellen wird Materialismus, ihre Wollensrichtung Zügellosigkeit. Das ist im Sittlichen die dritte Stufe des sündigen Lebens, die Parallelstufe der verdorbnen Bildung, auf welche Alle treten, die in der Gebundenheit den Ausweg in die Freiheit nicht gefunden haben.

2. Das objective persönliche Bewußtseyn. Während auf den verschiedenen Stufen des sündigen Lebens das natürliche Weltbewußtseyn zu seiner naturgemäßen Entwickelung gelangt, fehlt es für die Umgestaltung desselben ins theologische Weltbewußtseyn, oder in das Weltbewußtseyn als Gottesbewußtseyn an allem innern Grunde. Der Grund dieser Umwandlung im idealen Leben *liegt in* der Nothwendigkeit, Natur und Geistwelt als Einheit zu denken unter dem Gesetz des Geistes, der Idee des Guten. Im sündigen Leben ist die Idee des Guten das Gesetz des Geistes nicht, wiefern der Geist sie nicht in seiner Freiheit zu seinem Gesetze macht, und kann der Glaube an eine Geistwelt nicht entstehen, weil er zur Voraussetzung das geistige Selbstbewußtseyn hat, das im sündigen Leben fehlt. Also fehlen im sündigen Leben die Grundlagen für den Gottesglauben, also kann er nicht entstehn. Hinzu kommt, daß im Sünder als solchem sich Etwas findet, was den Glauben an Gott, auch wenn er ihm von außen her dargeboten würde, zurückzustoßen drängt. Das ist die Sünde selbst. Der sittlich wollende Mensch glaubt an Gott, weil sein unbedingtes Wollen das ist, daß das Gute wirklich werde in der Welt. Der Sünder als solcher hat nicht nur dieses Wollen nicht, er hat ein anderes, das Gesetz des Selbst ist sein Gesetz. Wie nun dem sittlichen Wollen kein Gedanke unentbehrlicher, als daß das gleiche Gesetz die Welt beherrsche wie ihn selbst, und hieraus der Glaube an Gott entspringt, so muß auch für das sündige Wollen der Gedanke unentbehrlich seyn, daß das Gesetz des Selbst allherrschendes Gesetz der Welt sey; im Wesen des Sünders also liegt, daß er die Ordnung in der Welt nicht denke, welche der

Sündlose denkt, sondern eine andere, von ihr verschiedene. So wird unmöglich, daß er an Gott glaube. Der Sünder stößt, soviel an ihm ist, Gott von seinem Throne, und setzt sich selbst darauf, die Sünde ist in ihrem Wesen Abfall von Gott, Feindschaft gegen Gott, Empörung gegen Gott. Der Sünder will nicht, daß Gott sey, und darum glaubt er's nicht. Dies muß vollkommen gelten bei vollkommener Sündigkeit; wo diese nicht Statt findet, oder nicht ausnahmlos in gleicher Unbedingtheit, da läßt ein schwacher Gottesglaube sich wohl denken. Unter dieser Voraussetzung, die durch die Erfahrung bestätigt scheint, läßt vom Begriffe aus der folgende Gang sich als der nothwendige erkennen:

1. Auf der untersten Roheitsstufe, wo es noch kein Weltbewußtseyn giebt, und jede Regung des geistigen Bewußtseyns fehlt, hat der rohe Mensch gar keinen Gott, und würde nicht begreifen, was man ihm von einem Gotte sagte. Er kennt viele Dinge, die ihm Lust, und viele, die ihm Schmerz bereiten. Jene sucht er zu gewinnen, diese fern zu halten oder zu entfernen. Die Lust ist sein Gesetz, aber als Gesetz ihm nicht bewußt, von einem Weltgesetze weiß er so wenig als von einer Welt. Aber noch auf dieser Stufe kommt er zum Bewußtseyn, daß in den Dingen, welche ihn umgeben, Kräfte wirksam sind, und er von diesen Kräften abhängig ist. Er knüpft diese Kräfte an Erscheinungen in der Natur, mit welchen sie in zeitlicher Verbindung stehn, z. B. die Erscheinungen der Gestirne, das Sichtbarwerden eines unter ihnen; er belebt sie, er stellt sie sich näher, indem er Thiere oder leblose Dinge mit ihnen in Verbindung setzt, der Küstenbewohner diese, und der Binnenländer jene, andere der Gebirgsmensch, andere der Hirt im Flachlande, kurz, er schafft sich Götter, freundliche, die seine Bedürfnisse befriedigen, feindliche, die ihm schaden können, aber, wenn er sie für sich gewinnen könnte, ihm auch nützen könnten durch Beschädigung der Andern. Er liebt sie nicht, er fühlt durch kein geistiges Band sich an sie herangezogen; er läßt sich's gefallen, daß sie sind, weil sie einmal sind, aber wären sie nur nicht, er käme wohl ohne sie zurecht, und wenn sie ihm nicht gut thun, dankt er sie auch ab, und sucht sich andere. Und auch sie verlangen Nichts von ihm, als höchstens daß er sie nicht darben lasse,

Gesetze legen sie ihm nicht auf. Die Roheit, die Gesetzlosigkeit, erzeugt Naturgötter und Naturgottesdienst.

Anmerk. Ueber Zahl, Gestalt, und Eigenschaften der Naturgötter läßt vom Begriff aus sich keine sichere Bestimmung geben. Es läßt sich denken, daß ursprünglich Jeder einen habe, und die Vermehrung erst dadurch erfolge, daß Einzele sich zu Familien, Familien zu Stämmen, Stämme zu Völkern vereinigen, und die vorhandnen Götter mit in die Verbindung eingehn; aber auch, daß jeder Einzele für verschiedene Kräfte verschiedene Träger denke, also von vorn herein eine Mehrzahl von Gottheiten annehme. Die Gestalt ist wohl selten sogleich die menschliche. Um eine bloße Naturkraft zu bezeichnen, bedarf es ihrer nicht; hinzu kommt, daß der Mensch bei Weitem das Kräftigste nicht ist, was er kennt, daß er den Menschen nicht vorzugsweise achtet, und daß überhaupt er nicht so scharf unterscheidet zwischen dem Menschen und dem Thiere, mit dem er lebt. So ist es möglich, daß er hier schon menschliche Götter habe, nothwendig ist es nicht.

2. Die Gesetzgebung erscheint. Die Menschheit auf der Roheitsstufe giebt sich ihr Gesetz nicht selbst, sie kann es nur empfangen. Sie bedarf also eines Gesetzgebers. Und wenn sie den nicht erhält, so können ihr Jahrtausende vergehen, ohne daß sie diese Stufe überschreite, ja ein Volk kann untergehen, ohne es zu thun. Auf dem Wege naturgemäßer Entwickelung aber erhält sie ihren Gesetzgeber dadurch, daß aus ihr heraus ein Einzeler sich erhebt, und eine höhere Stufe betritt, nicht nur der allgemeinen Bildung, sondern auch des sittlichen Bewußtseyns, und nun seine Umgebungen zu sich empor zu heben unternimmt. Er kann es, wie schon gezeigt, nur dadurch, daß er ihr Gesetze giebt. Das thut er also. Aber indem sein sittliches Bewußtseyn stieg, ist auch seine Gottesvorstellung gestiegen, und je sittlicher sein Wollen, desto mehr. Und indem er sein, wenn auch unvollkommenes sittliches Wollen — er kann nicht anders — auf seinen Gott überträgt, sieht er in seinem Gott seinen eigenen Gesetzgeber, und in seinem Namen verkündigt er das Gesetz, das er den Andern giebt. Schwerlich möchte es je anders geschehn, und noch schwerer je gelingen, wenn es anders unternommen würde. So bekommt ein Theil der Menschheit, der eben dadurch in engerem Sinne Volk wird, zu gleicher Zeit ein Gesetz und einen gesetzgebenden

Gott. Und dieser Gott ist nun nothwendig menschenähnlich vorgestellt, denn es ist undenkbar, daß ein Gesetzgeber unterhalb der Menschheit stehe. Man kann sagen, er gestaltet sich so, wie der Gesetzgeber sich gestalten würde seinem Volke gegenüber, wenn er übermenschliche Macht besäße. Es ist möglich, daß er von den vorhandenen Göttern Einen als den gesetzgebenden heraus hebe, aber auch, und besser, daß er dem Volke einen neuen Gott anbiete; immer aber, wenn einer menschenähnlich wird, werden's nothwendig die andern auch. Der gesetzgebende Gott ist aber auch die höchste Gewalt im Volke, denn die ist immer, wer die Gesetze giebt. Also auch die höchst berechtigte Gewalt, der Herr des Volkes, der sich nicht mehr, wie der Naturgott, absetzen läßt, der vielmehr auf seinem Rechte besteht, und sein Recht behauptet, und die Mittel hat, die Ungehorsamen zu strafen. Derselbe Gott stellt nun die Unterschiede des Guten und des Bösen fest, indem er Das, was er gebietet, als das Gute, was er untersagt, als das Böse angesehen wissen will. Das Gute aber liebt, das Böse haßt er, und das ist seine Heiligkeit. Der Gesetzgott ist ein heiliger Gott. Er verschafft seinem Gesetz auch Geltung, indem er die Gehorsamen belohnt, und die Uebertreter straft, das Eine wie das Andere in Dem, was für den Empfänger des Gesetzes Werth hat, seinem Besitz und Erwerb, seiner Gesundheit, seinem Leben. Der Gesetzgott ist auch ein gerechter Gott. — So erhält der Mensch mit dem Gesetz und durch das Gesetz einen Gott, der persönlich, und mächtig, und heilig, und gerecht ist. Die Gottesvorstellung ist eine wesentlich andere als bis daher. Aber es hält hart, bis er sich dem Gesetze wirklich unterwirft, er hat's vielleicht versprochen, aber zum Halten fehlt die Lust. Ein Bewußtseyn dieses Gottes, einen Glauben an ihn kann er nicht haben, da er ihn nicht als ein ihm Nothwendiges ergriffen, nur von außen her empfangen hat; er weiß sich durch kein inneres Band an ihn gekettet. So glaubt er, weil er's nicht leugnen kann, daß er sey, und weiß sich seinem Gesetz nicht zu entziehn. Aber die alten Götter waren besser, sie geboten und verboten Nichts, sie sprachen nicht von Gut und Böse, wovon er Nichts versteht, sie forderten auch für sich nicht solchen strengen Dienst, noch weniger drohten sie mit Strafen. Früher waren sie ihm gleichgültig, jetzt, da er sie aufgeben soll, werden sie ihm lieb, er fällt immer von Neuem zu

ihnen ab. Aber immer von Neuem läßt auch das Gesetz sich hören, immer schärfer wird sein Drohen, und — geht in Erfüllung. Denn Unglück fehlt im Menschenleben nie, es fehlt auch jetzt nicht, und hat früher nicht gefehlt; da trug er's in dumpfem Unbewußtseyn als Nothwendigkeit, und vergaß es, wenn's vorüber war, oder schob es auf die Feindschaft seiner Götter; jetzt soll er selbst dran Schuld seyn. Und übertreten hat er das Gesetz genug, und mächtig ist der Gott; er glaubt an seine Schuld. Er verspricht von Neuem, und das Unglück geht vorüber. Er fällt von Neuem ab, und neues Unglück kommt. Da bricht sein Muth. Er unterwirft sich dem Gesetze. So gehen Menschenalter hin. Jedes spätere steht ferner, und weiß weniger von der frühern Zeit und von den frühern Göttern, gewöhnt sich leichter an den neuen Gott und sein Gesetz, und wird geneigter, Dem zu glauben, was dieses Gottes Beauftragte ihm sagen. So vollzieht sich endlich die zweite Stufe, die der gesetzlichen Gebundenheit, in ihrer wesentlichen Form als Unterwerfung unter den Gott des Gesetzes.

Ein Bewußtseyn Gottes, ein Glaube an Gott in irgend strengerm Sinne findet für den Sünder als solchen auch jetzt nicht Statt; er hat seinen Gott nicht als ein geistig Nothwendiges, er hat ihn zuerst als einen Machthaber in der Natur, und dann als einen Herrscher, der ihm sein Gesetz gegeben, oder aufgedrungen hat. Aber weil auf der Gesetzstufe sich doch allmählig das Gewissen regt, und ein Bewußtseyn wach wird von Etwas, was der Mensch seyn solle, wenn auch nicht sey, so hebt mit jedem Schritte, den sein sittliches Bewußtseyn steigt, auch seine Gottesvorstellung sich empor, und jede Tugend, die er haben zu sollen sich überzeugt, die trägt er über auf seinen Gott, jede Vollkommenheit, die dieser von ihm fordert, denkt er als sein Eigenthum; kurz, sein Gott, einst eine rohe Naturkraft, wird für ihn der Inbegriff des Besten und Vollkommensten, was er denken kann. Ist dieser Gott ein anderer, als die er zuvor gehabt, so hebt er bald über diese sich hinaus, und wird als der Gesetzgeber der höchste oder auch der einzige; die alten werden geringere, allmählig falsche Götter neben ihm. Ist er selbst aus ihrer Zahl, da kann's geschehen, daß die Vorstellung von ihnen allen sich mit der des Gesetzgebers erhebt, und wird geschehn, wenn sie nicht irgend wodurch schon fest geworden war; wenn aber dies, da hebt in der Schule des Gesetzes sich das

sittliche Bewußtseyn höher als die Götter, und endlich bleibt Nichts übrig, als sie wegzuwerfen, denn einen Gott, den er verachtet, kann der Mensch nicht haben; dann aber hat er keinen Gott mehr. Aber auch im besten Falle ist der Gott, den er empfangen, und an den er sich gewöhnt, doch immer nur ein fremder Gott, den er so wenig will als liebt (die Wenigen, bei denen es anders ist, kommen hier nicht in Betracht); und sein Gesetz ein fremdes Gesetz, nicht das des eignen Geistes. Er gehorcht ihm, weil er muß, und würde nicht gehorchen, wenn er sich nicht fürchten müßte. Er denkt Gott mit Zittern, und dächte ihn lieber nicht, er gehorcht — und noch nur selten — mit dem äußern Werke, und ist ungehorsam mit dem Herzen. Hierdurch aber bereitet sich nach und nach ein Ausgang vor, auf welchem er zügellos und gottlos in Einem wird.

So lange der Sünder in der Gebundenheit auf niederer Bildungsstufe steht, glaubt er zwar nicht an Gott, aber weiß doch von Gott, und kennt ihn als den Mächtigen, und dieser Mächtige ist sein Herr, und fordert Folgsamkeit für sein Gesetz, und straft die Uebertretung, und er weiß sich nicht von ihm zu lösen. Er ist Gottes Knecht, und hat das Bewußtseyn, ein böser Knecht zu seyn. Er dient aus Furcht, und wünschte nicht zu dienen. Jetzt steigert sich die Bildung, der Verstand erstarkt, der Kreis des Wissens erweitert sich, die Lebenserfahrung wächst, die Künste blühen auf, das Denken tritt hervor. Da erwacht der Zweifel. Wo Glaube wäre, würde er nicht erwachen; das Denken untergräbt den Glauben nicht, es stärkt ihn, indem es seinen Inhalt abklärt. Hier aber ist kein Glaube, und dem Gemüthe wäre erwünscht, keinen Gott und kein Gesetz zu haben. Das giebt dem Zweifel das Leben und die Kraft. Beim Außenwerk macht er den Anfang, beim Unwesentlichen im Gesetz, beim Irrthümlichen, Zeit- und Volksmäßigen in der Gottesvorstellung und Weltansicht. In jedem Gesetze giebt's Unwesentliches, jede Gottesvorstellung und jede Weltansicht, deren der Sünder, zumal auf niedern Stufen, fähig ist, enthält Irrthümliches, nur der Zeit und dem Volke Angemessenes, in welchem sie entstand. Das wird von der gestiegenen Bildung erst bezweifelt, dann abgethan. Aber mit gutem Gewissen geschieht es nicht. Die Ueberzeugung des freien Geistes ist nicht da, weil die Geistesfreiheit fehlt, und das Bewußtseyn läßt sich nicht durchaus verdrängen, daß der innere

Grund des Abthuns doch ein anderer als der ausgesprochene des Verstandes sey. So bleibt ein Stachel. Vom Einzelen ist Manches abgeworfen, aber das Ganze ist noch da. Gegen dies Ganze wendet nun sich der Verstand. Die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes beruht für den Sünder nicht auf der Wahrheit seines Inhalts, sondern auf seinem Ursprunge von Gott. Ist's nicht von Gott, so hat der Sünder keinen Grund, ihm zu gehorchen. Gegen diesen Ursprung richtet sich der Zweifel. Im strengsten Sinne erweislich ist er nicht. Die mancherlei Unvollkommenheiten, die es an sich trägt, sprechen dagegen, es werden Gründe gesucht für's Gegentheil, allgemeine und besondere; und gefunden. Endlich ist's entschieden: das Gesetz ist nicht von Gott, so thut's nicht Noth mehr, ihm zu folgen. Aber am Ziele ist der Sünder doch noch nicht. Das äußere Gesetz ist abgeworfen, aber Gott ist doch noch da, und hat er am Ende dies Gesetz nicht gegeben, so regiert er doch die Welt, und zwar nach heiligem Gesetz, und diesem will er doch nicht folgen. So steht Gott im Wege. Wie, wenn Gott nicht wäre? Zuerst erschrickt der Mensch vor *dem Gedanken*. Er sucht dem Zweifel zu begegnen, wodurch allein er kann, durch Beweise. Nun kommen die Gottesbeweise auf. Der Gläubige bedarf ihrer nicht, der Bildungslose vermißt sie nicht, der Gebildete, der nicht glauben kann, quält sich mit ihnen ab. Aber sie beweisen Nichts, und machen nur schlimmer, was sie bessern sollen. Der sittliche Glaube fehlt, der Verstand verwahrt sich gegen das Unbeweisbare, das Gemüth will keinen Gott. So kommt's endlich zu *dem Ausspruch*: es ist kein Gott. So wird der Mensch, indem er aus der Gebundenheit heraustritt, erst zügellos, und um es ruhigen Muths zu seyn, alsbald auch gottlos. In der Roheit hatte er noch keinen Gott, in der Gebundenheit einen ihm fremden Gott, nun endlich keinen mehr, er ist Atheist geworden.

Anmerk. 1. Die Stufe der Gebundenheit ist die der Pflicht. Der Begriff der Pflicht wird nicht nur im Gebrauch des Lebens, sondern auch der Moral, und auch der christlichen Moral, vielfältig angewendet, um jede sittliche Nothwendigkeit, *und auch* die damit zu bezeichnen, welche im Stande der Freiheit ein heilig wollendes Gemüth im eignen Innern findet, also die Nothwendigkeit zum Thun des Guten im Einzelen für Den, der nur das Gute will im Allgemeinen. Die Ursache dieses Ge-

brauchs ist nur darin zu suchen, daß die Menschheit, auch die sogenannte christliche, und daher auch ihre Sittenlehre, sich über den Standpunkt der Gesetzlichkeit fast nie emporgehoben hat. Denn Pflicht ist nur in einem Verhältnisse, wo Forderung und Leistung einander gegenüber stehen. Sie ist die Nothwendigkeit der Leistung des Geforderten, beruhend auf dem Rechte des Fordernden. Der Unterthan hat Pflichten, denn er muß Das leisten, was sein Oberer ein Recht zu fordern hat, und der Sünder hat Pflichten, denn er hat zu leisten, was das Gesetz befiehlt, und, wenn er Gott als Gesetzgeber erkennt, was Gott gebietet; aber der freie Geist hat keine Pflichten, es ist ihm unmöglich, nicht Alles zu wollen und zu thun, was in der Idee des Guten enthalten ist, aber er leistet's nicht einem Berechtigten, er thut's aus geistiger Nothwendigkeit. Darum ist der Begriff der Pflicht, wie aus der idealen, so aus der christlichen Moral ganz zu verbannen (s. im 2. Theil). Der Sünder als Sünder aber ist es zwar nicht dadurch, daß er dieses oder jenes Gebot verletzt, sondern dadurch, daß sein Wollen nicht das Wollen des Guten ist; er ist es also auch, bevor er ein Gesetz empfängt, also im Stande der Roheit, nur daß er sich sein Thun da nicht zur Sünde rechnet (vgl. Röm. 5, 13), und würde es auch seyn, gesetzt auch, daß er alle Gebote bis ins Einzelste befolgte. Wenn aber das Gesetz sich über ihn gelegt, und er sich dem Gesetze verpflichtet, d. h. es als ihn bindend anerkannt hat, da ist er durch's Gesetz gebunden, und durch Alles, was das Gesetz befiehlt, und sündigt, indem er's übertritt. Seine Stellung ist nun diese: Indem er das Gesetzjoch auf sich nahm, erkannte er, wenn auch in roher Form, doch an, daß er zum Thun des Guten im Allgemeinen verbunden sey, nur was im Einzelen das Gute, wußte er nicht zu bestimmen, und überließ daher dem Gesetzgeber als dem Weiseren, es für ihn zu thun, und ihm für alle Fälle eine Regel des zu Thuenden zu übergeben. Das ist geschehn, und er hat sich der Regel unterworfen in der Voraussetzung, daß, was sie enthalte, das Gute sey. Dadurch ist er nun gebunden. Das Gesetz enthält zwar sicher Manches, was keine allgemeine, überhaupt keine sittliche Geltung hat, und daher Niemand bindet, der sich nicht ausdrücklich ihm unterworfen hat, Unwesentliches, Willkürliches; wer aber einmal dieses Gesetzes Unter-

than geworden, der hat eben darin der Unterscheidung und der Wahl entsagt, und Alles zu befolgen ist nun seine Pflicht, das Unwesentliche wie das Wesentliche, das Willkürliche wie das Nothwendige. Und thut er's nicht, so sündigt er, denn er thut nicht, will also nicht, was er als Gutes denkt.

Anmerk. 2. Es fragt sich, ob in der Gebundenheit auch wahre Sittlichkeit entstehen könne? Sie kann. Vom Standpunkte des Begriffs aus scheint sie freilich nicht zu können, denn im Sünder als solchem ist keine Sittlichkeit. Aber erstlich ist der wirkliche Mensch nicht der unbedingte Sünder, der das Gute schlechthin nicht will, die Erfahrung zeigt vielmehr ein Anderes; sodann darf nicht vergessen werden, daß das Gesetz ein Erziehungsmittel für den Sünder ist, und seine Freiheit uns als unantastbar feststeht. Nehmen wir also an, daß das Gesetz an Einem seinen Zweck erreiche, so weiß der nun, was gut und nicht gut, und daß er das Gute solle; er weiß auch, daß er Sünder sey; und nun ist denkbar, daß in ihm das Wollen des Guten die Oberhand gewinne über das Nichtwollen. Das ist nun wahre Sittlichkeit, nicht vollkommene, aber wahre. Wesentlich ist nun ein Solcher frei geworden, aber wiefern eines Theils das sittliche Wollen doch noch unvollkommen, andern Theils, und theilweis aus demselben Grunde, auch sein sittliches Urtheil noch zu wenig ausgebildet, um des gesetzlichen Vormunds zu entbehren, bleibt er doch auch noch gebunden, und seine Freiheit ist mehr eine werdende als eine wirkliche. Die Folge ist, daß er zwar unter dem Gesetze bleibt, aber dieses Gesetz doch so ins eigne Wesen aufnimmt, daß, was für Andere ein außerhalb stehender und verhaßter Gebieter ist, für ihn ein Schatz, und seines Herzens Freude und Wonne wird.

Anmerk. 3. Den sogenannten Beweisen für das Daseyn Gottes ist im Obigen keine große Ehre angethan worden, aber doch die einzige mögliche. Der Ort, wo sie entstehen, ist kein anderer als der ihnen angewiesene. Im idealen Leben sind sie rein undenkbar, denn wer mag sich Einen denken, der Beweise zusammen sucht für Das, wovon das lebendige Bewußtseyn sein ganzes Gemüth durchdringt? Eben so undenkbar sind sie in der Roheit, wo auch die Vorstellung von Gott noch fehlt, und auf den Stufen der Gebundenheit, auf denen der Mensch noch ganz am frem-

den Worte hängt. Sie entstehn erst mit dem Zweifel, aber der Zweifel erst auf den höhern Stufen allgemeiner Bildung, auf denen sich die Losreißung von Gott und vom Gesetze vorbereitet. Ausführlicher von ihnen zu handeln, mangelt der Beruf. Die Dogmatik schleppt sich immer noch mit ihnen, muß wohl auch. Aber längst ist doch erwiesen, daß von allen keiner Das beweist, was er beweisen soll; und thäte es auch einer, der Glaube wird doch nie auf solchen Beweisen ruhn. Wie sie wirklich beschaffen sind, können sie nur Schaden thun. Denn Die an Gott nicht glauben wollen, finden in ihrer Beschaffenheit nur eine Stütze für ihren Unglauben, indem sie sagen können, daß sie Unbewiesenes und Unbeweisbares nicht glauben mögen. Neuestens hat zwar J. P. Lange die Ehrenrettung dieser Beweise, bis herab zum argumentum a tuto, unternommen, aber es darf sehr bezweifelt werden, daß sie ihm gelungen.

Anmerk. 4. Der wahre Atheismus kann nur auf demselben Boden wurzeln wie der wahre Gottesglaube, nämlich dem des Wollens. Der Glaube an Gott ist nicht ein Urtheil des Verstandes, er ist eine That des Geistes, hervorgegangen aus einer sittlichen Nothwendigkeit. Wo das Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit noch fehlt, da ist zwar noch kein Glaube, aber auch kein Unglaube, denn das Wesen des Unglaubens ist nicht der Mangel des Glaubens, sondern die Aufhebung desselben, oder der Widerspruch gegen die Forderung des Glaubens. Einem sittlich wollenden Gemüthe kann begegnen, daß es mit seinem Verstande ihn verliere. Es ist möglich, daß es die Vorstellung von Gott, die ihm von außen her vorgehalten wird, sich nicht aneignen könne, weil sie seinem sittlichen Bedürfniß nicht entspricht, eine andere aber nicht zu finden wisse, und dadurch irre werde am Begriffe Gottes selbst, und daher das Wesen des Glaubens festhalte ohne dessen Form. Es ist möglich, daß ihm die Beweise nicht genügen, die man für das sogenannte Daseyn Gottes aufstellt, bessere aber nicht zu Gebote stehn, und in dem Irrwahn des Verstandes, daß es ihm bewiesen werden müsse, es an der Möglichkeit verzage, Gott zu finden. Es ist möglich endlich, daß in irrigen Vorstellungen über Gottes Regierung aufgenährt, beim Eintritt in das Leben es im wirklichen Weltlauf Das nicht finde, was es erwarten zu dür-

sen wähnte, und weil es den Schlüssel des Räthsels nicht zu finden weiß, den Knoten damit durchhaue, daß es verzweifle an dem Walten Gottes. Aber Atheismus ist das Alles nicht. Denn in jedem solchen Gemüthe ist das Wollen, daß Gott sey; die Wurzel, ja das Wesen des Glaubens ist im Innern, und nur der Irrwahn des Verstandes läßt die Erscheinung desselben nicht zu Stande kommen. Man enthülle ihm den Irrthum seines Denkens, und stelle daneben die Wahrheit hin, es wird sofort sich zeigen, daß Niemand gläubiger ist als er. Und Mancher von Denen, die man aus alter und neuer Zeit als Atheisten zusammen gelesen hat, möchte vielleicht, wenn man sein Innerstes durchschauen könnte, als ein Gläubiger, und Mancher dagegen, der als Gläubiger gegolten, als wahrer Atheist erscheinen. Dagegen, wo das sittliche Wollen fehlt, da ist das Wesen des Atheismus da, und Mancher wohl ist Atheist, der äußerlich bekennt, und innerlich zu glauben wähnt. Es bedarf nur, daß der Zwiespalt des Gesetzes, dem sein Wollen folgt, und des Gesetzes der Weltordnung zu klarem Bewußtseyn in ihm komme, und daß der Verstand sich dann ins Mittel lege, um das bisherige Meinen von Gott aufzuheben, und sein Atheismus tritt klar hervor. In den Zeiten aber, wo sich Völker vom Gesetze lösen, muß die Spitze von ihrem Treiben der Atheismus seyn. Selbstständig freilich werden sich die Massen nie in ihn verlieren. Die Massen handeln nie selbstständig. Aber Einzele kommen auf dem oben gezeichneten Wege bis dahin, und diese werden dann die Prediger des Atheismus für die Andern. Die Arbeit, die sie haben, ist dann nicht schwer. Sie würde schwer seyn, wenn in ihren Umgebungen der wahre, dem Grunde des sittlichen Wollens entstammende Glaube lebendig wäre. Aber erstlich ist der sündige Mensch jederzeit geneigt, des von außen her ihm dargebotenen, angelernten und angewöhnten Glaubens sich zu entledigen, weil ihm die Wurzel des Glaubens im Innern fehlt. Man braucht ihm nur die Furcht vor Gott zu nehmen, und er wirft ihn weg. Sodann, die Zeiten, in denen der Atheismus gepredigt wird, sind eben solche, wo auch in den Massen die sündige Entwickelung weit vorgeschritten, und die Lust am Uebertreten des Gesetzes stark geworden ist. Da ist der Acker, der die Saat aufnehmen soll, so vorbereitet, daß er nur hineingewor-

fen zu werden braucht, um aufzugehen und zu wuchern. Es bedarf nur noch, daß man den Leuten sage, wie ihre bisherigen Führer sie belogen und betrogen haben, um sie in der Knechtschaft zu erhalten, und wie sie nun reif und mündig geworden seyen, daß es Zeit sey, der unwürdigen Fesseln sich zu entschütteln und frei zu seyn; und sie werden's glauben. Es ist möglich, daß der Abfall massenweis erfolge, denn es ist ja nur die äußerliche Maske, die sie abzuwerfen brauchen.

§. 35.

III. Aus den Elementen, wenn man so sagen darf, des sündhaften Wollens und des diesem angemessenen Bewußtseyns setzt sich Das zusammen, was man die Religion des Sünders nennen mag. Religion ist Leben im Bewußtseyn des Verhältnisses zu Gott, hat ihre Wurzel im sittlichen Wollen, und ist jenem Bewußtseyn angemessen. Daraus folgt, daß der Sünder als solcher Religion nicht haben kann, denn ihm fehlt die Wurzel, woraus sie sprießt, und das Bewußtseyn, worin sie steht. Wo die Sündigkeit unbedingt, ist Religion schlechthin unmöglich, wo jenes nicht, da mögen Schatten von Religion auftauchen, dunklere, hellere, sie selbst kann nicht gefunden werden.

Auf der untersten Roheitsstufe, wo das sittliche Bewußtseyn gänzlich schläft, und jede Ahnung Gottes fehlt, kann auch kein Schatten von Religion entstehn. Wenn aber das Gefühl der Abhängigkeit die Kräfte der Natur zu Göttern gestempelt hat, da sind die Götter zwar nicht Gott, und das Bewußtseyn der Abhängigkeit von ihnen ist weder ein Bewußtseyn Gottes, noch ein stetiges, ununterbrochenes, und ein Leben in diesem Bewußtseyn giebt es nicht; aber Augenblicke doch, wo der Mensch an seine Götter denkt, die Augenblicke, wo er seine Abhängigkeit empfindet, den Kräften gegenüber, aus denen er seine Götter geschaffen hat. In diesen Augenblicken geht sein Streben darauf, sie zu Mitteln zu machen für seinen Zweck, die Lust, also ihre Freundschaft zu gewinnen, oder auch ihre Feindschaft abzuwenden, kurz sie seinem Willen unterthan zu machen. Nun weiß er, daß man ihn gewinnen würde, wenn man ihm Geschenke brächte; dasselbe setzt er voraus bei seinen Göttern, darum thut er ihnen Gleiches, und dies Thun, sein Handeln im

Bewußtseyn seiner Götter, ist nun seine Religion. Ihre Quelle ist die Furcht, es ist יראת אלהים, δεισιδαιμονία, metus deorum, Gottesfurcht, und was aus ihr hervorgeht, עבדת אלהים, λατρεία, cultus deorum, Gottesdienst. Sittliches ist hier noch Nichts, nur Natürliches.

Auf der Gesetzstufe hat der Mensch einen Gott — oder Götter, was im Wesen der Sache keine Aendrung macht, — der ihm ähnlich, sein Gesetzgeber, und sein Gebieter ist, und der die Macht hat, ihm wohl und weh zu thun. Als seinem Gebieter ist er ihm Verehrung, als seinem Gesetzgeber Gehorsam schuldig, weil er der Mächtige, bedarf er seiner Freundschaft, und muß seine Feindschaft fürchten; weil er ihn sich ähnlich denkt, versetzt er die eignen Gemüthsbewegungen in ihn. Uebte er nun den Gehorsam, den er soll, und wie er soll, so würde das Handeln, das aus dem Gedanken an seinen Gott hervorgeht, also seine Religion, Theils eben dieser Gehorsam seyn, Theils Handlungen der Ehrerbietung, oder der Anbetung, Theils solche, die ihm seines Gottes Gunst erwerben sollten, *Gaben und Geschenke*, Theils endlich die Bitten, die er an ihn richtete, um Erfüllung seiner Wünsche von ihm zu erlangen. Er thäte das Alles in Bezug auf Gott, wie in Bezug auf einen menschlichen Gebieter, nicht um Gottes oder um des Guten, sondern um sein selbst und seines Vortheils willen; auch darin wäre noch nichts Sittliches. Nun aber übt er den Gehorsam nicht, ist vielmehr weit öfter ungehorsam als gehorsam; dabei hat er gelernt, daß das Gebotne gut, und das Verbotne böse, und die Uebertretung Sünde sey; seinen Gott aber kennt er als einen Solchen, der seines Gesetzes hüte, und keine Uebertretung dulde, und denkt in ihm ein menschliches Gemüth. Da sieht er die Uebertretung als Beleidigung seines Gottes an, und fürchtet seinen Zorn, und das Gesetz bestärkt, um Geltung zu erlangen, ihn in dieser Vorstellung, droht auch wohl mit diesem Zorn, und mit dem Unglück, das er zeugen wird. Es kommt ein Unglück, und er fühlt den Zorn, und sucht, ob er ihn wenden möge; es droht ein Unheil, und er wünscht ihm vorzubeugen. Er bringt wieder Gaben, mehr, und größere. Das Unglück geht vorüber, das gefürchtete tritt nicht ein; da ist er gewiß, den Zorn gestillt zu haben, und wendet fortan das Mittel fleißig an. Er vergeht sich schwerer, ein menschlicher Gebieter würde mit dem Tode strafen. Er fürchtet

das Nämliche von seinem Gott. Er bietet ihm ein lebendes Wesen an, ein Thier, einen Menschen, in großer Noth sein eignes Kind, daß er dessen Leben nehme für das, das er verwirkt. Er tödtet es, und um es seinem Gotte wirklich anzueignen, zündet er es an. Die Rache unterbleibt, ihm geschieht kein Uebel; Gott hat das fremde Leben angenommen, sein Vergehen ist gesühnt. Und endlich wird dies Alles zum Gesetz. Nun ist die Religion Anbetung, Gaben, Bitten, und vornehmlich Opfer, Schuld- und Sühnopfer. Bei der Mehrzahl bleibt sie dieses, das Leben des Gesetzunterthanen ist ein immerwährender Kreislauf von Uebertretungen und Sühnungen, und Bitten und Anbetungen ohne irgend Hebung im Sittlichen, bis endlich mit der Schranke des Gesetzes und mit dem Meinen von Gott auch diese Art von Religion hinweggeworfen wird.

Wiefern nun aber doch auf dieser Stufe auf der einen Seite das Bewußtseyn der Verpflichtung angeregt wird, welche der Mensch über sich genommen habe, und nun das Gebotene als das Gute gilt, auf der andern aber Gott als Derjenige vor dem Bewußtseyn steht, welcher das Gute liebe und belohne, das Böse aber, d. h. das durch sein Gesetz Verbotene, hasse und bestrafe, tritt in Dem, was hier als Religion erscheinen muß, noch eine dopple Möglichkeit hervor. Die eine ist die, daß der Sünder, als solcher nicht das Gute liebend, sondern das Selbst, sich seiner Verpflichtung zwar zu entledigen bemüht sey, nicht aber um des Guten, sondern um des Lohnes willen, den er davon hofft. Seine Religion wird ein Dienst, seinem Gott geleistet, um sich ein Recht auf Gegendienste zu erwerben. Nun aber, da das Wollen doch nicht auf's Gute gerichtet ist, kann das Höchste, was er leistet, die äußerliche Befolgung des Gebotnen seyn, und auch diese wird nie vollständig werden, weil in jedem Falle, wo der Vortheil oder die Lust des Augenblicks entgegen wirken, die Befolgung unterbleibt; von sittlicher Würdigkeit des Handelnden wird mithin von keinem Standpunkt aus die Rede seyn können. Weil aber im Wesen der Sündigkeit auch die Selbstüberschätzung oder der Dünkel enthalten ist, wird die äußerliche Leistung für wahre Tugend angenommen, und ihre Unvollständigkeit übersehen oder beschönigt werden, und so im Gesetzunterthanen die Meinung einer wirklichen Heiligkeit und eines erworbenen Verdienstes entstehn, das einen An-

spruch auf Belohnung erwerbe, welche er von Gott erhalten müsse. Die Religion auf dieser Stufe wird Tugenddünkel und Werkheiligkeit. — Die andre Möglichkeit ist diese, daß ein Gemüth in der Schule des Gesetzes wirklich dahin komme, daß es das Gute als das Nothwendige erkenne, und insofern wolle. Weil nun aber doch das Wollen des Guten nur ein unvollkommenes, und das Nichtwollen überwiegend, aber auch bei mangelhaftem geistigen Bewußtseyn das wahre Wesen des Guten unbegriffen ist, so wird einerseits das auf das Gute gerichtete Streben das vom Gesetze Gebotene selbst für das Gute ansehn, und daher sich seiner Befolgung in jedem Augenblick befleißigen, in welchem das Wollen des Guten die Oberhand behält, andrerseits aber das Sündliche im Wollen nicht nur oft die Befolgung nicht zu Stande kommen lassen, sondern auch, wo sie zu Stande kommt, dem Wollen des Guten wenigstens eine Nebenrichtung auf das Selbst beimischen. Davon aber ist die nothwendige Folge, daß das Leben dem Gesetze gegenüber ein beständiger Kampf, ein Wechsel von Wollen und Nichtwollen, Befolgen und Nichtbefolgen, Gott gegenüber aber ein Leben in der Furcht vor seinem Zorn, und im Gefühl des sündhaften Unvermögens wird, weil aber das Gesetz nur fordern und drohen kann, und keinen Ausweg aus diesem Elende zu zeigen weiß, der Unterthan des Gesetzes auf allerlei Leistungen und Büßungen verfällt, durch welche er Gottes Zorn zu beschwichtigen und das Mangelhafte seines Gehorsams zu vergüten sucht. Die Religion wird büßende und selbstabquälende Thätigkeit.*) Der Eintritt in die Zügellosigkeit muß von gänzlichem Verschwinden der Religion begleitet seyn. Der Sünder sagt sich los vom Gesetze und von Gott, also muß auch dasjenige Leben im Bewußtseyn Gottes, das ihm als Sünder möglich, und im Obigen gezeichnet ist, ihm unmöglich werden. Er hat gleichsam den Menschen in sich umgebracht, und nur das Thier für sich behalten, das Thier aber ist ohne Religion. Er hat keinen Gott mehr, also kann aus dem Gedanken Gottes Nichts für ihn hervorgehn. Er erkennt nur sich noch an und die Natur. Er

*) Die Wenigen, wenn es solche giebt, die aus der Gebundenheit zur Freiheit, und daher auch zur wahren Religion emporsteigen, kommen auch hier nicht in Betracht.

will sein eigner Gott seyn, also geht im Gedanken an sich selbst sein ganzes Leben auf, wie von Selbstvergötterung könnte auch von Selbstreligion gesprochen werden, doch nur mißbräuchlich, denn wesentlich ist's doch nur Selbstsucht in der tiefsten Tiefe der Vollendung. Und als das Waltende in der Welt erscheint ihm die Naturkraft, aber nicht mehr, um, wie auf der Roheitsstufe, sie sich zu beleben, sondern als leblos und willenlos herrschende Gewalt, mit der er um den Sieg kämpft, manchmal auch ihn zu erkämpfen wähnt, aber immer von Neuem, und oft schrecklich, an seine Abhängigkeit erinnert wird, so daß auch nicht einmal die dichterisch-freundliche Naturreligion für ihn zu Stande kommt.

Anmerk. Der Begriff des Verdienstes wird wohl manchmal in der Moral, auch in der Dogmatik, wenigstens der katholischen, gebraucht; aber er ist kein sittlicher Begriff, das Verhältniß, auf das er sich bezieht, kein sittliches Verhältniß. Mein Verdienst ist, was ich mir verdient, d. h. durch eine dienende Thätigkeit erworben habe, sey es nun, daß ich es schon besitze, oder daß ich's noch empfangen soll, und nur den Anspruch darauf habe. Im idealen Leben kann der Begriff auf sittlichem Gebiete keine Stelle finden, denn da findet unbedingtes Wollen des Guten, aber kein Verdienen Statt; aber im sündigen Leben der Gebundenheit hat er seinen Platz. Da liegt der Zweck im Selbst; der Sünder, indem er das Gesetz erfüllt, will nicht das Gute, er will Etwas für sich; da hat er einen Herrn, dem er dient, einen Dienstherrn, und seine Thätigkeit ist eine dienende Thätigkeit, er thut, was er thut, nicht um sein selbst, sondern um des Lohnes willen, den er beim Dienstherrn entweder in Empfang nehmen, oder für künftige Ausgleichung hinterlegen will, kurz er arbeitet auf Verdienst. Daraus aber muß hervorgehn, daß für keine Lebensstufe, auf welcher die Stellung eine andere, der Begriff anwendbar ist, oder wenn's geschieht, nur mißbräuchlich und mit der größten Vorsicht.

§. 36.

IV. Das Befinden des Sünders. Wenn die Uebereinstimmung des Seyns mit dem Streben Seligkeit, und der Zwiespalt beider Unseligkeit ist, so kann nicht gezweifelt werden, daß das Befinden des Sünders, auch wenn es rein in ihm selbst betrachtet

wird, das Wesen der Unseligkeit an sich trage. Sein Streben ist allein dem Selbst und dessen Wohlbefinden zugewendet, diesem Ziele opfert er alle seine Kräfte auf, und doch erreicht er's nie, und wenn er's erreicht zu haben meint, fehlt nie darin der Gallentropfen, der's ungenießbar macht. Den tiefsten Widerspruch zwar, den Widerspruch seines Sollens mit seinem Seyn, der in der Sündigkeit selbst liegt, empfindet er meist am wenigsten, so daß man sagen kann, er wisse gar nicht, wie unselig er sey, und seine größte Unseligkeit sey die, welche er vor sich verbirgt; aber auch so bleibt noch für sein Gefühl genug zurück. Auf der Rohheitsstufe empfindet er am wenigsten davon. Da ist allein das natürliche Bewußtseyn wach, alles Gefühl von Seligkeit und Unseligkeit kann also nur aus diesem kommen, Nichts aus dem geistigen, das noch gänzlich schläft. Die Begehrungen gehn allein auf sinnliches Wohlbefinden, aber die Wünsche und Bedürfnisse sind noch gering, und ihre Befriedigung mit geringen Mitteln zu erzielen. Er kennt kein anderes Gesetz als das der Lust, und so lange er diesem ungehindert folgen kann, ist er zufrieden; vom Kampfe des Geistes mit dem Fleische, vom Drohen und Schrecken des Gesetzes u. s. w. weiß er noch nichts. Kann er aber einmal seine Triebe nicht befriedigen, oder wird er vom Schmerz ereilt, da, wie das Kind auf gleicher Stufe, duldet er in Stumpfheit, oder bricht in wüthende Klagen aus; wenn's aber vorüber, denkt er nicht mehr dran. Und wenn das Alter da ist, legt er sich hin und stirbt, wie das Thier sich niederlegt und stirbt. Verglichen mit dem idealen Bilde ein entsetzlich Elend, und er — weiß nichts davon. Und Schriftsteller, und Philosophen haben hier das ideale Leben finden wollen! Auf der zweiten, der Gesetzstufe, ist das objective Verhältniß zur Natur das nämliche, oder das subjective Empfinden desselben wird von Stufe zu Stufe schmerzlicher. Beim Eintritt in dieselbe ist der Mensch noch eben so bedürfnißarm, wie er in der kaum verlassenen Rohheit war; aber je weiter er in sogenannter Gesittung, oder gar in sogenannter Bildung vorrückt, desto stärker mehrt sich die Zahl seiner Bedürfnisse, und desto schwerer wird es, auf der einen Seite, die Mittel zu ihrer Befriedigung herbei zu schaffen, und auf der andern, seinen Gelüsten zu genügen. Denn nicht nach der Behauptung Derer, die alles Unheil von der mangelnden Bildung herschreiben, je weiter der Mensch in allgemeiner Bildung vorgeht, desto

mehr tritt seine Sinnlichkeit zurück, sondern, wie es da nothwendig ist, wo von vorn herein die begehrende Kraft die Herrschaft hat, und alles Streben dem Selbst zugewendet ist, desto üppiger wuchert sie, und desto mehr verbreitet die Begehrlichkeit sich über das ganze Wesen, und desto Mehr erheischt sie zur Befriedigung. Die Formen werden freilich andere, feinere, mehr gefällige, in denen das Sinnliche und Selbstische besser verhüllt wird, während zuerst es nackt und bloß hervortrat; aber nicht diese Formen geben den Maßstab für das Urtheil, von denen freilich Viele sich bethören lassen, sondern das Wesen, das in allen diesen Formen dasselbe ist, nur daß die Knechtschaft immer vollständiger wird, und je schlauer der Verstand, sie zu beschönigen, desto sichrer sich vollendet. Die Befriedigung aber wird schwerer, weil Theils die Natur, sich immer gleich, den immer gesteigerten Forderungen nicht genügt, Theils die Ungleichheit der Menschen immer größer wird, die Mittel immer mehr in wenig Hände zusammen gehn, Theils, je feiner die Lust, desto weniger sie sättigt, und daher je mehr genossen, desto mehr gefordert wird. Dazu kommt, daß die Kraft der Roheit, die Entbehrungen, wenn's Noth that, zu ertragen wußte, mit fortschreitender Bildung stetig, aber mit steigender Geschwindigkeit abnimmt, und endlich die entbehrlichsten Genüsse schmerzlicher entbehrt werden, als auf niederen Stufen die Befriedigung der unentbehrlichsten Bedürfnisse. Aber das Naturverhältniß ist auf dieser Stufe nicht mehr das einzige. Der Mensch hat nun auch ein Gesetz und einen Gott. Jenes — er hat es nicht gewollt, es ist ihm auferlegt, es drückt ihn, weil er lebt, er kann um seinetwillen nicht mehr leben, wie er will. Vergißt er's, so erinnert ihn sein Dräuen, denkt er dran, so hat er keine Lust zu folgen, und doch sagt ihm nicht mehr nur es selbst und die's vertreten, auch die Stimme des Gewissens, daß er soll, und Lust und Gewissen liegen in stetem Kampfe, wo aber Kampf ist, ist Unseligkeit, siegt augenblicklich das Gewissen, so fühlt sich die Lust gekränkt, siegt aber diese, so straft das Gewissen, und seine Strafe kann empfindlich seyn. Der Gott aber, den er hat — er hat sich ihn auch nicht gegeben, man hat ihm gesagt von diesem Gotte, und er weiß es nicht zu leugnen, er hat gelernt von seiner Macht, und von seiner Heiligkeit, und von seinem Zorn; die Macht empfindet er in den Schicksalen seines Lebens, von der Heiligkeit zeugt ihm das Gewissen, und der

Zorn jagt ihn in Angst; Gott will sein Herr seyn, und er begehrt des Herrn nicht, Gott schreibt ihm das Gesetz, und er will gesetzlos seyn, Gott lenkt die Welt, und wie er sie lenkt, das stimmt fast nie mit seinen Wünschen, Gottes Ordnungen und seine Begehrungen kreuzen einander jeden Augenblick, Gottes Strafzorn giebt ihm manche böse Stunde. Der Gang der Welt muß ihm verkehrt erscheinen. Wie ein Rundgemälde, für den Zweck gemalt, vom Mittelpunkte aus beschaut zu werden, nur in diesem Alles am rechten Ort, und in seiner wahren Gestalt, und in richtigem Verhältniß zeigt, wenn aber der Beschauende sich in den Umfang stellte, Alles falsch erschiene, um so falscher, wenn er im Mittelpunkt zu seyn vermeinte: so der Gang der Welt; sein Mittelpunkt liegt in Gott, wer, ihn betrachtend, sich auf den Standpunkt Gottes stellt, so in den Gedanken Gottes eingeht, daß er die Welt gleichsam durch Gottes Auge sieht, wird überall die einzig mögliche Ordnung sehn. Da steht der Mensch im idealen Leben. Aber der Sünder steht im Umfang, denn sein Standpunkt ist im *Selbst*, also im *Geschöpf*, aber Schöpfer und Geschöpf stehn im *Verhältnisse* von Mittelpunkt und Umfang. Und weil er sich zu seinem *Gotte* macht, denkt er sich, eingeständlich oder nicht, auch als den Mittelpunkt des Ganzen, und fordert von diesem einen Gang, der sich auf ihn als Mittelpunkt beziehe. Je richtiger daher der Gang, und je sündhafter seine Richtung, desto verkehrter muß sie ihm erscheinen, dem unbedingten Sünder die unbedingte Ordnung unbedingt verkehrt. In einer verkehrten Ordnung aber leben, und an ihr Nichts ändern können, das muß als großes Ungemach empfunden werden. — Kommt nun endlich hinzu der Jammer aller, der aus dem Umgangsleben strömt, und das Zusammenleben der Menschen schon auf dieser Stufe zur halben Hölle macht, so wird begreiflich, daß es nur Unseligkeit, und größere als die unterste Stufe, darbieten kann.

Ist endlich der Mensch auf der letzten Stufe, der Stufe der *Zügellosigkeit* und des Unglaubens angekommen, da hat er nun zwar keinen Gott mehr über sich, aber erstlich all die Seligkeit, die für den Sündlosen aus dem Gottesglauben fließt, und von der auch manche Strahlen auf die Gesetzstufe, wenigstens für Einzele, sich verbreiten, ist für ihn unmöglich, und das Entbehren eines hohen Gutes ist auch Unseligkeit. Sodann, der Friede, den er sich damit erkaufen

wollte, daß er Gottes sich entschlug, und sein Gesetz mit Füßen trat, der ist ihm nicht zu Theil geworden, vielmehr all die frühern Qualen sind geblieben, und neue sind dazu gekommen. Er glaubt zwar nicht an Gott, und müht sich möglichst, nicht an ihn zu denken, aber ganz los werden kann er des Gedankens nicht, bald hier bald dort blitzt er herein ins Leben, und dann nie als freundlicher, stets als schreckender Gedanke, und die Frage: wenn nun doch Gott wäre? macht ihm Angst. Den äußern Richter hat er abgeworfen, und den innern strebt er stumm und todt zu wüsten, aber ob's auch oft, und meistentheils gelinge, immer gelingt es nicht, und spricht er dann und wann, ist seine Sprache eine furchtbar ernste, und der Blick, der wenigstens in Augenblicken sich ins eigne Wesen und Leben öffnet, ist ein grauenerregender. Die Menge der Bedürfnisse ist ins Ungeheure angewachsen, die Begierde, zügellos geworden, kennt kein Maß und keine Sättigung mehr, und jede augenblickliche Stillung läßt eine traurigere Leere nach sich, und stachelt für die Folge sie heftiger; und doch die Mittel, sie zu befriedigen, werden immer schwerer zu gewinnen, und reichen immer weniger für den Zweck; die Menschen stehn einander immer mehr im Wege, hindern immer häufiger einer des andern sogenanntes Glück, trennen sich immer mehr in Besitzende und Nichtbesitzende, neiden und hassen daher einander immer giftiger, und ihre Leidenschaften, schrankenlos wie sie sind, durchwühlen und durchfurchen die Seele so unablässig und so tief, daß wohl oft der Mensch die Qualen, die ihm einst die Furcht vor Gott erschuf, zurückwünscht, wenn er nur mit ihnen Erlösung von diesen Peinigern erkaufen könnte. Die Schicksale, die ihn treffen, die frohen machen zwar übermüthig, aber nicht zufrieden, und die traurigen sind bloße Schläge, die verwunden, oder Tücken einer feindseligen Naturgewalt, und kein Glaube da, und keine Weltansicht, ihr Bittres zu versüßen. Kurz, das Leben des Sünders, auf der ersten Stufe mehr ein Leiden, als ein Streit, auf der zweiten ein innerer Kampf in steter Furcht vor Gott, ist auf der dritten im Innern Sturm, nach außen Kampf, Kampf Aller gegen Alle: die Unseligkeit hat eine Tiefe erreicht, die nicht mehr zu ermessen ist, das Leben ist ein ganzes Höllenleben.

Anmerk. 1. Auch in Bezug auf seine Unternehmungen ist das Leben des Sünders ein unseliges, und zwar auf allen Stufen.

Erstlich hängt sein Wohlbefinden, und daher auch seine Seele, am Erfolg, der, wenn glücklich, ihm viel Lust bereiten kann, unglücklich aber großes Weh. Daher setzt Alles, was er unternimmt, sein Gemüth in ängstliche Bewegung und fast krampfhafte Spannung, eh die Entscheidung kommt, und wenn sie da ist, in ausgelaßne Freude, oder muthloses Verzagen. Sodann, worauf sich sein Bestreben richtet, das ist ihm das Gute, also Das, was er für unbedingt nothwendig hält, und der Besitz des Guten liegt ganz außerhalb seiner selbst. Dieser Besitz aber ist der unentbehrliche Stützpunkt für das Selbst, in welchem der Schwerpunkt seines Wesens liegt. Die unausbleibliche Folge ist, daß allaugenblicklich diesem die Stütze fehlt, mithin er niemals eine rechte Festigkeit gewinnen kann. Drittens aber, er steht in seinen Bestrebungen allein, bei den Menschen keine Hülfe, und von seinen Göttern muß er sie erkaufen, und weiß dann immer noch nicht, ob sie Treue halten oder wetterwendisch seine Hoffnung trügen werden; dagegen hat er oft den Widerstand der Menschen, oft die Gewalt feindseliger Naturkräfte, oft auch die Tücke böser Götter zu bekämpfen, und all die Gegner seines Glücks zu überwinden fühlt er nicht die Kraft in sich. Darum Angst und Unruhe überall, stete Sorgen, kein Vertrauen und keine Zuversicht, auch in die Süße seiner Hoffnungen mischt sich die Bitterkeit der Furcht, auch wenn er froh ist, bangt ihm vor dem Umschlag seines Glückes. Das aber ist Unseligkeit.

Anmerk. 2. Eine andere Quelle der Unseligkeit für den Sünder liegt noch in den Gefahren, womit er sein Leben umgeben sieht, in der Gewißheit, daß er es verlieren werde, und der Ungewißheit, wann? Schon oben (§. 32) hat sich gezeigt, wie für ihn das Leben bald ganz werthlos, bald das höchste Gut ist. Sobald es aber in Gefahr ist, hält er's für das Letztere. Denn das ist ihm gewiß, erreicht hat er sein eigentliches höchstes Gut, die sogenannte Glückseligkeit, noch nicht, und wenn er das Leben verliert, erreicht er's nimmermehr. Unbedingt also muß er's zu erhalten suchen, um wenigstens das Mögliche zu erreichen, kann's nicht eher aufgeben, als bis die letzte Hoffnung geschwunden ist. Darum gehört es wesentlich zum sündigen Leben, muthlos und feig zu seyn. Und dem widerspricht nicht, daß so Viele sind, die sich als muthig

oder tapfer zeigen. Denn sie sind's nur da, wo irgend eine Leidenschaft hinzutritt, welcher auch das Leben nur als Mittel dienen soll; die Probe des Muthes haben sie noch nicht bestanden. Diese ist die Krankheit, wo keine Leidenschaft mehr aufkommt, wo sich kein Gut mehr mit dem Leben erkaufen läßt, und leise, leise der Tod geschlichen kommt, um Nichts zu bringen, Alles rein für sich zu fordern. Mancher, der dem Feinde gegenüber nicht den Schatten des Bangens zeigt, hat da keinen Schatten mehr des Muths. Und da gilt's denn, alles Mögliche zu versuchen, um den Forderer zu verscheuchen. Die Aerzte sollen helfen. Auf Gott nicht, auf die Kunst der Aerzte vertraut der Mensch; oder vielmehr, er macht den Versuch dazu. So lange es gut geht, hat er groß Vertrauen. Kaum aber fängt's an schlecht zu gehen, so ist's aus damit. Nun wechselt er den Arzt; den er hat, verachtet er, auf den, den er noch nicht hat, setzt er seine Hoffnung. Kaum aber ist der sein Arzt geworden, so wiederholt sich dieses Spiel. Und so wird's ein jämmerliches Hin- und Wiederschwanken, in welchem nur die Angst sich offenbart, und der gänzliche Mangel aller Festigkeit im Gemüthe.

§. 37.

Das sündige Umgangsleben, d. h. das Leben des Sünders, wiefern dasselbe im Zusammenleben mit andern Menschen bald von diesen angeregt und in Bewegung gesetzt wird, bald in reiner Selbstthätigkeit sie zu Gegenständen seiner Gemüthsbewegungen oder auch Handlungen werden läßt, ist im Allgemeinen und Besondern aus demselben Standpunkt zu erforschen wie das Einzelleben. Das Wesen des sündigen Lebens ist aber dieses, daß das Ich sich selbst als den Mittelpunkt betrachtet, von welchem Alles ausgehe, und auf welchen Alles sich beziehen müsse, wie in der Natur, so auch von Seiten Derer, die durch Theilnahme an der Persönlichkeit gleichen Ranges mit ihm sind, dieses Ich aber überdies nicht die persönlich geistige, sondern die sinnlich seelische Wesenheit ist. Der Sünder als solcher macht mit höchster Schärfe die Scheidung von Ich und Nicht-Ich, stellt auf die eine Seite allem Andern gegenüber das Ich, und fordert nun, daß alles Nicht-Ich um ihn her sich so gruppire und verhalte, daß das Ich den ganzen Vortheil davon habe, und je nachdem

es das thut oder nicht, richtet er sein Handeln dagegen ein. Denken wir den Sünder schlechthin als solchen, wie bei allgemeiner Behandlung allerdings geschehen muß, so haben wir zu setzen, daß das Wollen des Guten gar nicht als wirkende Kraft bei seinem Handeln eintrete, vielmehr sind die einzigen Wirkungskräfte, die wir anzunehmen haben, der Trieb und die Berechnung. Der Trieb ist jener blinde auf die Lust gerichtete Naturtrieb, der ohne die mindeste Rücksicht auf das Gute Alles nur nach dem Maße der Lust zu behandeln drängt, das sich davon erwarten läßt. Er wirkt entweder anziehend oder abstoßend, Jenes, wenn Lust, Dieses, wenn Unlust aus der Beziehung zu Etwas erwartet wird. Dieselbe Wirkung äußert er auch hinsichtlich der Personen, mit welchen der Mensch in Berührung kommt. Von den Einen läßt er Lust, von den Andern Unlust erwarten, die Einen heißt er suchen, die Andern fliehn. An sich ist dies ein bloßer Naturtrieb, und als solcher weder sittlich noch unsittlich. Das Unsittliche liegt erst darin, daß diesem Triebe solche Gewalt gegeben wird, daß er das Handeln bestimmen darf; dies aber ist der Fall, *wo die Seele die* Herrschaft führt. Die Menschen theilen sich in solche, zu denen das Ich sich hingezogen, und solche, von denen es sich abgestoßen fühlt, und zwischen beiden liegt noch eine Klasse, die weder eine anziehende noch eine abstoßende Kraft ausüben, das Gemüth durchaus in Ruhe lassen. Hier ist das Ich offenbar im Leiden, die Kraft liegt in den Andern, aber doch nur durch das Mittel des Triebes, der in jenem ist. Bei der Berechnung ist der Verstand das Wirkende. Es ist möglich, daß der letzte Zweck Befriedigung des Triebes, also der berechnende Verstand dem Triebe dienstbar sey, aber das Rechnende ist doch nur jener, und die Thätigkeit unterscheidet sich wesentlich von der begehrenden des Triebes, wiefern bei dieser das Gemüth in stärkere Bewegung kommt, und bei jener nicht, weshalb wir sagen, der Trieb erwärme, und die Berechnung lasse kalt. Der Gegenstand der Berechnung ist unmittelbar der Nutzen. Der berechnende Verstand fragt bei Allem, was er zu seinem Gegenstande macht, und daher auch bei allen Menschen, mit denen er in Berührung kommt: welchen Nutzen können sie mir bringen? theilt daher die Menschen in solche, von denen sich Nutzen ziehen läßt, und solche, von denen nicht, die letzteren aber wieder in solche, welche Schaden bringen, und solche, die weder nützlich noch schädlich sind.

— Nach diesen zwei Rücksichten bestimmt sich auch der Werth, welchen der Sünder als solcher auf die Personen legt, mit denen er in Berührung kommt. Der Mensch als Mensch, oder als Person, hat gar keinen Werth für ihn, weder nach dieser noch nach jener, und am allerwenigsten nach einer geistigen Eigenschaft, oder nach seinem Verhältnisse zur heiligen Weltordnung, um welches er sich nicht einmal für sich selbst bekümmert, geschweige in Bezug auf einen Andern. Der Mensch gilt nur nach dem Maße der Lust oder des Nutzens, das sich von ihm erwarten läßt, er ist entweder Werkzeug oder Waare. Das giebt nun erstlich Solche, die weder Lust noch Nutzen bringen. Die haben gar keinen Werth für ihn, sie sind für ihn nicht da. Die ganze Menschheit daher, mit welcher er außer allem Zusammenhange bleibt, ist werthlos für den Sünder, er fragt nicht nach ihr, sie könnte im Elende verkommen, oder ganz aussterben, so lange ihm selbst kein Nachtheil daraus erwächst, macht er sich Nichts daraus. Diese heißen ihm die Gleichgültigen, und er gleichgültig in Bezug auf sie. Zweitens giebt es Solche, welche entweder Lust oder Nutzen, oder Beides bringen. Diese haben einen Werth, höheren, niedrigern, je nach Verhältniß Dessen, was sie bringen. Die, welche Lust bereiten, also in irgend einer Weise der Befriedigung des Triebes dienen können, die sind ihm angenehm, er fühlt sich von ihnen angezogen, und sucht sie an sich heran zu ziehn, ihm ist wohl in ihrer Nähe, und er begehrt sie ganz für sich zu haben, und wendet für diesen Zweck auch wohl Arbeit und Güter für sie auf. Das nennt er seine Liebe. Es liegt auch von der Liebe das darin, daß es ein Streben nach Vereinigung enthält, und daß es ein Wirken zu Gunsten des Andern zeugt. Aber der eigentliche Gegenstand der Liebe ist doch nur das Selbst, wie daraus hervorgeht, daß erstlich diese Liebe nie vom Begehren der Lust entblößt, daß sie ferner immer neidisch und ausschließend, daher eifersüchtig, und daß endlich, wenn sie nicht erwiedert, oder nicht so belohnt wird, wie erwartet worden, sie in ihr Gegentheil umzuschlagen pflegt. Dasjenige übrigens an der Person, was als das Lusterregende die sogenannte Liebe weckt, ist sehr Verschiedenes, bald ist's ein Sinnenreiz, bald eine Anmuth des Benehmens u. dgl., etwas Sittliches würde es bei unbedingter Sündigkeit niemals seyn; daß doch der Liebe der Menschen so oft etwas Sittliches beigemischt ist, ja daß es bisweilen auch bei Solchen, die nichts weniger als sittliche

Menschen sind, als vorherrschend erscheint — freilich nur erscheint, — das ist einer der schlagendsten Beweise, daß die Sündigkeit, obwohl unzweifelhaft, doch nicht unbedingt ist. — Diejenigen, welche Nutzen bringen, sind die Werthgeschätzten. Sie sind so viel werth, als sie Nutzen bringen. Sie sind auch angenehm, weil der Nutzen angenehm ist, und oft im Dienste der Lust steht. Man meint daher auch sie zu lieben, aber was man liebt, das sind nicht sie, es ist der Nutzen, den man von ihnen erwartet oder hat. Versiegt die Quelle, oder zeigt sich nicht vorhanden, so ist's aus, der Mensch hat allen seinen Werth verloren, und Die vor einer Stunde ihn noch suchten, fliehn ihn jetzt. — Endlich drittens giebt es Solche, welche Unlust oder Schaden bringen. Das sind die Unangenehmen, die Widerwärtigen; sie haben, wenn man so sagen darf, einen negativen Werth, d. h. sie lassen das Gemüth nicht unbewegt, setzen vielmehr es manchmal in die heftigste Bewegung und in die angestrengteste Thätigkeit, aber nur, um sie abzustoßen. Erregen sie nur Unlust, so geht das Streben nur auf ihre Entfernung aus dem eignen Kreise, und *wenn die erzielt*, und jedes Verhältniß aufgehoben ist, da treten sie wohl in die Klasse der Gleichgültigen zurück. Es ist Verabscheuung, was sich auf sie bezieht. Geht aber auch Schaden von ihnen aus, da geht das Streben wohl über die bloße Entfernung auch auf ihre Vernichtung, es steigert sich zum Haß.

Aus diesen Wurzeln erwächst das Handeln im sündigen Zusammenleben. Im Allgemeinen gilt als Regel, daß es zum Endzweck nie das Gute habe, immer die Lust oder den Nutzen, daß also auch das Entscheidende nicht in jenem liege, sondern in diesem, und daher nur Zufall, wenn einmal durch Das, was um der Lust oder des Nutzens willen unternommen wird, das Gute mit befördert wird, und folglich, wenn die Wahl steht zwischen dem Guten und der Lust oder dem Nutzen, jenes immer zurückstehn muß. Daraus erwächst ein sehr bedeutender Unterschied. Der sittlich Wollende will nur das Gute, und will's in Allem, was er thut; weil aber einerseits das Gute in Allem dasselbe ist, und andererseits nicht der Erfolg Das ist, worauf's ihm ankommt, sondern das Wollen des Guten selbst, so bleibt er sich in Allem gleich, und wie er sich in Einem zeigt, so zeigt er sich in Allem, und die äußeren Verhältnisse ändern ihn nicht um. So ist er einfach (ἁπλοῦς), und wer mit ihm verkehrt, darf jederzeit

nur fragen, was das Gute, um zu wissen, wessen er sich von ihm zu verse- hen habe. Dagegen wo das Wollen ein sündhaftes ist, da liegt zwar auch das Ziel in Einem, in dem Selbst, aber eines Theils ist das Ge- deihen des Selbst, der Nutzen und die Lust, ein höchst manchfaltiges, aus sehr verschiedenen Quellen fließendes, andern Theils ist es durch- aus abhängig von den Außendingen, den Verhältnissen, den Perso- nen; daraus aber folgt nothwendig, daß auch das Handeln stets ab- hängig ist von diesen Dingen, und, wie diese wechseln, selbst wechseln muß; das aber hat die weitere Folge, daß ich nie vom Andern wissen kann, was eben ihm als nützlich oder angenehm erscheinen werde, also auch nicht, wessen ich mich von seiner Seite zu versehen habe. Der Sünder ist in seinem Handeln vielfach (*ποικίλος*), und daher kein Verlaß auf ihn. Was dann weiter die Personen anlangt, auf welche das Handeln sich bezieht, so trägt dieselbe Vielfachheit sich auch auf diese über. Im Allgemeinen gilt zwar dieses, daß auf die Gleichgültigen sich gar kein Handeln richten werde, die Angenehmen und die Werthgeschätzten Freundlichkeit, die Widerwärtigen und die Verhaßten Unfreundlichkeit zu erwarten haben, und die Griechen sprachen es unumwunden aus, daß die Trefflichkeit des Mannes darin bestehe, *τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δὲ ἐχθροὺς κα- κῶς*, und Beides in reichstem Maße; aber so fest diese Regel im All- gemeinen steht, so wandelbar wird sie in ihrer Anwendung. Denn die im gegenwärtigen Augenblick gleichgültig sind, die können im nächstfolgenden schon in eine der zwei andern Klassen übergetreten seyn, und das Handeln wird daher bald dieses und bald jenes wer- den. Die heut Freunde heißen, können morgen Feinde seyn, und um- gekehrt. — Aber auch wo ein sogenanntes Wohlthun Statt findet, ist es nicht das rechte. Alles dieses Wohlthun, werde es auch mit vieler Anstrengung und Hingabe geübt, zum Grunde liegt ihm doch die Rücksicht auf das Selbst, das irgend wie, und sey's durch bloße Anerkennung Anderer, oder gar nur durch das stille Selbstlob, die Einbildung hoher Tugend, gefördert werden soll, und, weil das Ich sich seine Steuer immer entrichten kann, auch immer gefördert wird. Das sündige Wesen aber haftet auch dann der Handlung an, wenn sie aus bloßem Gefühl hervorgeht, dem sogenannten Mitleid oder Mitgefühl, das oft nur eine Form ist, worein das Streben nach Lust sich kleidet. Der Anblick des Leidenden erregt ein Unlustgefühl, das

um so höher gesteigert wird, je enger die Verbindung, worin man mit ihm steht. Um dies Gefühl hinweg zu schaffen, hebt man sein Leiden auf. Für ihn ist's freilich Wohlthat, aber für den Handelnden, wie schön's auch gleiße, ist es Sünde.*) Und was am Ende geschieht, bezieht sich nur auf das äußere, nicht auf das innere Leben Derer, an denen es geschieht. Natürlich. Selbst ohne Bewußtseyn, wie des Geistes und der geistigen Bestimmung, so auch des geistigen Bedürfnisses, kann der Sünder den Gedanken gar nicht haben, daß der Andere auch ein geistiges Arbeitsfeld darbiete, und ein sittliches Bedürfniß habe; und wenn er ihn hätte, würde es nichts nützen; denn Der das eigene nicht bedenkt, wird auf das der Andern auch nicht achten. Also, auch wenn's das beste ist, ist's doch nur Halbheit und Einseitigkeit im Aeußern, und im Innern Sünde.

Die Mittel, welche der Sünder bei seinem Handeln in Anwendung bringt, können für ihn so wenig eine sittliche Bedeutung haben, als der Zweck, dem sie dienen sollen. Sie gelten eben nur als Mittel, und ihre Schätzung und Anwendung hängt von dem Verhältniß ab, *in welchem* sie zum Zwecke stehn. Ihre sittliche Möglichkeit, die objective in der heiligen Ordnung, nnd die subjective für das heilige Wollen, geht Den nichts an, der sich außerhalb jener Ordnung stellt, und dieses Wollen nicht haben will. Darum, je rascher jedes zum Ziele führt, desto sicherer wird es angewendet, und Bedenklichkeiten finden keine Statt. Alle Mittel aber, die im Umgangsleben in Anwendung kommen können, bezwecken Eins von Zweien, entweder

*) Dahin gehört auch die immer ärger einreißende Sitte der Neuzeit, Lustbarkeiten zu veranstalten zum Besten der Nothleidenden, gleichviel von welcher Art die einen und die andern. Abgesehen von der Thorheit, große Mittel aufzuwenden, um eine kleine Ersparniß zu machen für Solche, denen gerade nur durch Viel geholfen werden kann, ist es offenbar ein sündliches Thun, denn es wird als höchster Zweck die Lust betrachtet, nur durch die Hoffnung auf Lust bringt man die Menschen zur Wohlthätigkeit, die aber keine ist, weil sie für Lohn arbeitet; auch das Leiden der Andern muß Lustquelle für die Glücklichen werden, und die Leidenden sind Mittel, mit denen die Nichtleidenden sich Lust erkaufen. Es ist ein böses Zeichen, wo diese Art von Wohlthun einreißt. Man will nicht weinen mit den Weinenden, man will fröhlich seyn für die Weinenden, und gründet seine Lustberechnung auf die Schmerzen Anderer, die man sonst in der Noth verkommen ließe. So ist Sünde, was man als Tugend preist, um so größere, je mehr man sich damit weiß.

mit dem Willen des Andern an das Ziel zu kommen, oder ohne seinen Willen. Um das Erste zu erlangen, dient die Ueberredung, deren Wesen das ist, daß dem Andern eine solche Vorstellung von einer Sache beigebracht werde, die ihn zu einem Thun führt, wozu er ohne dies sich nicht entschließen würde. Zum Zweiten aber führt sowohl die List als die Gewalt, jene bisweilen in Verbindung mit der Ueberredung, und dann einen Schein der Einwilligung erzielend, diese auch den Schein verachtend, allein der körperlichen Kraft vertrauend. Allenthalben aber tritt unter den Mitteln des Handelns die Rede auf, die als Ausdruck der Gedanken zwischen Menschen zumeist, aber nicht nothwendig, in Worte gekleidet ist, indem auch ohne Worte Alles, was geeignet ist, Gedanken mitzutheilen und zu wecken, sofort zur Rede wird, wenn es in dieser Absicht angewendet wird. Wiefern nun der Begriff der Rede der ist, daß sie der Ausdruck meiner Gedanken sey, und was ich denke, fühle u. s. w., an den Andern mittheile, kann der begriffsmäßige, also auch der tugendhafte Gebrauch der Rede nur der seyn, daß sie die Gedanken, Gefühle u. s. w. ausdrücke, die ich wirklich habe, d. h. daß sie eine *wahre* Rede sey; und im idealen Leben läßt sich keine andre denken. Im sündigen Leben aber, wo nicht das Gute Zweck ist, nur das Selbst, wo alle Mittel nur als Mittel gelten, und bald Ueberredung, bald List zum Ziele führen muß, wo also durch das Mittel der Rede bald ein vermeintes Gut erworben, bald ein Uebel abgewendet werden soll, die Gemüther bald nach dieser und bald nach jener Seite hinzulenken, häufig irre zu führen sind, da liegt vor Augen, daß sie öfter dazu dienen müsse, die wahren Gedanken zu verbergen und falsche anzuregen, als das Gegentheil, ja daß kein Mittel besser geeignet sey, den Künsten der Ueberredung und der List zu dienen, als die Rede; daß also auch Der, welchem die Mittel nur als Mittel gelten, keins von allen mehr als sie anwenden werde für seinen Zweck. So entsteht die Lüge, und nimmt überhand, und wird in jedem Augenblicke angewendet, wo sie nützlich scheint, bald als Verbergung oder Entstellung des Wirklichen, bald als Zeugin des Nichtwirklichen, bald als Versprechen des Zukünftigen, ohne den Willen, es zu halten, kurz in so manchfacher Weise, daß wohl gesagt werden mag, es sey die Lüge im wirklichen Leben Regel und das Wahrheitreden Ausnahme. Das Sündliche der Lüge liegt aber nicht etwa in einem un-

bedingten Werthe der Wahrheit, vermöge dessen sie allem Andern vorzuziehen sey, denn die Wahrheit, um welche sich's hier handelt, hat einen solchen nicht; sondern es liegt vor Allem in der Willensrichtung selbst, aus welcher das Lügen quillt, nämlich der ausschließlichen Richtung auf das Selbst, die alle Mittel gleichgültig werden läßt; dann aber in der hieraus hervorgehenden Verkehrung eines Mittels, das in der heiligen Ordnung heiligen Zwecken dienen soll, seinem Begriff entgegen in ein Mittel zur Verwirklichung unheiliger Bestrebungen.*) Wo nun das Gesetz den Versuch macht, dem sündigen Wollen eine Kette anzulegen, und das Böse zu verhindern, das aus dem sündlichen Handeln der Menschen unter einander fließt, da muß es auch auf Mittel denken, dem zu steuern, das die Lüge zeugt. Als reines Gesetz vermag es freilich nur sie zu verbieten, und wo sie schädlich wirkt, zu strafen. Aber der Gehorsam fehlt, und die Entdeckung ist mit großer Schwierigkeit verbunden. Daraus ergiebt sich die Nothwendigkeit, auf wirksamere Mittel zu denken, von der Lüge abzuhalten. Das Gesetz aber hat kein Mittel als die **Furcht**. Wo aber das Gesetz auf einen **göttlichen Urheber** zurückgeführt wird, da erscheint als das wirksamste Mittel die **Furcht vor Gott**. Gott fordert Wahrheit, wird gelehrt, und straft die Unwahrheit. Darum, so oft der Zweifel auftaucht, ob die Rede des Menschen Wahrheit oder Lüge sey, wird er genöthigt, Gott zu ihrem Zeugen aufzurufen, und sich für den Fall der Lüge den Strafen selbst zu unterwerfen, die er darüber verhängen will, in der Hoffnung, daß die Furcht vor diesen überwiegen, und die Lüge hindern werde; und das ist denn der **Eid**. Der Eid hat also eine zweifache Voraussetzung, die eine, daß der Mensch geneigt zur Lüge sey, und nur durch Furcht an ihr verhindert werden könne, und die andere, daß er an Gott und seine Strafen glaube. Die erste schließt den Eid vom idealen Leben aus, wo diese Geneigtheit nicht Statt finden kann, und eignet ihn dem sündigen Leben an; die andere würde für das ideale Leben, das des Eides nicht bedarf, abgesehen von der Form, vollkommene Wahrheit haben, im sündigen Leben hat sie keine, denn da ist kein wahrer Glaube an

*) Ob auch im sittlichen Leben die Lüge irgend wann vorkommen, und eine sittliche Handlung werden könne, ist hier nicht zu untersuchen, wo nur zu zeigen ist, was sie im sündlichen Leben sey.

Gott, und Das, was da ist, hat zu wenig Macht über die Gemüther, um nicht in jedem Falle wirkungslos zu bleiben, wo die Begierde stark genug ist, um die Furcht zu überwinden. Wo also der Eid nützen würde, da wird er nicht gebraucht, und wo er gebraucht wird, nützt er nicht, indem er die Gewähr der Wahrheit nicht verleiht, um derenwillen er ersonnen ist. Denn wenn auch unter Hundert Neunundneunzig Wahrheit schwüren, und nur Einer löge, es nützte Nichts, weil Niemand sagen kann, welcher der Eine ist. So stammt er aus der Sünde, und führt in die Sünde, und ohne Gewinn noch überdies. Das Sündliche des falschen Eides aber, außer dem, was er als Lüge schon an sich trägt, ist dieses, daß der Schwörende erstlich weiß, daß diese Aussage von ihm als höchste und heiligste Versicherung angenommen werden wird, und diese Meinung sich zu Nutze macht, um desto sicherer zu betrügen, sodann aber im ausgesprochenen Bewußtseyn eines Verhältnisses die Lüge aussagt, mit welchem die Lüge unverträglich ist. Aus dem Gesagten aber muß das klar seyn, daß aus einer Lebensordnung, die sich auf sittliche Grundlagen stützt, und sittlichen Zwecken dient, der Eid schlechthin zu verbannen, eine solche aber, die ihn nicht entbehren kann, eine unheilige Ordnung sey.

Aus den bis hierher besprochenen allgemeinen Grundlagen ergiebt sich dann das Handeln des Sünders in jedem besondern Falle und Verhältnisse des Umgangslebens. Nichts wird auf das Gute, Alles auf das sinnlich-seelische Selbst bezogen, Nichts hat einen Werth an sich, Alles nur in seinem Verhältnisse zum Selbst, auch der Mensch nicht als Person, nur als Werkzeug oder Waare, die bewegenden Kräfte sind allein der Trieb und der berechnende Verstand, die Mittel gelten nur als Mittel. Daraus folgt, daß von den Gütern der Person kein einziges eine Bürgschaft habe, daß es unangetastet bleibe, vielmehr ein jedes dem Angriff Aller ausgesetzt sey, sobald es irgend wie die Begierde auf sich ziehe, oder der Berechnung als ein nützliches erscheine. Reizt die Habe, so wird bald List, bald offene Gewalt gebraucht, sie aus der Hand des Eigners in die eigene zu bringen, steht die Ehre des Andern dem Gedeihn des Selbst entgegen, sie wird abgeschnitten durch jedes Mittel, das sich bietet, stehn fremde Meinungen im Wege, so erregen sie den Haß, und führen zu verdecktem oder offenem Kampf, und ihre Aeußerung wird unterdrückt, leistet

die Freiheit Widerstand, sie wird gebrochen, und der Schwächere vom Stärkeren geknechtet, hindert das Leben des Andern am Gewinn oder am Genuß, es wird dem eignen Vortheil aufgeopfert. Die Bildung der Menschheit wird gefördert, wenn und insoweit sie dienen mag, den Zweck der Selbstsucht zu befördern; sobald das Gegentheil sich zeigt, erwacht das Streben, sie zu hindern oder zu beschränken, dieselben Menschen, die auf einer Seite sie zu heben suchen, drücken auf der andern sie herab. Die Tugend des Andern, wenn sich welche findet, soll sich brauchen lassen für den Dienst der Sünde, und wird als Einfalt Gegenstand des Mißbrauchs, widersteht sie, so sucht die Verführung sie zu untergraben, oder setzt der Haß sie der Verfolgung aus. Und das Gleiche erfährt die Frömmigkeit.

Anmerk. Hier ist, wie nothwendig, angenommen worden, daß in einer Gesellschaft die herrschende Richtung, d. h. die der Mehrzahl, sündhaft sey. Setzen wir aber irgend wo das Gegentheil, d. h. daß der Einzele sich in einem Kreise finde, in welchem eine tugendhafte Richtung herrschend, also die Tugend in hoher Achtung sey, und die Geltung der Person sich nach ihrer Sittlichkeit bestimme, so ist offenbar, daß dieser Einzele sofort gleichsam die Farbe wechseln, und Statt der der Sünde die der Tugend sich aneignen werde. Denn gleichwie alles Andere ihm Mittel werden muß, so auch die Meinung der Umgebungen, und wenn sich diese nur durch den Schein der Tugend gewinnen läßt, so nimmt er diesen an, und übt sie im Einzelen, vielleicht mit größerem, zum wenigsten scheinbaren Eifer als die Andern, denen es Ernst mit ihr ist, und erwirbt sich wohl den Namen der Tugend und der Frömmigkeit, von denen sein Innerstes nicht weiter entfernt seyn kann, als es wirklich ist. Das ist das Wesen der **Heuchelei**.

Wo nun so Nichts als sündliche, also selbstsüchtige Kräfte in Bewegung sind, und keine Kräfte des Guten ihnen entgegenwirken, oder wo sich solche zeigen, nur vereinzelt, und von jenen überwunden, ein Zustand, der, gesetzt auch daß er nirgends wirklich würde, doch überall, wo Sünde ist, wirklich werden kann, und es auch annäherungsweise wird, je mehr das sündige Leben sich seiner Natur gemäß entwickelt: da kann das menschliche Zusammenleben keine andere als höchst unfreundliche Gestalt annehmen, und muß allmählig in vollständige Zerstörung übergehen. Sie erscheint zunächst in der

Gestalt der Ungleichheit, und zwar zuvörderst des Besitzes. Haben wollen Alle, die Einen, um zu haben, und die Andern, um zu genießen. Seyen also auch im Anfang Alle gleich, so muß doch bald bei Denen, die nur haben wollen, Mehr seyn, als bei Denen, die genießen wollen. Zum Besitz führt der Erwerb, und setzen wir auch, daß Alle erwerben, so sind doch die Bedingungen ungleich vertheilt, die körperliche Kraft, das natürliche Geschick, die Schärfe des Verstandes, die Thatkräftigkeit des Willens. Das führt zu neuen Ungleichheiten; und nun kommen noch dazu die Einzelen, die nicht erwerben, also nur aufwenden, was sie haben, was dann nothwendig in die Hände der Erwerbenden gelangt. Ja auch wo Alles gleich, und auch die erwerbende Thätigkeit die gleiche, hat doch der Eine, wie man's nennt, das Glück, und dem Andern geht es ab. Man braucht noch nicht das Unrecht, und den Betrug, und die Gewalthandlungen in die Rechnung aufzunehmen, um zu erkennen, daß schon das erste Menschenalter, das über den einfachen Naturzustand, wo Keiner Besitz hat, weggeschritten, und sich zum Erwerb gewandt hat, eine große Ungleichheit erzeugen wird. Das zweite Geschlecht fängt auf ungleichem Grunde zu erwerben an, und die Ungleichheit der Erwerbsbedingungen ist dieselbe, ja sie steigert sich, wenn auf der einen Seite sich die allgemeine Bildung hebt, und wieder ungleichmäßig angeeignet wird und wirkt, auf der andern durch Familienverbindungen hier das Gut sich mehrt, und dort sich spaltet und vermindert. So muß, noch immer ohne die Voraussetzung der Habsucht, des Betrugs, der Ungerechtigkeit überhaupt, mit jedem folgenden Geschlechte die Ungleichheit größer werden, auf der einen Seite steigender, auf der andern sinkender Besitz, Reichthum und Armuth erscheinen, zwischen beiden in der Mitte immer mehr Abstufungen. Schreitet nun, wie sie thut, auf der einen Seite die gewerbliche Bildung immer rascher vor, ohne doch Gemeingut Aller oder für Alle fruchtbringend zu werden, indem nicht Allen die Mittel ihrer Benutzung zu Gebote stehn, und nähert auf der andern sich das Leben mehr der Zügellosigkeit, wo gleichzeitig die Gewinnsucht und die Genußsucht sich steigern, und ihre Ansprüche erhöhn, und eifriger befriedigt werden, da kommt's allmählig, aber immer rascher, dahin, daß es nur noch ungeheuern Reichthum und ungeheure Armuth giebt, der Abstand beider sich immer furchtbarer erweitert, und

die verbindenden Mittelstufen immer sparsamer besetzt, und nahe am Verschwinden sind. — Die Ungleichheit des Gutes führt zur Ungleichheit der Geltung. Wo die Person als solche werthlos ist, und sie und Alles nur nach dem Verhältnisse geschätzt wird, in dem es zum Gedeihen des Selbst steht, da muß nothwendig Der, in dessen Händen viele Mittel, für sehr werthvoll gelten, wiefern er Theils der Träger, gleichsam der Rahmen für Das ist, was hohen Werth hat in den Augen Aller, Theils aber auch, als Mittel betrachtet, Vielen, und kräftig, zum Zwecke helfen kann. Seinen Besitz ehrt Alles, um ihn schaart sich Alles, seinem Worte lauscht Alles. Und die Folge ist auf seiner Seite Stolz, der eitle Stolz auf den Besitz, und gegenüber Denen, die Nichts oder Wenig oder doch Weniger haben, Verachtung und Uebermuth, auf der Seite der Wenigbesitzenden Erniedrigung, Vergötterung des Reichthums und seines Inhabers, Kriechen vor den Schätzen eines Krösus, wie sie auch erworben, und wie sittlich verworfen auch ihr Besitzer sey. Im Innern aber sammelt sich der Neid, der immer bitterer wird, je mehr gegenüber sich die Schätze häufen, und je tiefer, bei steigender Begehrlichkeit, die eigene Armuth sinkt. — Aus der Ungleichheit des Gutes aber und der Geltung bricht auch die der Macht hervor. Herrschen will Jeder über die Andern, wie es das Kind schon will, denn Jeder will die Andern als Mittel für seinen Zweck, das aber sind sie nur, wenn er sie beherrscht, und wenn sie's sind, beherrscht er sie. Dem Hochbegüterten aber kommen die Wenigbesitzenden mit ihrer Unterwürfigkeit auf halbem Wege entgegen, und wo es fehlt, da hat er, um nachzuhelfen, und bald besitzt er einen Anhang, mit dem er sich zum Herrn auch über Die macht, die sich von selbst nicht vor ihm beugen würden. Kurz, wo das Gut ist, da ist jederzeit der Muth, und wo's nur groß genug ist, auch die Geltung und die Macht. Und wie sie angewendet werde, das ergiebt sich ohne Mühe aus Dem, was über das sündige Leben im Allgemeinen schon gesagt ist. Hochmuth, Verachtung, Unterdrückung, Kränkung aller Rechte, Mißbrauch aller Kräfte, und was mehr dahin gehört, ist, was nirgends außen bleibt. Gegenüber aber gesellt zum Neide sich der Grimm, er glimmt wohl lange im Verborgnen, endlich bricht er aus, und der Krieg Aller gegen Alle wird erklärt, und mit all seinen Schrecknissen geführt, bis Alle untergegangen sind.

Diesem Vernichtungskampfe vorzubeugen, ist nun die Bestimmung der besonderen Vereine, in welche die Gesellschaft sich zusammenthut, und die sie durch Gesetze festzustellen und zu schirmen sucht. Die Beschreibung des sündigen Lebens hat diejenigen in sich aufzunehmen, deren Entstehung auf einer inneren Nothwendigkeit beruht. Sie sind die Familie und der Staat.

§. 38.

Das sündige Leben in der Familie. Die Familie hat ihre Wurzel in der Ehe. Ohne Ehe keine Familie. Die Ehe hat zwei Wurzeln im Naturleben, den Geschlechtstrieb und die Naturliebe, wenn aber die dritte, die Richtung auf das Gute, nicht hinzutritt, und der Ehe ihr Gepräge ausdrückt, so entstehn bloß Zerrbilder, und keine wahre Ehe.

Die Roheitsstufe kennt die Ehe nicht. Der Geschlechtstrieb regt sich, wendet sich als Begierde einem bestimmten Gegenstande zu, und wird befriedigt, wie die Gelegenheit es giebt, und beide Theile trennen sich. Der männliche Theil fragt nicht nach den Folgen, für ihn giebt es keine; der weibliche muß sie tragen. Das Weib wird Mutter, nährt ihr Kind, wie die Natur sie lehrt, und liebt es mit Naturliebe, bis es größer wird und ihr entläuft. Es ist schon eine höhere Stufe, wenn nach der Stillung der Begierde der Mann beim Weibe bleibt, von einer Gewalt an sie gezogen, die nur dem Triebe entstammt, aber als Liebe bezeichnet wird, und den Umgang mit ihr eine Zeit lang fortsetzt, und dann auch um die Pflege und Ernährung seiner Kinder sich bekümmert. Aber Ehe ist's noch nicht. Sobald der Trieb erlischt, oder die Begierde sich einem andern Weibe zuwendet, oder ein heftiger Zwist entsteht, da, entweder er wirft sie von sich hinaus, oder er macht sich davon, und fragt nie wieder nach ihr und den Kindern. Auf dieser Stufe giebt es noch kein anderes Band, daher hier keine Ehe, also auch keine Familie, also auch nichts von Dem, was mit der Familie zusammen hängt.

Auf der Gesetzstufe kommt's zur Ehe, aber, Ausnahmen abgerechnet, nicht zur rechten. Das Natürliche, was die Geschlechter zusammen führt, ist dasselbe wie auf der vorhergehenden, aber es tritt ein Mehrfaches, was dort fehlt, hinzu. Das Erste ist die Bildung, die, von kleinen Anfängen ausgehend, sich langsam hebt, und schon

auf dieser Stufe hoch emporsteigen kann. Sie hat die Wirkung, daß sie das Gefühl verfeinert, das Wohlgefallen am Schönen weckt, den wilden Trieb in Fesseln der Sitte schlägt, und einen Sinn an Freuden anregt, die, ob auch nur natürliche, und nicht nothwendig sittliche, doch den Namen der edleren verdienen. Dahin gehören denn die mancherlei Genüsse, die nur im Beisammenleben mit dem Weibe und den Kindern zu gewinnen sind. Um ihrer willen wird daher die Verbindung, die zuerst nur der Geschlechtstrieb knüpfte, fortgesetzt und unterhalten. Eine Bürgschaft immerwährender Dauer und unverbrüchlicher Bundestreue giebt die Bildung freilich nicht, nur eines Bestehns, so lange die Verbindung jene Genüsse wirklich bietet. — Das Zweite ist das steigende Bedürfniß, zu welchem jene Bildung in ihrem Fortschritt führt. Der rohe Mensch ist fast bedürfnißlos, denn was er bedarf, das findet er überall; sein Obdach, sein Nachtlager, seine rohe Kost, auch seine Umhüllung, wenn er eine braucht, ist so leicht gefunden, und fordert so wenig Arbeit, daß er ohne Hülfe mit Allem zu Stande kommt, und Pflege bedarf und begehrt er nicht. Mit jedem Schritte aber, welchen die Bildung vorwärts thut, mehren sich seine Bedürfnisse, und erschwert sich ihre Befriedigung. Er ist seßhaft, und im Hause giebt es viel zu thun; zu seiner Beköstigung, seiner Bekleidung, seinen Belustigungen, endlich auch zu seiner Pflege bedarf er so viel, daß er des Weibes und ihrer Hülfe, und nicht minder sie der seinigen, nicht mehr entbehren kann. So lange sie ihm nicht ganz zuwider wird, und sie's nur irgend bei ihm aushalten kann, bleiben Mann und Weib verbunden, und was die Liebe nicht thut, das thut am Ende die Gewohnheit. Und selbst ein neuer Reiz kann von ihr überwunden werden. — Das Dritte ist das Gesetz. Wo irgend eine Gesetzgebung es unternimmt, die Menschen, die sie umschließt, zu unterwerfen und zu zügeln, da muß sie eine besondere Rücksicht auf die Ehe nehmen, denn das muß der Gesetzgeber begreifen, daß ohne die Familie, also auch ohne ihre Voraussetzung, die Ehe, kein Volk bestehen kann. Jede Gesetzgebung ist also theilweis Ehegesetzgebung. Was sie im Einzelen über die Rechte beider Theile und viel dergleichen bestimmen werde, hängt von viel Umständen ab, eins wird immer da seyn, Sicherung der Familie durch Befestigung des Ehebandes und Erschwerung seiner Lösung. Es stellt's als Regel hin, daß es auf Lebenszeit geknüpft sey, und

bestimmt die Fälle, in denen Aufhebung erlaubt seyn soll. — Unter der Herrschaft des Gesetzes bildet sich allmählig, wie in mancher andern Beziehung, so in Betreff der Ehe, die Sitte aus. Es wird Sitte, daß die Menschen in die Ehe treten und darin verharren, man weiß es bald nicht anders mehr, Abweichungen, immer seltener, je nach den Umständen sogar bestraft, haben die allgemeine Meinung gegen sich; die Ehe wird geheiligt durch die Sitte, und hält sich nur so lange in ihrer Heiligkeit, als das Gesetz bestehen kann in der seinigen. Und was nun unter dem Gesetze von sittlichem Bewußtseyn rege wird, und was sich da oder dort von sittlichem Wollen regt, das kommt nothwendig auch dem einflußreichsten Verhältnisse des Lebens, dem Ehebündniß, mit zu Gute. Doch kann, wo das sündige Leben zu beschreiben ist, auf dieses mehr Zufällige nicht sehr geachtet werden.

Auf der Stufe der Zügellosigkeit, wo der Mensch sich vom Gesetze gelöst hat, und ohne Schranke seinen Begierden dient, lockert sich das eheliche Verhältniß wieder auf, die Ehen werden seltener, ihre Dauer kürzer und unsicherer, man kehrt zurück zur Roheitsstellung, nur daß man wegen hochgesteigerter Bedürfnisse des Zusammenlebens nicht entbehren kann. Was also von der Ehe, und folglich auch von der Familie, zu sagen ist, bezieht sich wesentlich und meistentheils nur auf die zweite Stufe.

Die Ehe nun, welche da zu Stande kommen kann, wo das sündige Wollen herrschend ist, ist ihrem Wesen nach nichts Anderes als das Zusammenleben der Geschlechter für den Zweck geschlechtlichen Genusses. Das ist es, was der Mann, Das wohl auch, was das Weib begehrt, indem sie sich verbinden. Der natürliche Trieb, zur gegenseitigen Begehrung aufgewachsen, führt sie einander zu, sie wollen Eins das Andre haben, genießen, in feinerer oder gröberer Art; Gesetz und Sitte machen die Form der Ehe zur Bedingung, und sie fügen sich, weil sie um jeden Preis einander haben wollen. So ist's nichts Anderes innerhalb der ehelichen Form als außerhalb, nur dort gestattet vom Gesetz, und nicht getadelt von der Sitte, hier verworfen, hier als Laster bezeichnet und dort nicht. Die mancherlei Bedürfnisse führen noch Nebenzwecke herbei, die oft auch einzige Zwecke sind, aber Hauptzweck bleibt der obige. Was dazu kommt, ist die Zugabe, willkommen oder unwillkommen, weder

als wesentlich hinzugedacht, als man zusammentrat, noch als den Bund auflösend angesehen, wenn es fehlt. Ein sittlicher Begriff von der Ehe ist das freilich nicht, aber im sündigen Leben ist auch die Ehe nichts Sittliches, so kann es ihr Begriff nicht seyn.

Die Zahl der Theilnehmer läßt sich, wo sich's nicht um eine sittliche Verbindung handelt, aus dem Begriffe nicht bestimmen. Eins ist sicher, daß, sobald eine Ehe Statt finden soll, ein Weib nicht mehreren Männern angehören kann. Abgesehn von rein natürlichen Gründen und von der Unmöglichkeit eines friedlichen Verhältnisses unter den Mehreren, ist es der Mann und muß es seyn, welcher erwirbt und ein Hauswesen anlegt, und dieser fordert nun vom Weibe, daß es ihm haushalte, haushalten aber kann das Weib nur Einem. So hebt Vielmännerei die Stellung des Weibes in der natürlichen Ordnung auf, und kann daher nicht bestehn. Vielweiberei ist von der Natur gestattet, welche dem Manne dazu das nöthige Vermögen gab, und auch ermöglicht durch die Ueberzahl der Weiber, aber nicht gefordert, weil diese Ueberzahl nur klein ist, also bei friedlichem Zusammenleben der Menschen nur Wenigen Mehrheit der Frauen möglich wird. Auch dem Zwecke des Haushaltens steht sie nicht entgegen; und da nun im sündigen Leben der sittliche Zweck der Ehe nicht in Anschlag kommt, so fehlt's am Grunde, die Zahl der Weiber zu bestimmen, Gesetz und Sitte thun da Alles. So auch hinsichtlich der Formen der Abschließung. Die Natur fordert keine, das Wesen der Ehe ist unabhängig von jeder Form, und besteht ohne jede Form; sie hat begonnen, sobald die Schließenden sich zum geschlechtsmäßigen Zusammenseyn vereinigt haben. Nun kann das Gesetz, das Alles feststellen kann, auch das feststellen, daß innerhalb seines Wirkungskreises nur die Ehen gelten sollen, bei deren Schließung diese oder jene Formen beobachtet sind, und dann ist Jeder schuldig, sich darnach zu achten, und trägt die Folgen, wenn er's unterläßt; aber eine innere Nothwendigkeit ist nicht vorhanden. — Die Stellung der beiden Theile in der Ehe ist die von der Natur gebotene, aber verunstaltet durch die Sünde. Es kann nicht bezweifelt werden, daß die Natur selbst im Haushalte dem Manne den ersten, und dem Weibe den zweiten Platz angewiesen habe. Denn ihm gab sie die größere Kraft, ihm den ernsteren und mehr entschiedenen Sinn, ihm den Beruf, die Familie zu ernähren und nach außen zu vertreten, ihm

auch die geringere Beugsamkeit, und dem Weibe die größere, so daß das Weib auch unter einigem Drucke sich noch wohl befinden kann, der Mann, Ausnahmen abgerechnet, nicht unter dem leisesten. Daher ist auch überall der Mann der Herr in seinem Hause, und so soll es seyn, und wo es anders steht, da steht's verkehrt. Aber die Sünde verdirbt dies an sich richtige Verhältniß. Im Wesen der Sünde liegt, daß der Mensch den Menschen nicht als Person und seines Gleichen, sondern als Werkzeug oder Waare ansieht, und daher sein Recht nicht achtet, und wo er der Stärkere, ihn knechtet. Das findet nun hier in Verhältniß der Geschlechter Statt; darum zeigt das sündige Leben keine andern Ehen, als wo der eine von beiden Theilen in Knechtschaft ist, naturgemäßer das Weib, ausnahmsweise auch der Mann. Im Stande der Roheit, wo noch keine Ehe, ist das Weib nur Werkzeug für die Lust, und leidet bloß Gewalt. Unter dem Gesetze wird sie Magd. Der Mann nimmt das Weib, oder kauft es, oder erwirbt's durch Raub, oder als Kriegsbeute, und das Weib wird genommen, oder gekauft, oder geraubt; es mag ihr entsetzlich seyn, dem Manne zu folgen, den sie nicht liebt, der ihr zuwider ist, der ihr vielleicht den Vater mordete; sie muß sich fügen und mit ihm gehn; der Mann stillt seine Brunst an ihr, sie muß es dulden, sey es ihr auch noch so sehr zuwider. Und dann muß sie Dienste thun, nicht nur die unausweichlichen des Hausstandes, die sie als Frau verrichtet, sondern unzählige andere, die sie als Magd thut, weil es ihrem Herrn gefällt, und die sie thun muß, ob's ihr noch so sauer werde, indeß der Herr gemächlich seiner Ruhe pflegt. Die harten Worte kommen dazu, und nicht selten die körperliche Mißhandlung, und dem Manne fällt Nichts darüber ein, und das Weib sinkt so tief hinab, daß, wenn's nur irgend zu ertragen, sie Alles in der Ordnung meint. Die Ehe ist der Boden, auf dem der Mann die Herrschsucht, welche in ihm ist, ausüben kann, wenn's ihm auf jedem andern unmöglich wird, und je beschränkter er außerhalb seines Hauses ist, desto ärgerer Zwingherr wird er drinnen. Und die Gesetze, der Männer Werk, lassen die Frauen ohne Schutz.

Die Führung der Ehe ist, wie sie auf sündiger Grundlage möglich ist. Für den Zweck der Lust begonnen, wird sie für denselben fortgesetzt. Die Geschlechtslust ist die erste und hauptsächlichste. Der Mann fordert und erstürmt, das Weib begehrt oder duldet sie. Das Leben in der Ehe ist dasselbe wie außerhalb, nur vom Gesetze ge-

schützt, und von der Sitte ungetadelt, und oft wohl gräulicher und viehischer. Aber auch im Uebrigen erwartet Jedes vom Andern möglichste Beförderung seiner Lust, und rechnet ihm jede Thätigkeit, und jeden Dienst, und jede Pflege zur Schuldigkeit, jede Arbeit aber, die es verursacht, jede Entbehrung, deren Veranlassung es ist, kurz alles Unangenehme und Widrige, das aus dem Ehebande fließt, zur Schuld. Auf beiden Seiten daher Unzufriedenheit und Vorwürfe, und daher natürlich Zank und Hader. Jedes von Beiden will seine Eigenheiten, Neigungen, Gelüste, kurz sein ganzes Selbst unverkürzt behaupten, fordert aber, daß das Andere die seinigen aufgebe oder dem eignen Willen unterordne, und Jedes hat daher viel zu klagen über die Mängel und den Trotz und Eigensinn des Andern, und die Folge ist wieder Zwist. Jedes von Beiden begehrt nach seiner Art zu leben, und fordert vom Andern das Gegentheil, Jedes von Beiden sucht für sich so viel von Lust und so wenig von Beschwerde, und gönnt dem Andern so wenig von jener und so viel von dieser, als möglich ist; es ist ein Zusammenleben ohne Einheit, ohne *Gemeinschaft, ohne Liebe*, ohne den Gedanken des Guten, und mehr noch ohne *Thätigkeit* dafür, ein stetes Kreuzen der Begierden, und darum steter Kampf und stetes Bereuendes geschlossenen Bundes, bis endlich sich ein Mittel findet, ihn zu lösen.

Aus solcher Ehe geht nun Das hervor, was als Familie gelten soll. Zuerst die Kinder. Kinder sind im sündigen Leben die weder gedachte noch gewollte Folge des Geschlechtsgenusses, darum häufig *unwillkommen*, oft vermieden, oder beseitigt. Im Roheitsstande zeugt sie der Mann, und bekommt sie nie zu sehen, das Weib empfängt sie, und gebiert, und nährt sie auf, bis sie sich selber helfen können. Im Gesetzstande gehören sie Beiden an, weil sie zusammen leben, und weil das Gesetz es fordert. Aber was entsteht, ist das sündenbedeckte Zerrbild der Familie. Die Zeugung ist nicht eine That der Freiheit und des tugendhaften Wollens, sie ist eine Sättigung des Triebes, worin der Mensch mehr leidend als thätig, der Geist als Kraft des Guten ganz unthätig ist, nicht selten in Zuständen vollzogen, worin der Zeugende dem Thiere ähnlicher als dem Menschen ist. Die Bildung im Leibe der Mutter erfolgt unter dem Einflusse des fortgesetzten Geschlechtsgenusses auf der einen, und des ganzen sündigen und feindseligen Lebens der Aeltern auf der andern Seite.

Und so wenig gesagt werden soll, daß auf diese Weise die Sünde sich vererbe, so gewiß ist doch, daß nicht allein die körperlichen, sondern auch die seelischen Zustände, Anlagen, Triebe, Neigungen unter allen diesen Einflüssen in hohem Grade leiden, und daß das Werkzeug, welches dem Geiste in dieser Weise zugerüstet wird, sehr wenig geeignet sey, unter seiner Herrschaft sich dem Idealen anzunähern. — Das Kind ist geboren; seine erste Nahrung erhält es unter Einwirkungen derselben Art, seine Erziehung — es fragt sich, ob man von Erziehung reden dürfe? Die Kinder sind eine Last, nur durch den Naturtrieb und das Gesetz, und auch nicht immer und überall geschützt. Sie werden ernährt, groß gezogen, und endlich nutzbar gemacht; bis sie's aber sind, müssen sie tausendfach erfahren, daß sie für ein überflüssig Stück des Hausraths gelten, dessen man sich gern entledigte, wenn's angehen wollte. Und weil nun überhaupt der Mensch nur so viel gilt, als er nützt, einen unbedingten Werth nicht hat, so haben auch die Kinder keinen, und werden jedes nur nach Dem geachtet, was sich von ihnen hoffen und fordern läßt, also nach Kräften, Anlagen, auch wohl nach Gesundheit und Gestalt, und daher auch nur Das auf sie gewendet, wovon sich Nutzen hoffen läßt. Daher, je nach den Umständen, ihre Bildung entweder gänzlich unterlassen, oder nur in den Beziehungen betrieben wird, worin sie Nutzen zu bringen Hoffnung giebt, und nur bis dahin fortgesetzt, wo sie diesem Zwecke zu genügen scheint. Darin aber ist gegeben, daß sie wohl eine verständige, oder Handwerks- oder auch Künstlerbildung, nicht aber sittlich oder fromm seyn wird. Die Erziehung aber muß eine verkehrte Erziehung seyn. Denn erstlich fehlt das rechte Bewußtseyn Dessen, was der Zweck der Erziehung ist. Der Zweck der Erziehung kann nur der seyn, das persönliche Leben des Kindes in der Art zu wecken und zu fördern, daß mit eingetretener natürlicher auch die geistige Reife eingetreten, also das geistige Bewußtseyn nach seinen beiden Seiten, der subjectiven als sittliches Selbstbewußtseyn, und der objectiven als theologisches Weltbewußtseyn, zur vollen Klarheit und Lebendigkeit, nicht minder aber die Willenskraft zur vollen Entschiedenheit und Festigkeit gelangt seyn könne; nicht als Wirkung einer Ursache, in welcher Weise keine Erziehung wirkend gedacht werden darf, wohl aber so, wie geistige Thätigkeit auf eine freie Kraft einwirken kann, anregend und anleitend, so daß, was

dadurch vermittelt worden, That der Freiheit sey. Das Bewußtseyn dieses Zweckes kann nur da wirklich werden, wo reines, oder doch entschiedenes Wollen des Guten ist, denn nur da ist Bewußtseyn der eignen Persönlichkeit und Glaube an die fremde, also auch da nur Glaube an die sittliche Bestimmung, wie die eigne, so die fremde. Im sündigen Leben fehlt mit jenem Wollen als seiner Bedingung auch dieser Glaube, also auch im sündigen Familienleben das Bewußtseyn des wahren Erziehungszwecks, das auf dem Glauben an die sittliche Bestimmung der Kinder ruht. Und gesetzt auch, es wäre von außen her durch irgend Mittel der Belehrung das Wissen von diesem Zwecke dargeboten, so würde doch nie das rechte Glauben daraus entstehn, weil, und das ist das Zweite, zu solcher Erziehung im sündigen Leben das Wollen fehlt. Denn es ist undenkbar, daß zu den Arbeiten und Mühen einer sittlichen Erziehung Der das Wollen habe, der in seinem ganzen Handeln nicht durch den Gedanken des Guten, sondern durch die Rücksicht auf das Selbst bestimmt wird. So fehlt denn drittens auch die wahre Liebe zu den Kindern, ohne welche die rechte Erziehung nicht eintreten kann. Es giebt eine Liebe in der Familie, die auch im sündigen Leben nur vor tiefer Versunkenheit entweicht, die natürliche (instinktmäßige) Aelternliebe, die, in der Mutter stärker und schwerer zu verwüsten als im Vater, an sich selbst, d. h. als bloß natürliche Liebe, nicht sittlicher ist im Menschen als im Thiere, erst dadurch sittlich wird, daß das Wollen des Guten in sie eingeht, und die bloß natürliche Liebe auf das Gute lenkt. Im sündigen Leben mangelt dies Sittliche der Aelternliebe entweder durchaus, oder ist nur in so wenig kräftiger Weise in sie eingegangen, daß es der Erziehung die gehörige Richtung nicht mittheilen kann, und daher diese, auch wo die natürliche Liebe wirklich zur Fürsorge für die Kinder treibt, doch auf der einen Seite des Zwecks verfehlt, und der Mittel auf der andern, jenes, indem sie stets vorherrschend auf ihr Wohlbefinden gerichtet ist, dieses, indem sie bald den Ernst und bald die Milde der Zucht versäumt, und wo sie ihrer braucht, bald in dem Einen und bald im Andern das richtige Maß nicht finden kann. Daraus ergiebt sich, daß, auch wo's am besten geht, d. h. wo die natürliche Liebe unverkürzt, und einiges Wollen des Guten vorhanden ist, doch keine gedeihliche Erziehung folgen kann; und noch viel minder also, wo auch dies schwache Wol-

len fehlt, oder gar, wo durch die Gewalt der Sünde auch die natürliche Liebe zurückgedrängt oder ausgerottet ist.

Denkt man nun alles Das zusammen, die Einwirkungen des sündigen Lebens auf die Kinder vom Augenblicke der Zeugung an und durch die erste Zeit des Lebens, ehe das Bewußtseyn wach wird, die Eindrücke, welche noch halb unbewußt, und mit dem Erstarken des Bewußtseyns immer klarer, das Kind vom sündigen Leben und Zusammenleben seiner Aeltern in sich aufnimmt, die aus bloß natürlicher Liebe oder gar aus Mangel auch an dieser hervorgehende Verkehrtheit in Behandlung und Erziehung, ja nicht selten die bis zur Mißhandlung vorschreitenden Beweise, daß die Kinder eine unwillkommene Last für ihre Aeltern sind: so muß man begreifen, daß Statt eines wahren, seinem Begriff entsprechenden, Gottes Ordnung im Kleinen abspiegelnden Familienlebens das bloße Zerrbild eines solchen zu Stande kommen kann. Dächten wir selbst die Sünde aus dem Leben der Kinder weg, so müßten wir doch erkennen, daß dem Wachwerden des geistigen Bewußtseyns und dem Erstarken des tugendhaften Wollens in solchen Verhältnissen eine große Schranke sich entgegen stellte, die ein heiliges Wollen zwar überwinden, aber auch nur überwinden könnte. Fügen wir dagegen zu all diesen Hindernissen, die im ehelichen Leben und in der Erziehung liegen, im Innern des Kindes die Sünde als von vorn herein und stetig wirkende Kraft hinzu, so tritt vor Augen, wie das Leben der Kinder in der Familie ein erfreulicheres Bild nicht darbieten kann, als es in der Wirklichkeit darbietet, wie es unmöglich ist, daß aus solchen Quellen tugendhafte Keime erwachsen, und wie in jenen Ursachen die Wurzel liegt, aus welcher für die Aeltern selbst die Strafe emporschießt, die sie von der Kinder Hand empfangen; wie Die nicht Liebe ärndten können, die nicht Liebe säten, Die nicht Dankbarkeit erfahren, die weder dankenswerth gehandelt an den Kindern, noch den Keim in ihre Brust gelegt, woraus mit aller andern Tugend auch die Dankbarkeit aufgehen möchte; wie es nicht möglich ist, da Folgsamkeit zu finden, wo man durch Mißhandlung Trotz und Ungehorsam zeugte, und wie die ruchlose Behandlung der Aeltern so oft in der gottlosen Behandlung der Kinder vorbereitet wird. — Und aus solchen Familien gehn denn Jahr für Jahr, und Menschenalter auf Menschenalter die neuen Geschlechter hervor. Daß da die Menschheit nicht empor zum Bessern,

nur immer tiefer hinab zum Schlimmern steigen könne, liegt am Tage, und nur das mag Wunder nehmen, daß sie nicht noch weit rascher sich zu Grunde richtet.

Außer den Kindern gehören zur Familie wesentlich die Hausgenossen. Das sind alle Diejenigen, welche, mögen sie nun dem Hausherrn durch Bande des Bluts verbunden seyn oder nicht, zur Theilnahme am Leben der Familie beigezogen sind. Die Veranlassung zu ihrer Beiziehung wird ursprünglich die seyn, daß es im Haushalt Arbeiten zu verrichten giebt, die von den Kräften der Familienglieder im engsten Sinne nicht bewältigt werden können. Ruht nun das gesellschaftliche Leben auf sittlicher Grundlage, so wird nicht nur von Denen, die wenig Arbeit und Ueberfluß an Kräften haben, manche Handreichung an Die geschehn, wo Mangel daran ist, sondern auch ein solch feststehendes Verhältniß leicht eintreten, durch welches Die, welche keinen eignen Haushalt haben, mit ihren Kräften in den fremden eintreten, und wo sie ihre Kraft aufwenden, daher ihren Unterhalt empfangen, als wahre *οἰκέται*, domestici, Glieder der Familie durch freie Wahl, ein durchaus sittliches Verhältniß, und für sittlichen Zweck in sittlichem Geist gehandhabt; daher weder der Ehre noch der Freiheit nachtheilig. Wo aber im Allgemeinen das Leben ein sündiges Leben ist, kann dies Verhältniß nicht eintreten. Das Bedürfniß ist dasselbe, ja größer, und auf beiden Seiten. Das Bedürfniß fremder Hülfe, weil erstlich der rechte Sinn zur Arbeit fehlt, und daher Viele nicht arbeiten mögen, wenn und was sie könnten, und daher ihre Kräfte scheinbar nicht ausreichen für die Arbeit, die es giebt; weil zweitens durch die Habsucht, die nicht genug erwerben kann, in manchem Haushalt sich die Arbeit hoch über die vorhandenen Kräfte hinaus erhebt; weil endlich drittens der anwachsende Reichthum und die steigende Verfeinerung die Bedürfnisse eines Theils der Menschheit mächtig steigern, und doch zugleich ihre Arbeitslust und ihre Kräfte eben so sehr schwächen. Dem gegenüber wächst auch das Bedürfniß, Unterhalt aus fremder Arbeit zu empfangen, weil dem Reichthum und der Verfeinerung die Armuth stets zur Seite geht, und also immer größer die Zahl Derer wird, die keinen eignen Hausstand gründen, nicht im eignen Besitzthum ihre Kraft aufwenden können. Am fehlenden Bedürfniß also liegt es nicht, wenn das Verhältniß der freien Hausgenossenschaft nicht eintritt.

Aber an der Sünde liegt es. Der Sünder als solcher, erstlich, kann er unter seinen Blutsverwandten die Familie nicht gründen, so kann er's noch viel weniger mit Fremden; sodann, er achtet den Menschen, wie mehrmals schon bemerkt ist, nicht als Menschen, nur als Werkzeug oder Waare. Darum will der Arbeitgeber nicht ein frei Verhältniß, er will Dienste, und der Arbeitbedürftige sucht sich ihr zu entziehn. Die Folge ist, daß Jener, wo er kann, sich der List oder der Gewalt bedient, um Arbeitsfähige in ein Verhältniß einzuzwängen, wo sie dienen müssen; wo aber der Arme seiner Hülfe bedürftig ist, er sie für den Preis der Freiheit ihm verkauft, nicht nur der seinigen, auch der Freiheit seiner Angehörigen und Nachkommen. So entsteht das Knechtsverhältniß, das, einmal entstanden, durch viel andere Mittel sich verstärkt. Die Knechte werden nun allerdings ins Haus und in die Familie aufgenommen, aber nicht als freie Hausgenossen, sondern als Leibeigene, als eine Waare, von der der Eigenthümer Gebrauch macht, so lange er ihrer bedürftig ist, wenn das Bedürfniß aufhört, sie verkauft wie jede andere Waare, als rechtlose Werkzeuge des Willens ihrer Herren. Ein durchaus unsittliches Verhältniß, weil es die Person zur Sache heruntersetzt, so daß sein Bestehen ein Zeugniß des sündigen Lebens ist, das Eintreten des sittlichen Lebens es unverweilt zerbrechen muß. — Wie aber die Entstehung dieses Verhältnisses, so nothwendig auch dessen Handhabung. Der Herr sieht in dem Knechte nur das Mittel seiner Zwecke, seines Erwerbs, seiner Wollust u. dgl., und will möglichst vielen Nutzen aus ihm ziehn, sein geistiges Wesen und sittliches Leben geht ihn gar nichts an, nur daß er ihm nicht schade, sucht er zu verhindern; und sein Mittel für alle seine Zwecke ist die Furcht, und wo die nicht ausreicht, der Schmerz. Er macht keinen Unterschied zwischen seinem Vieh und seinem Knecht, und weil er sich kein Verdienst um ihn, und kein Recht an seine Dankbarkeit erwirbt, so hat er auch kein Vertraun zu ihm, versieht vielmehr sich alles Bösen zu ihm, als Rache für das Böse, das er ihm gethan. Der Knecht dagegen betrachtet seinen Herrn als Den, der ihm sein höchstes Recht geraubt hat, und haßt ihn als seinen Peiniger und Unterdrücker, gehorcht ihm daher mit Widerwillen, und nur wo und wieviel er muß, und sucht ihm Schaden zu thun, so viel er immer kann, und wenn er's möglich machen kann, ihm zu entfliehn. Kann er aber nicht, so nimmt er wesentlich dieselbe Stel-

lung gegen seinen Herrn, wie dieser gegen ihn, wie auch natürlich, da das sündige Wesen in Beiden dasselbe ist, d. h. er trachtet ihn zu seinem Knecht zu machen. Aeußerlich, und durch Gewalt, vermag er's nicht; so versucht er es von innen, und durch List. Er lauscht ihm seine Schwächen ab, seine Lieblingsneigungen, die Begierden, denen er am meisten unterworfen ist, die Handlungen, Absichten u. dgl., die er am sorgsamsten verbergen muß; und indem er sich darin zu seinem Diener, und Mitwisser, und Vertrauten macht, bringt er ihn so unter seine Botmäßigkeit, daß das Verhältniß, äußerlich unverändert, wesentlich durchaus verwechselt ist. So ist's ein Kriegszustand zwischen Beiden, und wenn das Familienleben ohne dies Verhältniß schon ein grundverdorbnes, so erreicht es durch dasselbe die tiefste Tiefe der Heillosigkeit.

§. 39.

Das sündige Leben im Staate. Wo keine Sünde ist, ist *kein Staat*; denn da ist keine Gewalt, wovor der Mensch sich *schützen*, *kein Unrecht*, wogegen er sich wehren, kein Gut, das er verfechten, kein Recht, das er erkämpfen müsse. Da bedarf es keines Zwingherrn, denn ein Herr ist, welchem Alle unbedingt gehorsam sind, die Idee des Guten, in Gott wesenhaft erscheinend, keines Gesetzes, denn ohne Gesetz thun Alle, was zum Wohl des Ganzen, zur Einbildung des Ganzen in die Gestalt der vollkommenen Gottesoffenbarung dient, keiner Verfassung, denn nach bestem Wissen *wählt sich* Jeder seinen Platz, um ihn nach bestem Vermögen auszufüllen, keiner Obrigkeit, denn sie hätte Nichts zu thun, keines Richters, denn es gäbe Nichts zu richten, keiner Heeresmacht, denn da ist kein Krieg (§. 22). Wer sich davon nicht überzeugen kann vom reinen Begriffe aus, der mache den Versuch, sich einen Engelstaat zu denken; er wird sehn, wie bald er abstehn muß. Auf dem Wege des reinen Denkens kommt man nicht auf den Begriff des Staates; insofern muß behauptet werden, es gebe keine Idee des Staates, kann also auch der ideale Staat durch Denken nicht gewonnen werden.

Wo aber die Sünde ist, da ist der Staat, und währt, so lange die Sünde währt. Denken wir eine nur mäßig große Zahl von Menschen, die im Raume einander nahe leben, und ein sündi-

ges Wollen in einem Einzigen von ihnen; sofort ist das Bedürfniß des Staates da. Haben, Herrschen, Genießen, und zwar Haben und Herrschen, um zu genießen, das ist seines Strebens Ziel; seines Rechtes Grenze in der Grenze seiner Kraft, sein Vortheil sein Gesetz, alles außer ihm Seyende, auch alle Menschen Mittel für seinen Zweck. Darnach gestaltet sich sein Handeln; Alles haben, über Alle Herr seyn, Alles genießen, darauf arbeitet er hin; lassen die Andern sich's gefallen, so ist er ihr Herr, wollen sie das nicht, so müssen sie gegen ihn zusammen stehn, und dann kommt's darauf an, auf welcher Seite die meiste Klugheit und die meiste Kraft, immer aber ist der Staat hier im Entstehn. Also: ein einziger Sünder unter einer Menge, ja man könnte sagen, unter der ganzen Menschheit, nur dann stark genug und langen Lebens, und der Staat bleibt nicht mehr aus. So läßt sich nicht bezweifeln, daß die Sünde seine Wurzel sey.

Aus dieser Wurzel aber geht er so hervor, wie er aus ihr hervorgehn muß.*) Hier setzen wir nicht einen sündigen Menschen, umgeben von einer Schaar sündloser, sondern eine Schaar, wie groß nun immer, worin entweder kein sündloser, oder, wenn ja welche, ihre Zahl so klein, daß sie unbeachtet bleiben können. Da ist nun Aller Streben nicht dem Guten, sondern dem Selbst zugewendet, das Endziel ist die Lust, der Alles als Mittel dienen soll, die Personen wie die Sachen. Der Naturtrieb der Geselligkeit und das Bedürfniß führen sie zusammen, keine Liebe, nur der Vortheil kettet sie an einander, aber jede Kreuzung des Begehrens trennt sie wieder. Der Unfriede ist häufiger als der Friede, und des Haders Ende meist ein blutiges. Noch aber entsteht kein Staat. Jetzt aber erhebt sich Einer, der ist stärker als die Andern, klüger dazu, und im Verhältniß zu den Uebrigen wohlhabender. Der eignet sich jetzt hier, jetzt dort die Habe der Andern an, übt jetzt diese und jetzt jene Gewalt an ihnen,

*) Bei der ganzen folgenden Darstellung ist wieder das festzuhalten, daß sie nach Möglichkeit begriffsmäßig gehalten, und daher die Ausstellung, das Bild sey ins Uebertriebene ausgemalt, und entspreche nicht der Wirklichkeit, unberechtigt ist. Hier nämlich wird das sündige Wollen als die einzige wirkende Kraft aufgefaßt, und das ganze Bild allein von diesem Standpunkt aus gezeichnet, während doch sehr möglich ist, daß in der Wirklichkeit noch andere Kräfte mit eingreifen, auf die aber in der begrifflichen Darstellung nicht Rücksicht genommen werden kann.

fordert heute diesen und morgen jenen Dienst; und wollen sie nicht, er hat das Vermögen, sie zu zwingen. Da kommt's zu der bereits erwähnten Wahl, entweder gutwillig ihm zu dienen, oder Widerstand zu leisten und Besitz und Freiheit zu vertheidigen; denn fliehn läßt sich nicht immer thun. Einige unterwerfen sich, Andere widerstehn; mit Hülfe Jener kämpft er diese nieder, und ist nun ihr Herr; Zwingherr, Gebieter, δεσπότης, dominus. Das ist der erste rohe Staat, seine Wurzel das Streben nach Erweiterung der Mittel zum Genuß (πλεονεξία), sein Wesen Gewaltherrschaft, dominatio. Einer ist Herr, die Andern Knechte, doch mit Unterschied. Die dem Herrn geholfen, sind die bevorzugten, die ihm widerstanden, unbedingte Knechte. Jenen giebt er Vortheile, diesen nicht, aber dienen müssen Alle, und der einzige Zweck des Dienstes ist die Lust, sein einziges Maß die Willkür ihres Herrn. Ihnen fällt er schwer, leichter ihren Kindern, und die Enkel wissen's nicht mehr anders. So kann der Zustand eine lange Zeit fortdauern, und der Staat in dieser Zeit anwachsen, oder auch untergehn durch äußere Gewalt, und Manches dulden und verüben. Das Alles sind Zufälligkeiten, die sich vom Begriff aus nicht bestimmen lassen. Was sich von diesem aus festsetzen läßt, ist Folgendes: Der Staat hat seinen Anfang auf der Roheitsstufe. Der Gebieter stand nicht höher als die Andern, die er unterwarf, aber sein Enkel, Urenkel u. s. w. stehn höher, nicht in sittlicher, aber in der Bildung, welche die Güter des Lebens besser genießen lehrt. Seine Knechte sollen keinen Theil daran haben, und die unbedingten Knechte werden in durchgängiger Theilnahmlosigkeit erhalten. Nicht so die bevorzugten. Von vorn herein ist ihre Stellung eine bessere, und auch der Gebieter fordert ja Theilnehmer an seiner Lust. Aber die Folge ist, daß Jener und Diese in Gemeinschaft auf den Andern drücken, und diese um so kläglicher verdumpfen. Es giebt nun einen Gebieter, einen ihm dienstbaren Herrenstand, und einen unterjochten Pöbel. Lange vielleicht sind jene beiden einig; irgend einmal entzwein sie sich, sey es, daß der Gebieter die Saite seiner Willkür allzustraff anspanne, oder daß der Herrenstand des Dienstes müde sey, jederzeit, weil dieser findet, daß er selbst regieren könne. Der Gebieter wird beseitigt, die Herren bemächtigen sich der Gewalt. Es ist eine andere Form, aber das Wesen ist dasselbe, dominatio, der unterjochte Pöbel hat an der Veränderung kei-

nen Theil, eine Zeit lang schmeicheln ihm vielleicht die neuen Herren, um sich fest zu setzen; bald hört das auf, und es ist die alte Willkürherrschaft, unter etwas anderen Formen. Dazu das alte Streben, die Menge möglichst tief, und von der Bildung möglichst fern zu halten, damit sie immer dienstbar sey. Aber es gelingt nicht ganz. Theils kennen sie die Bedingung nicht, Theils ist's unmöglich, sie zu leisten. Die Bedingung ist vollkommene Gleichheit Aller bei mäßigem Besitz, Alle habend, was sie brauchen, aber keiner Mehr. Dazu kommt es nicht, die Ungleichheit ist unvermeidlich, auch im dienenden Haufen ist sie es. Das giebt einen Mittelstand zwischen dem Herrenstande und der Menge. Der soll dienen, weil er dem dienenden Stande entsprossen ist, aber mit dem steigenden Besitze steigt die Bildung, und mit dieser die Unlust am Gehorchen. Endlich, wenn irgend eine Veranlassung sich giebt, wird der Herrenstand beseitigt, und der bisherige Mittelstand setzt sich an seine Stelle, und beginnt dasselbe Treiben, so gut er kann. Aber er kann's unvollkommener, als die ersten Herren konnten, weil er nur Mittelstand, nicht Herrenstand gewesen, und von vorn herein die scharfe Grenze fehlt. So ist denn bald ein neuer Mittelstand erwachsen, und das gleiche Spiel kann sich nun mehrmals wiederholen; aber die sogenannte Bildung breitet sich über dem stets weiter aus, und immer hält die Unlust zum Gehorchen — Liebe zur Freiheit wird sie genannt — mit dieser Bildung gleichen Schritt. So kommt es mit der Zeit dahin, daß diese Form, die der gnädigen Herren, unerträglich scheint, und unmöglich wird. Ihr Untergang ist dieser: Unter der großen Menge finden sich Einige, die von der Natur vorzüglich ausgestattet, an Weltbildung die Andern überragen, an Lebensgütern den eben gegenwärtigen Mittelstand kaum, oder auch nicht erreichen, von den Herren aber gering geachtet, oder gar einmal beleidigt worden sind. Diese wollen, was sie Alle wollen, haben, herrschen und genießen; beim gegenwärtigen Zustande gelangen sie nicht dazu; aber auch ein Umsturz nach der bisherigen Weise zu Gunsten des Mittelstandes brächte sie nicht dazu. Darum fangen sie's anders an. Nur bei gleichem Rechte Aller ist für sie zu hoffen, das aber läßt sich nur durchführen, wenn die Bewegung von den Massen ausgeht. Daher wenden sie sich an die, und setzen sie durch den Ruf der Freiheit und der Gleichheit in Bewegung. Und bringen sie sie nur wirklich in Bewegung,

so kommen sie zum Ziele, denn die Masse hat immer das Uebergewicht der Zahl und der Kraft, und recht geleitet, geht sie, wohin sie soll. Und die Mittel gelten ihr alle gleich. Es gelingt, einmal gewiß, und wenn es hundertmal vorher mißlingen sollte; nur ist, je später es gelingt, desto tiefer eingreifend die Umwälzung. Ist's aber endlich gelungen, so ist, äußerlich anzusehen, ein ganz Neues eingetreten, die dominatio hat ein Ende, es giebt keinen Herrenstand, überhaupt keine Herren und keine Knechte mehr, nur noch Bürger, der Staat ist Sache Aller, res publica.*) Es liegt vor Augen, daß in den Formen des Staates und des Staatslebens nun Vieles anders wird. Aber die Formen thun es nicht, das Wesen aber muß dasselbe seyn, denn Die in den neuen Formen sich bewegen sollen, sind wesentlich dieselben, die in den alten sich bewegt, andere Namen und Gestalten, aber die gleichen Menschen, was das Wollen anlangt. Es heißt nun: Gleichheit Aller, gleiche Theilnahme an den Staatsangelegenheiten, gleiche Ansprüche an alle Vortheile des Staatsverbands und an die Aemter, ohne die kein Staat bestehen kann. Aber es heißt nur so. Die Ungleichheit besteht, oder kehrt zurück. Vor Allem die Ungleichheit der natürlichen Anlagen und der erworbenen Bildung. Man macht wohl den Versuch des Gegentheils, aber in der Ausführung tritt immer wieder die Ueberlegenheit Einzeler hervor, und diese bleiben doch die Herren, wenn auch der Name fehlt. Darnach die Ungleichheit des Besitzes, die, tausendmal aufgehoben, tausendmal wiederkehrt, und immer die gleiche Folge hat, die Herrschaft der Besitzenden und die Knechtschaft der Nichtbesitzenden. Daher fehlt auch jetzt nicht Unzufriedenheit und Neid, und es beginnt allmählig, um später heftig auszubrechen, der Kampf, in welchem die Gewalt in immer mehr, und immer schlechtere Hände kommt, bis über lang oder über kurz der Mann sich findet, der der Menge so zu schmeicheln weiß, daß sie, meist auf blutgetünchten Händen, ihn zur Alleinherrschaft (τυραννίς) erhebt, womit der Kreislauf endet, in welchem das Staatsleben sich bewegt, um durch die-

*) Er kann schon vorher, im Gegensatz der Herrschaft eines Einzigen, so geheißen haben, aber gewesen ist er's nicht. Er ist's auch jetzt nicht, wie sich zeigen wird; aber er könnte es doch nun seyn, und wäre es, wenn nur die rechten Leute wären.

selben Schwankungen, doch jedes Mal in kürzern Zeiten, immer wieder an denselben Punkt zu kommen.

So sind's, abgesehen vom Zufälligen in der Ausführung, wesentlich nur zwei Formen, oder vielmehr zwei Grundsätze, in welchen das Staatsleben sich bewegt, die Ungleichheit und die Gleichheit. Die Ungleichheit macht den Anfang, und ist immer da, und unaustilgbar, aber grundsätzlich gilt sie nur in den zwei Formen, der Herrschaft Eines und der der Bevorrechteten, wogegen sie grundsätzlich verworfen ist und als nicht vorhanden angesehn wird in der letzten Form, der Volksherrschaft.

Fragt sich's um den Zweck des Staats und des Staatslebens, so ist ein Unterschied zu machen zwischen dem Zwecke, welchen die Staatsangehörigen selbst verfolgen, und dem andern, welchen ein sittliches Denken dem Staate als menschlicher Gesellschaftsverbindung aufzulegen hat. Wir können der Kürze halber jenen als den subjectiven, diesen als den objectiven Zweck des Staats bezeichnen, jenen aber hier nur so auffassen, wie er aus der Quelle des sündigen Wollens sich ergeben kann. Da geht denn der Zweck des Staates im allgemeinen Zwecke des Lebens auf, d. h. in der möglichst höchsten Förderung des Selbst und seines Wohlbefindens. Bei Dem, was man die Gründung des Staates nennen mag, überhaupt in den Zeiten, worin das Staatsleben in Roheit verläuft, aber auch in vorgerückten Zeiten bei all den Unzähligen, welche sich über die Roheit nicht erheben, fehlt es wohl an eigentlichem Bewußtseyn eines Zweckes, den der Staat befördern solle, und was das Wohlbefinden anlangt, das finden die Herrschenden, und die Bevorzugten, mehr oder minder auch die Besitzenden überhaupt, und diese werden denn auch gewahr, daß das Bestehen des Staats Bedingung davon ist, und daß sie in der schlechtesten Staatsform ihres Zweckes noch immer besser theilhaft werden als bei der Auflösung des Staats, und daher sind denn diese immer „conservativ", und werden auch dafür gehalten und behandelt; dagegen die Nichtbesitzenden erlangen im Staate in beschränkter Weise oder gar nicht, was sie suchen, und sind daher, so lange sie das Seyn desselben als ein Gegebenes in Stumpfheit ansehn, und den Gedanken seines Nichtseyns noch nicht kennen, gleichgültig gegen ihn; wenn aber dieser Gedanke

irgend wodurch in ihnen Platz gegriffen, werden sie „destructiv", d. h. sie bilden sich ein, was sie innerhalb des Staates nicht erlangten, das haben sie durch Schuld desselben nicht erlangt, und werden es daher erlangen, wenn er ein Ende nimmt, und wünschen oder erstreben seine Auflösung, daher sie von jedem Staate der gefährlichste Bestandtheil sind. — Im Fortgange des Staatslebens aber erwacht in seinen Angehörigen ein Bewußtseyn, das auch dem Bewußtseyn vom Staatszwecke eine andere Wendung giebt. Das ist das Rechtsbewußtseyn. Das Recht ist dasjenige, was das Ich als solches, d. h. als persönliches Wesen von jedem andern Ich zu fordern hat. Nur ein persönliches Wesen hat ein Recht, und nur ein solches kann Recht wie gewähren, so verletzen; das Leblose, und das unpersönliche Lebendige kann weder das Eine noch das Andere. Der Besitz des Rechts ist also ein Vorzug der Persönlichkeit, wenn auch ein solcher, der ihr sehr viel Qual verursacht. Im Stande der Roheit und im unverbundnen Leben fehlt ein Bewußtseyn des Rechts ganz, doch liegt im Wesen des sündigen Wollens dieses, daß der Mensch von der Voraussetzung ausgeht, es gehöre ihm Alles, was er erlangen kann, und jeder mögliche Gebrauch seiner Kräfte sey ein berechtigter. Aber das Bewußtseyn erwacht erst da, wo der fremde Anspruch dieser Voraussetzung entgegen tritt. Der Angriff auf eine Sache, die im Besitze des Menschen steht, und die Zumuthung einer Beschränkung des Kraftgebrauchs, gilt Eins wie das Andere als Verletzung seines Rechts, als Unrecht, als Beleidigung*), und sobald einmal Etwas der Art geschehen, hat das Ich ein Bewußtseyn seines Rechts, das aber das sündige Wollen als solches immer als ein unbeschränktes denkt. Und die Verletzungen des Rechts sind es, die den Widerstand hervorrufen, aus welchem der Staat entsteht. Im Staatsleben aber finden sich fortwährende Beschränkungen des Rechts, erstlich, weil unbeschränktes Recht im Gesellschaftsleben unmöglich ist, und sodann, weil im sündigen Leben die Gewalthaber, gleichviel wer sie seyen, immer die Schrankenlosigkeit für sich in Anspruch nehmen, und daher den Andern jede Schranke aufzulegen suchen, welche die Durchführung ihres Anspruchs nach sich zieht.

---

*) So nennen die Griechen jede Beschädigung, auch die im Kriege vom Feinde an den Gütern des Feindes verübte, ohne Unterschied ἀδικεῖν.

Das hat nun mehr als eine Folge. Die erste, unmittelbarste ist eine immerwährende Steigerung des Rechtsgefühls, und Verbreitung des Rechtsbewußtseyns bis in diejenigen Kreise, in welchen der übrige Bildungsstand es nicht erwarten läßt. Damit soll nicht gesagt seyn, daß das Bewußtseyn des fremden Rechts, das ein Jeder selbst zu achten habe, sehr erstarke; das findet nicht Statt, eher mit steigender Bildung und daher auch Begehrlichkeit das Gegentheil; wohl aber wird das Bewußtseyn des eignen Rechts immer mächtiger, und tritt, je häufiger die Verletzungen von Seiten der Gebietenden, desto stärker als beleidigtes Rechtsgefühl hervor, und nun kommt allerdings auch das Wissen zu Stande, daß das Recht des Einzelen seinen Grund im allgemeinen Rechte habe, und um des eignen willen strebt man für das allgemeine. Weil aber der Anspruch, den Jeder zu haben meint, sich auf ein Zweifaches bezieht, auf den Besitz und auf den Gebrauch der Kraft, so nimmt auch das Streben nach seiner Geltendmachung eine zweifache Gestalt an, als Streben nach Recht und als Liebe zur Freiheit, indem man unter letzterer die Schrankenlosigkeit des eignen Kraftgebrauchs versteht. Und so gestaltet sich allmählig eine feste Meinung von einem geringsten Maße der Freiheit und des Rechts, das im Staate Jeder haben müsse, ohne daß man über die andere Grenze, oder das größte Maß, sich verständigt oder auch nur ausspricht, weil Jeder das unbedingte für sich verlangt, und doch begreift, daß Alle es nicht haben können. Daran knüpft sich sofort die zweite Folge, daß im sündigen Staatsleben es nicht nur an Kämpfen niemals fehlt, sondern auch alle die Gestalt von Kämpfen für Freiheit und für Recht annehmen, obwohl dem Wesen des zum Grunde liegenden Wollens nach sie immer nur Kämpfe um das Selbst sind. Erstlich nämlich ist unzweifelhaft, daß das Maß von Freiheit und Recht, das Jeder für sich in Anspruch nimmt, in keinem Staate gewährt werden kann, indem das Ganze dabei nicht bestehen kann; daß also unter allen Umständen es im Staate Menschen geben wird, bald mehr, bald weniger, die sich in ihren Rechten gekränkt, im Gebrauche der ihnen zuständigen Freiheit gehindert glauben. Sodann aber ist eben so unzweifelhaft, daß die jedes Mal Gebietenden sich selbst unbeschränkte Macht, also schrankenloses Recht und schrankenlose Freiheit, zueignen, allen Uebrigen aber von beiden möglichst Wenig zugestehn. Ist also Einer

der Gebieter, so will dieser der vollkommen Freie und der allein Berechtigte, für die Andern aber die Quelle alles Rechts seyn, und läßt nun auf sie überfließen, auf Alle möglichst wenig, aber je näher Jeder an ihm selber, desto mehr, und an die geknechtete Menge Nichts, als was sich gar nicht nehmen läßt. So kann es ihm gelingen, daß er die Einen zufrieden stellt, die Andern an ihr Loos gewöhnt. Gelingt es aber nicht, oder will er später, was er erst gegeben, wieder nehmen, oder hat sich die Bildung so gesteigert, daß das verliehene Maß nicht mehr genügen will, alsbald erscheinen Recht und Freiheit als die Güter, die man zu verfechten habe, und in ihrem Namen ficht wohl Mancher für die Sache Derer, die, einmal zur Gewalt gelangt, weit weniger einräumen werden als Der selbst, den sie bekämpfen. Liegt die Gewalt in den Händen der Wenigen, so thun sie, wie zuvor der Eine, und von Neuem heißt's ein Kampf um Recht und Freiheit; sind endlich Alle gleich geworden dem Grundsatz nach, so zeigt doch bald die Ausführung, daß sie's nicht sind, und über kurz oder lang macht sich das schmerzlich fühlbar; aber wenn auch nicht, so findet sich doch Einer, der der Menge sagt, daß sie sich unter hartem Druck befinde, und sofort empfindet sie's, und Jener wird ihr Anwalt, opfert sich auf, und für die Rechte des Volks und für die Freiheit ergreift der Dionysius die Waffen, der ärger als je die Rechte Aller niedertreten, und die Freiheit morden will. Und immer läßt die Menge sich durch diesen Köder kirre machen, Recht und Freiheit muß man ihr verheißen, wenn man sie zur freveln That mißbrauchen, und endlich an die Kette schmieden will. — Die wichtigste Folge aber ist nun diese, daß mit dem erstarkenden Rechtsbewußtseyn auch das Staatsleben einen b e w u ß t e n Z w e c k gewinnt, nämlich den Zweck, dem R e c h t e — dem immer die F r e i h e i t beizugesellen ist, als das allgemeinste Recht des ungehinderten Kraftgebrauchs — eine G e w ä h r zu verschaffen, welche der Einzele sich nicht verschaffen kann. Im unverbundenen, staatlosen Leben erstreckt das Recht eines Jeden sich so weit als die Stärke seines Arms, und in Ermangelung dieser manchmal noch so weit als seine List, aber es fehlt an der Gewähr, weil jeden Augenblick ein Stärkerer kommen, oder die List fehlschlagen kann. Auch der Staat gewährt sie nicht sofort, und immer nur in sehr beschränkter Weise; aber man hofft es doch von ihm, und jeder innere Kampf, und jeder

Sturz der alten Herren, und jeder Uebergang zu neuen Formen geschieht für den Zweck und in der Hoffnung, daß nun endlich die bisher vermißte Gewähr gewonnen werden soll. Man erkennt allmählig aus Erfahrung, daß im Einzelleben der Mensch das schrankenlose Recht zwar habe, aber nicht behaupten könne, im Staatsleben es zwar zum Theil aufgeben müsse, aber wenn er dafür die Sicherheit des Rests eintauschen könne, doch noch Vortheil habe, und denkt daher den Staat als diejenige Form des Zusammenlebens, durch welche dem Einzelen derjenige Theil seines ursprünglichen Rechts, den er beim Zusammenleben mit andern Menschen behalten könne, gewährleistet werden solle, mithin als den Zweck des Staates eben diese Gewährleistung, und als die nächste Aufgabe, unter den mancherlei möglichen Formen diejenige zu entdecken und ins Werk zu setzen, durch welche jedem Theilnehmer das größte mögliche Maß von Recht gewährleistet werde. Wiefern indeß bei Allem, was der sündige Mensch unternimmt, das Wohlbefinden immer der Endzweck bleibt, und diesem Endzweck Alles als Mittel dienstbar werden soll, bleibt er's auch beim Staatsleben, und der *unmittelbare* Zweck des Staats wird zu dem höchsten Zwecke doch nur in dem Verhältnisse des Mittels zu seinem Zweck gedacht. Dadurch stellt sich nun der bewußte oder subjective Zweck des Staates so: Förderung des größten möglichen Wohlbefindens durch Gewährleistung des größten möglichen Maßes von Recht an jeden seiner Theilnehmer. Und so ist er zu bestimmen, wenn, wie im Begriffe des sündigen Wollens das gefordert wird, alle sittlichen Zwecke und Merkmale aus dem Begriffe des Staates ausgeschieden bleiben. Der objective Zweck muß sich nothwendig anders darstellen. Für diesen ist die Grundlage diese, daß Alles, was in der Welt geschieht, das Wirklichwerden der Idee des Guten in irgend einer Weise fördern solle. Also auch Alles in der Menschheit, also auch jede Verbindung oder Anstalt, die in ihr zu Stande kommt, also auch der Staat, wenn er zu Stande kommt. Nun aber, durch eine Verbindung der Menschen unter einander kann das Wirklichwerden der Idee nur dann gefördert werden, wenn sie einem sittlichen Zwecke dient, und jeder sittliche Zweck hat wesentlich den Inhalt, daß das heilige Wollen da Platz greife, wo es nicht ist, da sich vollende, wo es ist. Also soll auch der Staat, so-

bald er einmal da ist, einem solchen Zwecke dienen, also Mittel dafür werden, daß das heilige Wollen, das überall fehlt, wo der Staat zur Entstehung kommt, in dem Kreise wirklich werde, den er umfaßt. Nun kann er es, wenn er überhaupt es kann, nur durch Das werden, was ihm als Staat eigenthümlich ist; das ist die Gewährleistung des Rechts; also muß der Staat gedacht werden als diejenige Verbindung der Menschen unter einander, welche durch Gewährleistung des möglichst größten Maßes von Recht an seine Glieder das heilige Wollen Aller, wiefern das dadurch möglich, als höchsten Zweck befördern soll. Das sittliche Denken also fordert zwar nicht den Staat, weil seine Wurzel eine solche ist, die es nicht freithätig setzen, bloß in der Erfahrung gegeben hinnehmen kann; wenn er aber einmal wirklich wird, so giebt es ihm diesen Zweck; und würde nur die Form des Staates billigen, welche diesem dienstbar wäre, und unter mehreren die, welche es am meisten wäre. Das führt auf die Frage nach der besten Form des Staates.

Setzen wir zuerst ein ideales Wollen, und doch den Staat — was einen Augenblick erlaubt sein möge —, so fällt in die Augen, daß alle Formen gleich gut wären, bei allen die gleiche Gewähr des Rechts, das gleiche Zustandekommen des höchsten Zwecks. Stände Einer an der Spitze, so würde dieser für sich kein größeres Recht in Anspruch nehmen als für alle Uebrigen, und nirgends eine Veranlassung finden können, irgend Einen in dem seinigen zu beschränken, aber eben so wenig irgend Einer ihn in dem, was ihm gebührte, und jener Eine arbeitete mit aller seiner Kraft auf die Erreichung des höchsten Zieles hin, aber eben so auch alle Andern mit der ihrigen. So wäre Gleichheit Aller, nicht der Anlagen, der Kräfte, des Besitzes, aber des Wollens und des Strebens, und eben so wenig Grund, den eben Gebietenden von seinem Platze zu entfernen, als für sich selbst darnach zu streben; und erledigte sich der Platz, so würde Niemand streben, ihn sich zu erobern, aber doch, was das Wollen anlangt, Jeder ihn gleich gut einnehmen können, und nur *etwa* das größere Maß von Kraft und Einsicht die Entscheidung geben; eben so gut aber könnte auch eine Mehrheit an der Spitze stehen, die ja doch nur einen Willen hätte, oder im Wechsel heute Dieser, morgen Jener, das Ergebniß bliebe sich immer gleich. Unter

allen Formen hätten Alle das volle und das gleiche Recht, unter allen würde der sittliche Zweck erreicht. — Setzen wir dagegen das sündige Wollen als das allgemeine, und schlechthin als sündiges, so ergiebt sich von dem Allen das grade Gegentheil. Vom sittlichen Zwecke des Staates ist da keine Rede, also auch von seiner Erreichung nicht. Was aber das Recht anlangt und auch das Wohlbefinden, so begehrt ein Jeder Beides unbeschränkt für sich, und für die Andern Nichts, gönnt ihnen höchstens, was er für sich nicht brauchen kann. Da ist die Folge, daß, wenn Einer die Herrschaft hat, die Andern alle wesentlich recht- und besitzlos sind, denn was er ihnen läßt in diesem Augenblick, das kann er schon im nächsten ihnen rauben, und ihm gegenüber haben sie keinen Schutz als die Gewalt. Der Zweck des Staates also, nicht nur der objective, nein, auch der bewußte subjective, die Gewähr des Rechts und des Wohlbefindens, bleibt so gänzlich unerreicht. Es ist reine Gewaltherrschaft, und was als Staat gilt, mit seinem Begriff in offenem Widerspruch, kein wahrer Staat. Ruht die Gewalt in den Händen eines Standes, so ist der Unterschied, daß nun das Recht, das vorher Einem angehörte, über Mehrere ausgedehnt ist; wiefern aber diese wieder die allein Berechtigten, und die Andern alle rechtlos sind, ist damit Nichts gewonnen, und auch in dieser Form kein wahrer Staat. Grundsätzlich findet sich nun dieser wirklich in der letzten Form, der als Demokratie bezeichneten, in der eigentlich sogenannten res publica. Denn da gilt ursprünglich das volle Recht, und soll grundsätzlich keine Schranke Statt finden, als die zum Bestehn des Ganzen unentbehrliche. Käme folglich Das, was Grundsatz ist, zur wirklichen Ausführung, so würde durch diese Form zwar nicht der objective, wohl aber der subjective Zweck des Staats erreicht. Aber eben das ist nicht der Fall. Die Menschen sind in der Demokratie dieselben wie in der Monokratie und Oligokratie.*) Also denkt ein Jeder sich als den Zweck, und die Andern als die Mittel, also sich als den Berechtigten, die Andern als die ihm zu Dienst Verpflichteten, sich als den Mittelpunkt, und die Andern als den Umfang; also will ein Jeder Herr seyn, und die Andern sollen Knechte seyn, es will ein

*) So nämlich sind die Gegensätze aufzustellen, und nicht Monarchie und Oligarchie, denn nicht auf das ἄρχειν, sondern auf das κράτος kommt es an, ja es findet im Stande der Sünde ein wahres ἄρχειν gar nicht Statt.

Jeder haben, und die Andern sollen geben, es will ein Jeder genießen, die Andern seinem Genusse fröhnen, oder sie gehn ihn gar nicht an. Man kann sagen, die Demokratie des sündigen Lebens sey die Form des Staates, in welcher alle seine Glieder Monokraten (oder geborne Tyrannen) seyen. Daraus folgt erstlich, daß Keiner das Recht der Andern achtet, Jeder es, wo er kann, verletzt, also Keiner das seinige sicher weiß, Jeder es gegen die Andern schützen muß, ein Krieg Aller gegen Alle, keine Gewähr des Rechts, also auch keine des Wohlbefindens. Grundsätzlich haben Alle gleiches Recht, thatsächlich sind sie ohne Recht. Zweitens, um diesem Uebel abzuhelfen, und die verlangte Gewähr thatsächlich herzustellen, wird eine Regierung angeordnet, welche Jedem zu seinem Rechte helfen, jedem Uebergriffe steuern soll. Aber besser wird es dadurch nicht. Zu den Regierungsämtern haben grundsätzlich Alle gleiches Recht, und thatsächlich Alle die gleiche Lust; die Aemter werden ein Gegenstand des eifrigen Bestrebens, und alle Mittel gelten, um ans Ziel zu kommen; so ist's ein halbes Wunder, wenn das nicht j e d e s Mal die Schlechtsten sind. In den Händen der Schlechtsten aber ist das Recht von Neuem nicht gesichert, es hängt von Willkür, Laune, Neigung der Gebieter ab, es ist derselbe Fall, wie in den Formen der Gewaltherrschaft; und auch der Wechsel der Personen bessert's nicht, es können die Folgenden schlechter als die Ersten seyn. Man kommt zu der Erkenntniß, die Personen gewähren keine Sicherheit. Man sucht ein anderes Mittel, eine Schranke für die Willkür der Personen, einen Gebieter, auf den Laune, Neigung u. s. w. keinen Einfluß haben, der sich Allen gleich erweise, über Allen nach der gleichen Regel walte. Keinem Lebendigen traut man das zu, und kann auch nicht; es muß ein Todter seyn. Der ist das G e s e t z. Man will Gesetze schaffen, nach welchen die Regierenden regieren, und Allen gleiches Recht zumessen sollen. Aber besser wird es nicht. Zuerst: Wer soll die Gesetze machen? Faßte man den Entschluß, den Weisesten und Besten damit zu beauftragen, so könnten wenigstens dem Zweck entsprechende Gesetze das Ergebniß seyn; aber erstlich haben wir hier kein Recht, das Seyn von einem Solchen anzunehmen, und sodann, das Volk, das hier gedacht wird, würde d e n nicht wählen, weil es die Gesetze nicht haben will, die ein Solcher geben würde. Nun, eigentlich begehrt es Jeder für sich selbst, um die Gesetze zu geben, welche ihm

den meisten Vortheil bringen, und wirklich haben Alle das gleiche Recht dazu. So bleibt Nichts übrig, als den Versuch zu machen, daß Alle die Gesetze geben, und doch nicht Jeder seine eignen habe. Dazu ist nur der eine Weg, daß Jeder Gesetze vorschlagen kann, aber zu den vorgeschlagenen Alle die Genehmigung ertheilen; da aber hier Einstimmigkeit kaum je zu erwarten ist, so ist der neue Ausweg zu ergreifen, daß, was die Mehrzahl will, als Wille Aller gelten solle. Und so kommt man endlich zu Gesetzen. Aber zum Ziele nicht. Denn erstlich hat man zwar nun eine Regel, nach der gehandelt werden soll, aber noch Niemand, der der Regel folge, weder im Regieren noch im Regiertwerden, und es zeigt sich bald von Neuem, daß die Regierenden Trotz Regel und Gesetz, ja in den Formen des Gesetzes, doch nach Willkür handeln, und die Regierten zwar gehorchen, wenn's ihr Vortheil ist, außerdem aber entweder gleichfalls Mittel finden, die Gesetze zu umgehen, oder offen ungehorsam sind, sodann aber, möchten auch Regierende und Regierte vollkommen gehorsam seyn, das Gesetz ist ohne Verstand und unbeweglich, und reicht nirgends aus, läßt daher hier in Ungewißheit, und führt dort zu offener Ungerechtigkeit. Um dem zweiten Uebelstande abzuhelfen, ändert und bessert man an den Gesetzen, hofft immer von Neuem am Ziele zu seyn, und kommt doch nie zum Ende. Um dem Ungehorsam gegen das Gesetz zu steuern, setzt man Strafen auf die Uebertretung; aber nicht nur zeigen sich diese bald zu leicht und bald zu schwer, und nie der Sache angemessen, sondern, was das Schlimmste, um sie zu verhängen, müssen wieder Menschen seyn, und diese, Richter genannt, verfahren abermals nach Willkür, Laune, Neigung u. s. w. So muß sich zeigen, daß nicht nur bei jenen Formen, bei welchen kein wahrer Staat zu Stande kommen kann, der Gewaltherrschaft des Einen und der der Wenigen, sondern auch bei der einzigen, die, wirklich ausgeführt, ihn geben würde, der Zweck des Staats, die Gewährleistung des Rechts und des allgemeinen Wohlbefindens, nicht erreicht werde, daß aber die Ursache davon nicht an der Form des Staates liege, sondern immer dieselbe, nämlich die Sünde sey; also die nämliche Ursache, welche dem Staate sein Daseyn gebe, auch das Hinderniß abgebe, daß er seinem Begriffe nicht entsprechen könne. Im wirklichen Staate aber, welchen das sündige Leben zeugt, wird man das nicht gewahr; vielmehr gestaltet sich da die Sache so: Aus

einer faulen Wurzel aufgeschossen, trägt der Staat den Keim seiner Zerstörung von seiner Entstehung an in sich, und dieser offenbart sich in den schlechten Regierungen, dem Uebermaß an unzureichenden Gesetzen, der steigenden Ungleichheit, dem immer schreiender werdenden Mißverhältniß von Arm und Reich, der wachsenden Menge Solcher, denen das Bestehn des Staats gleichgültig ist, der immer offener auftretenden allgemeinen Unzufriedenheit. Man wird gewahr — man muß wohl — daß Krankheit da sey, und will bessern. Aber die wahre Ursache, die allgemeine Sünde, wird man nicht gewahr. Darum bleiben alle Mittel ohne Nutzen. Sie lassen sich eintheilen in Mittel der Klugheit und Mittel der Gewalt. Die Mittel der Klugheit richten sich auf die Wahrnehmung, daß das Wohlbefinden doch der eigentliche Zielpunkt Aller, und das Uebelbefinden die Quelle der Unzufriedenheit, das Recht der ungeheuren Mehrheit sehr gleichgültig ist, daß unter Tausenden, die ihr Huhn im Topfe haben, sich noch nicht Einer findet, für den das Recht einen höhern Werth habe als das Gut und der Genuß. Haben sich nun die Machthaber davon belehrt, so fördern sie mit allen Kräften „das materielle Wohl der Unterthanen", in der sichern Hoffnung, daß, wenn dies gelinge, Nichts zu fürchten sey, auch manche Rechtsverletzung ungeahndet hingehn werde. Es hilft auch einige, vielleicht lange Zeit; aber jede Mehrung des Wohlstandes ist eine Vergrößerung der Ungleichheit, befördert also das Uebel, welchem sie vorbaun soll, und schwellt, indem sie einige Reiche schafft, die Menge der Besitzlosen; und so gewiß die Masse nicht nach dem Rechte fragt, und so gewiß bei allgemeinem Wohlbefinden jede Mahnung an das Recht verhallen würde, so gewiß, wenn das Gegentheil eingetreten, wird eine einzige Stimme unter Tausenden ein großes Feuer zünden können, das alle Wirkung jener Vorkehrungen in einem Nu zerstört. Ein zweites Klugheitsmittel ist die Säuberung des Staats von Denen, welche ihm gefährlich werden können. Das aber sind nicht die Wenigen, die etwa hin und wieder, gleichviel ob in ehrlicher Meinung oder in unehrlicher, auf die heillose Wirklichkeit aufmerksam machen, sondern die Besitzlosen, die Menge Derer, welche keinen Grund haben, das Bestehn des Staates zu befördern, bei seinem Untergange eher gewinnen als verlieren können, die Eiterbeulen der Gesellschaft. Aber Theils ist's gar nicht immer thunlich, sich ihrer zu entledigen, Theils offenbart sich

bald, daß wie die Köpfe der Hydra diese Masse sich verdoppelt, und, hundertmal ausgestoßen, doch immer wieder auftritt, bis endlich die Gesammtheit der Staatsglieder durchgiftet und durchfressen ist, und die Größe des Uebels der Versuche spottet, es zu heilen.

Die Mittel der Gewalt gehn nicht von den Regierenden, sondern von den Regierten aus, und werden angewendet, so oft der in der That heillose Zustand des Staats entweder wirklich unerträglich geworden ist, oder doch dafür gehalten wird. Diese Mittel sind die sogenannten Revolutionen, von den Herrschern gefürchtet, weil jede ihrer Gewalt ein Ende macht, und in jeder Weise gehindert und unterdrückt, und doch durch eben die Mittel nur beschleunigt und verschlimmert, welche sie unmöglich machen sollen. Bei geringer allgemeiner Bildung gelten sie nur den Personen, Theils weil da die Gewalt noch ganz persönlich ist, Theils auch, weil der Haß und die Leidenschaft sich immer eher den Personen als den Verhältnissen zuwenden. Die eben herrschenden Personen werden beseitiget, andere an ihren Platz gesetzt, aber, wie natürlich, ist in Kurzem wieder Alles, wie es war, denn die Ursache des Unerträglichen lag nicht in der Person, sondern in der Sünde, und die steigt mit den neuen Herrschern von Neuem auf den Thron. Bei steigender Bildung ändert man mit den Personen die Verfassung, weil man die Quelle der Uebel in dieser sucht, bisweilen auch wohl nur die letztere, indem man mit denselben Personen durchzukommen hofft, wenn man sie nur gehörig durch Gesetze und Verträge fessele. Aber es ist stets dasselbe. Es giebt keine Verfassung, die das Böse hindern, keine, die nicht tausendfach umgangen und verspottet werden könne; die neuen Personen setzen sich mit der neuen Verfassung auf den alten Thron, und machen in Kurzem dem Wesen nach die alte daraus, die alten Personen lassen sich aus Noth das neue Gesetz gefallen, geloben auch, wenn's verlangt wird, darauf an, denn was thäte der sündige Mensch nicht, um sich in der Gewalt, oder in ihrem Scheine zu erhalten? Aber halten wollen sie das Gelöbniß nicht, im Gegentheil, ihr Gedanke ist von da an die Wiedereroberung der verlornen Macht, und die Rache an den Räubern; diese aber schließen zu richtig von sich selbst auf Jene, um nicht voll Mißtrauens gegen sie zu seyn; und was heraus kommt, ist ein schlimmerer Zustand als der frühere, dem durch eine neue Umwäl-

zung gesteuert werden soll, so daß in jeder früheren der Keim der späteren schon mit enthalten ist, und unaufhörlich geändert, und doch nie wesentlich gebessert, meist verschlimmert wird, und doch die Einsicht nicht zu Stande kommt, daß keine Verfassung in der Welt, und keine Gesetze, und keine Schreckmittel und Umzäunungen die Krankheit heben, welche der Staat in seiner Wurzel schon in sich aufgenommen hatte, und welche aus dieser Wurzel sich immer neu erzeugt, und aller Mittel der Heilung spottet. Unter all diesen Heilversuchen dringt die Fäulniß nur immer tiefer ein, und offenbart sich immer bedenklicher, bis endlich das morsche Gebäu, dem Untergange längst verfallen, zusammen bricht, und auf kurze Zeit die Menschen in den Stand der Ungebundenheit zurückkehren, in welchem die Sünde sich in ihrer vollen Entsetzlichkeit offenbaren kann. Aber nur auf kurze Zeit, was das Zerfallen des Staates betrifft. Denn so lange die Sünde die herrschende Gewalt in der Menschheit bleibt, kann diese des Staates nicht entbehren, und daher, so oft auch dieser aus den Fugen gehe, kehrt er doch immer wieder, um in andern Formen, wenn auch noch so kümmerlich, sein Daseyn fortzusetzen, und sich zu neuem Umsturz zu bereiten. Weil aber aus jeder Auflösung er kümmerlicher wieder aufleben muß, weil die Bestandtheile, aus denen er sich zusammenzusetzen hat, schon tiefer zerfressen von der Sünde sind, so ist jede neue Lebenszeit von kürzerer Dauer, und es wäre denkbar, daß eine Zeit einträte, die unter lauter vergeblichen Versuchen seiner Herstellung verflösse, bis ein Umschwung käme, der neue Lebenskraft zuführte, oder einen bestimmten Staat als solchen für immer vernichtete.

Es giebt nur e i n Heilmittel für den Staat, das, welches bei vollkommener Kraftwirkung ihn vernichten würde, nicht weil es ihn unmöglich, sondern weil es ihn unnöthig machen würde. Das ist die Aufhebung der Sünde. Würde es aber auch nicht in Vollkommenheit, nur theilweis angewendet, so müßte doch auch davon eine Wirkung zu gewahren seyn. Auf gegenwärtiger Stelle, wo nur das sündige Leben als solches und in seinen Wirkungen darzustellen ist, kann nur im Allgemeinen auf diese Wirkung hingewiesen werden. Wir denken in den Kreis des sündigen Lebens Kräfte des Guten eingedrungen, sey es durch das Eintreten einzeler sündloser Menschen, oder durch irgend eine andere Einwirkung auf die Gesammtheit, bei

welcher jedoch die Sünde nicht vollkommen aufgehoben wäre. Da würde denn die Fortdauer der Sünde auch die Fortdauer des Staats nothwendig machen, also auch die Kräfte des Guten nicht auf seine Aufhebung unmittelbar, vielmehr darauf gerichtet seyn, ihn auf so lange zu erhalten, als er nicht zu entbehren ist, ihre Wirksamkeit aber Theils eine bewußt auf diesen Zweck gerichtete, Theils eine solche seyn, die auch ohne diesen bewußten Zweck doch dadurch staatserhaltend wirkte, daß sie den Zerstörungskräften, welche die Sünde zeugt, entgegen wirkte, und dadurch sie lähmte, theilweise auch ganz aufhöbe. Dadurch gewönnen denn die eingetretenen Kräfte des Guten die Eigenschaft erhaltender oder rettender Kräfte. Und nun hinge ihr Erfolg von ihrem Verhältniß zu den zerstörenden Kräften der Sünde ab. Wären, um im Allgemeinen es auszudrücken, beide einander gleich, so höben ihre Wirkungen einander auf, und die Folge müßte diese seyn, daß der Staat zwar fortbestände, weil er im sündigen Leben nicht fehlen kann, aber ein Fortschreiten zum Besseren eben so wenig wahrzunehmen wäre, als ein tieferes Hinabsinken ins Verderben. Es käme ein solcher Staat in einen Zustand des Stillstehens, besser freilich als Untergang, aber doch auch für das Leben der Menschheit nicht gedeihlich. Wären aber die zerstörenden Kräfte die überwiegenden, so würden die erhaltenden zwar das bewirken, daß das Verderben minder schnell vorrückte, aber es doch nur verzögern, nicht verhindern können. Dagegen in dem übrigen Falle, daß die erhaltenden mächtiger wären als die zerstörenden, würde nicht allein der Untergang des Staates wirklich verhindert, und er bestände fort, sondern es müßte auch der Ueberschuß der Kraft des Guten über die bloße Erhaltung hinaus auf Besserung hinwirken, und so einen wahren Fortschritt zeugen, der, wenn auch nur langsam, doch allmählig minder unheilvolle, endlich wohl gar heilsame Zustände in die Wirklichkeit eintreten ließe. Dies würde, um noch Eins hinzuzufügen, in besonders hohem Grade dann der Fall seyn, wenn die sittlichen Kräfte gesetzgebende Kräfte wären, und dem Gesetze durch Begründung desselben auf göttlicher Unterlage Festigkeit zu geben trachteten. Mit dem Bewußtseyn des Rechtes nämlich ist auch die Möglichkeit gegeben, ein Bewußtseyn von der Pflicht zu gewinnen. Im Allgemeinen nämlich ist die Pflicht das Band, durch welches ich für mein Handeln gebunden, also die an sich schrankenlose Freiheit die-

ses Handelns in gewisse Schranken eingeschlossen wird. Jedem Rechte steht daher eine Pflicht gegenüber. Im Anfange des Staatslebens mithin, wo alles Recht auf einer Seite liegt, liegt auf der andern alle Pflicht, und Nichts als Pflicht, aber nur der Gebieter denkt sie als die Pflicht der Unterworfenen, diese nur als den Zwang, den sie bald mehr bald minder widerwillig dulden. Wenn aber das Rechtsbewußtseyn sich ausbreitet, so breitet zugleich sich das Pflichtbewußtseyn aus, aber freilich vermöge der selbstsüchtigen Natur des sündigen Wollens zunächst nur als Bewußtseyn der fremden Pflicht, so daß auf diesem Wege nur sehr allmählig auch das der eigenen, nie aber ein wahrer Glaube daran zu Stande kommen wird. Hier wäre daher der Punkt, wo die Gesetzgebung einzutreten hätte, welche dem Volke das Gesetz als das seines Gottes vorhielte, dadurch ihm die Pflicht der Befolgung als eine Pflicht gegen Gott einschärfte, und durch Hoffnung auf Lohn, mehr aber durch Furcht vor Strafe ihn daran gewöhnte, bis dann endlich hier und dort ein wahres Pflichtbewußtseyn sich erhöbe, und das Staatsleben eine sittliche Grundlage zu gewinnen trachtete. Das Vollkommene wäre dieses nicht, aber davon ist hier nicht die Rede.

Anmerk. 1. Die Aufgabe war hier nicht, eine Staatslehre oder ein Staatsrecht hinzustellen; daher ist es nicht geschehn. Um was es hier sich handelte, war dieses, aus dem Begriffe des sündigen Wesens ein das Wesen der Sache umfassendes Bild herzuleiten, wie das Zusammenleben der sündigen Menschen mit Nothwendigkeit zum Staate führe, und doch die Sünde ein gedeihliches Staatsleben und einen wahren Staat nicht zu Stande kommen lasse, vielmehr sich hier wie überall verderblich zeige. Dieser Forderung aber ist genügt.

Anmerk. 2. Eine religiöse Gemeinschaft kann aus dem sündigen Wesen als solchem nicht hervorgehn, weil die Sünde die Religion nicht zu Stande kommen läßt. Kommt also doch Etwas der Art zu Stande, so hat eine andere Ursache mitgewirkt, und was zu Stande kommt, ist etwas höchst Unvollkommenes. Es ist daher nicht hier der Ort davon zu reden, vielmehr zu erwarten, ob auf anderem Punkte sich Veranlassung dazu darbiete; wie denn geschehen wird.

§. 40.

Von der Darstellung des unidealen Lebens, wie sich dasselbe Theils dem Selbstbewußtseyn als Thatsache beurkundet, Theils vom Begriffe des sündigen Wesens aus als nothwendig erkannt wird, wendet sich das Denken wieder der Seite zu, auf welcher es theologisch im strengern Sinne wird. Noch ist nämlich Dasjenige nicht zurückgenommen, was im idealen Leben sich als dem Ich nothwendiges Denken offenbart hat, und den Inhalt seines Gottesglaubens ausmacht; im Gegentheil, wiefern das dem Ich im idealen Leben nothwendige Denken als das wahre angesehen werden muß, ist jener ganze Inhalt auf so lange festgehalten worden, bis irgendwo sich Etwas zeigen würde, was ihn unmöglich mache. Darauf ist nun zurückzugehen, und zu untersuchen, ob der Glaube an Gott, wie er an seinem Orte sich gestaltet hat, auch dann bestehe, wenn nicht das Ideale, sondern die Sünde, also das Unideale, als das Wirkliche in das Denken aufgenommen wird, und wenn er dabei bestehen kann, was weiter daraus folge.

Die erste Frage muß diese seyn, ob durch die Anerkennung des wirklichen Zustandes als eines sündigen nicht der Gottesglaube aufgehoben werde? Man kann den Punkt des Ausgangs im Begriffe nehmen, wiefern im Begriffe der Sünde das enthalten ist, daß sie etwas dem göttlichen Wollen Widersprechendes sey. Nun gehöre zum Begriffe Gottes wesentlich die Unbedingtheit, und in dieser sey gegeben, daß in Gottes Ordnung Nichts enthalten sey, was nicht in Einklang mit dem Wollen Gottes. Entweder also sey keine Sünde in der Welt, oder wenn sie drin sey, sey der Gottesglaube eitel, Gott nicht unbedingt, d. h. nicht Gott, und dann kein Grund an Gott zu glauben. Wenn also Gott, sey keine Sünde, wenn Sünde, sey kein Gott. Oder man geht vom Wirklichen aus, d. h. man erkennt den Zustand der Menschheit an, so wie er ist, und denkt so weiter: Vermöge der göttlichen Unbedingtheit ist Nichts in der Welt, was nicht im göttlichen Gedanken, und Nichts anders, als es in diesem enthalten ist; was also in der Welt, das ist darum in ihr, weil es im göttlichen Gedanken ist, und so in der Welt, wie es in diesem enthalten ist (§. 16). Der wirkliche Zustand der Menschheit also, als in der Welt Gottes seyend aufgefaßt, muß darum wirklich seyn, weil er im ewigen Gedanken Gottes ist, und so, wie er in

diesem ist. Entweder also er ist Sünde, da kann er nicht in der Ordnung Gottes, also, da er doch wirklich ist, die Ordnung Gottes nicht wirklich seyn; oder er ist in der Ordnung Gottes, so kann er nicht Sünde seyn; kurz wir haben nur die Wahl, entweder den Glauben an Gott oder die Wirklichkeit der Sünde aufzugeben. Wollen wir Jenes nicht, so müssen wir Dieses thun, d. h. wir müssen einen Weg aufsuchen, Das, was wir bisher als Sünde aufgefaßt, auf andere Weise zu begreifen; können wir uns von dem Bewußtseyn, daß es Sünde sey, nicht trennen, so haben wir nur noch die Wahl, entweder Gott ganz aufzugeben, oder den Begriff Gottes so zu bestimmen, daß die Sünde als von ihm gewollt erscheinen kann. Hier ist so zu sagen ein Knotenpunkt, von welchem aus das Denken mehrfach aus einander gegangen ist. Die Einen, die den Glauben an Gott als das Unzweifelhafte festzuhalten dachten, und von der Sünde als solcher kein recht kräftiges Bewußtseyn hatten, faßten sie als eine Unvollkommenheit, die sich entweder aus der Natur endlicher Wesen, oder aus der Verbindung des Geistes mit der Materie begreiflich *machen lasse*. Andere ergriffen den letzten Weg, indem sie die Sünde so oder anders, z. B. als ein Aufzuhebendes, in den göttlichen Gedanken einzufügen suchten. Aber die Wahl findet gar nicht Statt, so daß auch, wie sie zu treffen sey, der Untersuchung nicht bedarf. Das Daseyn der Sünde ist eine Thatsache der Erfahrung, die nicht bezweifelt werden kann, d. h. es ist über allen Zweifel gewiß, daß das Wollen des Menschen, so wie er wirklich ist, nicht dem Guten, *sondern* dem Gedeihn des Selbst als höchstem Zielpunkt zugewendet ist, das eigne Selbstbewußtseyn zeugt davon, und die Gestalt des Menschenlebens im Einzelen und im Allgemeinen beurkundet es. Daß aber diese Willensrichtung Sünde, d. h. eine That der Freiheit, durch welche jeder Einzele, der sie annimmt, sich in Widerspruch mit seinem Begriffe setze, und aus der Stellung heraustrete, die ihm als freiem Wesen in der Ordnung der Dinge zuständig sey, das bezeugt das sittliche Bewußtseyn einem Jeden, in welchem es zum Erwachen gekommen ist. Als ein von Gott Gewolltes sie zu denken, ist unmöglich, denn das Wollen Gottes kann nur das Gute seyn, die Sünde aber ist die Aufhebung des Guten in dem Kreise, worin sie sich findet. Also auch nicht ein von Gott Geschaffenes, denn abgesehn, daß sie damit auch ein von ihm Gewolltes wäre, würde sie als

ein Geschaffenes nicht mehr Sünde seyn, weil Sünde nur That seyn kann. Aber auch nicht als ein Nothwendiges, das Gott auch wider Willen habe schaffen müssen, denn der Begriff der Nothwendigkeit höbe die Sünde als Sünde, der Gedanke einer Erschaffung des nicht Gewollten den Begriff Gottes auf. Also muß das zugestanden werden, daß die Sünde in der Welt sey, obwohl sie weder als etwas Nothwendiges, noch als etwas Gutes, noch als etwas zu Schaffendes und Aufzuhebendes im göttlichen Gedanken sey. Aber der Begriff Gottes wird dadurch nicht aufgehoben, die Heiligkeit nicht, weil die Sünde von Gott nicht gewollt ist, aber auch die Unbedingtheit nicht, weil die Sünde sich auf einem Gebiete findet, auf welches sich die göttliche Unbedingtheit nicht bezieht, und nicht beziehen kann. Der ewige und unbedingte Gedanke Gottes ist der, daß das Gute wirklich seyn soll in der Welt, und also namentlich in der Geisterwelt als dem Theile der Welt, in welchem es in unbedingter Weise wirklich werden kann. Das Gute aber in der Geisterwelt kann nur wirklich werden durch die Freiheit, also muß das unbedingte Wollen Gottes ein unbedingtes Wollen der Freiheit in der Geisterwelt, *also auch* ein Wollen der unbedingten Freiheit seyn. Im Wesen der Freiheit aber liegt, daß sie zweiseitig sey, d. h. daß die freie Kraft sich dem Guten eben so wohl ab als zu kehren könne, also die Möglichkeit der Sünde sowohl als die der Heiligkeit, so daß die Aufhebung von jener diese mit aufheben würde. Wiefern also das Seyn des Guten im unbedingten göttlichen Gedanken liegt, liegt auch die Möglichkeit der Sünde in demselben, und zwar in der Weise, daß schlechthin, wo geistige Kraft, auch Möglichkeit der Sünde ist. Die Möglichkeit der Sünde gehört zum Wesen der Geisterwelt. So wenig also Gott die Sünde will und schafft, so wenig will und schafft er die Unmöglichkeit der Sünde; die schaffende Ursächlichkeit steht außer aller Beziehung zum Reiche der Freiheit, außer der einen, daß sie in Ewigkeit Ursache der Freiheit ist. Ist aber die Möglichkeit der Sünde als Bedingung der Heiligkeit von Gott gewollt, so kann ihre Wirklichkeit die göttliche Unbedingtheit nicht aufheben. Ja man kann sagen, auch wenn im ganzen Geisterreich, wie weit sich immer sein Gebiet ausdehnen möge, Nichts als Sünde wäre, es würde weder gegen Gottes Heiligkeit noch gegen seine Unbedingtheit Etwas daraus folgen, weil die Möglichkeit der Sünde über alle Glieder die-

ses Reiches ausgedehnt seyn muß, diese Möglichkeit aber das enthält, daß sie eben so wohl an allen in Wirklichkeit übergehen könne, als sie thatsächlich an einem Theile in dieselbe übergegangen ist.

Was aber vom Allgemeinen gilt, das muß auch von dem Besondern gelten, das darin enthalten ist. Dieselbe Möglichkeit also, welche das Denken vom Begriffe Gottes selbst aus für das allgemeine Wollen eines jeden Gliedes des Reichs der Geister fordern muß, daß es mit gleicher Freiheit sich dem Guten ab wie zu wenden könne, muß es auch für jede Einzeläußerung dieses Wollens fordern. Diese Einzeläußerungen aber sind die mancherlei Begehrungen, Gedanken und Entschließungen in Betreff des Einzelen im unverbundnen und verbundnen Leben, woraus die Einzelhandlungen hervorgehn. Also ist auch hinsichtlich aller dieser der Gedanke unbedingter Freiheit festzuhalten, und jede Vorstellung zu entfernen, nach welcher der Mensch überhaupt, also auch nach welcher der sündige Mensch in seinen Begehrungen, Gedanken und Entschließungen, *rein als* solchen, der göttlichen Allmacht unterworfen, ein bloßes Werkzeug göttlichen Herrscherwaltens sey; vielmehr ohne alle Beschränkung festzustellen, daß er in dem Allen sein eigner Herr, und also auch zurechnungsfähig sey. Damit soll nicht gesagt seyn, daß die Begehrungen 2c. im Einzelen nicht in vielfältiger Weise angeregt und abgeändert werden durch Das, was nicht die Kraft des Geistes ist. Vielmehr geschieht das erstlich manchfach durch Ereignisse, gleich viel ob große oder kleine, die ganz außerhalb des Menschen liegen, aber vermöge seines Zusammenhangs mit der Natur sowohl als mit den andern Menschen unvermeidlich auf ihn einwirken; zweitens in nicht minder vielfacher Weise durch die Zustände des Körpers, die ihn bald nach dieser bald nach jener Seite hinauf oder herunter stimmen, und einen Entschluß, der heute ganz unmöglich war, morgen ohne Anstrengung zur Reise bringen, was heute die Neigung auf sich zog, morgen zum Gegenstande der Abneigung werden lassen; drittens endlich auch durch seine allgemeine sowohl als sittliche Bildung, welche sein Urtheil über das zu Erwählende manchfach schärft und abstumpft. Alles Dies aber stellt das theologische Denken dem allgemeinen Begriffe der göttlichen Weltleitung unter. Aber abgesehn davon, daß sich nun bald eine Ansicht kund thun wird, ver-

möge welcher zwischen diesem allen und der Sünde des Menschen ein ganz eigenthümlicher Zusammenhang Statt findet, darf dies alles als eine Aufhebung der Freiheit, sey es nun durch die göttliche Weltleitung oder durch irgend andere Kräfte, nicht betrachtet werden, denn 1. ist hinsichtlich jeder anregenden oder hemmenden Einwirkung überhaupt zu setzen, daß derselben Widerstand geleistet werden könne, und ein wirklich lebendiges sittliches Selbstbewußtseyn wird in jedem Einzelfalle Zeugniß geben, daß es allen derlei Einwirkungen, auch wenn es ihnen in der That gefolgt ist, dennoch hätte widerstehen können, und daher für seinen wirklichen Entschluß, es sey zum Guten oder zum Bösen, die volle Verantwortung auf sich zu nehmen habe; daß wir aber diese Einwirkungen als von Gott ausgehend denken, ändert in der Sache Nichts, da sie doch immer nur durch ihr eignes Wesen, nicht aber durch eine von Gott aus in sie übergegangene Kraft wirksam gedacht werden können. So gern wir daher zugeben mögen, daß alle diese Dinge als göttliche Mahnungen anzusehen seyen, so wenig werden wir doch behaupten mögen, daß durch irgend Etwas davon Gott uns zum Guten oder Bösen dränge oder davon zurückhalte. 2. Die Ereignisse insbesondere, welche bisweilen so geartet scheinen, daß der Mensch, den sie betreffen, dadurch nach der einen oder andern Seite gedrängt erscheint oder zu seyn vermeint, können um so weniger als wirkliche Beschränkungen der Freiheit angesehen werden, je gewisser einerseits jedes auch noch so unbedeutende Ereigniß mehr als einen Menschen zugleich betreffen wird, und doch nur höchstens e i n e n unter ihnen in solcher Weise anregt, daß er die Ursache seiner Entschließungen darin zu erkennen glaubt, andererseits aber die Erfahrung allenthalben zeigt, daß unter gleichen oder doch höchst ähnlichen Einflüssen Andere ganz anders handelten. Und Letzteres gilt auch von den körperlichen Zuständen, denen der Eine unterlegen zu seyn behauptet, während ein Anderer, den sie noch kräftiger angefaßt, als unbezweifelter Sieger aus ihnen hervorgegangen ist. Endlich 3. kann freilich nicht geleugnet werden, daß der Stand der Bildung auf die sittlichen Entschließungen nach beiden Seiten hin von einem gewissen Einfluß ist, namentlich insofern, als der auf tieferer Bildungsstufe Stehende zur richtigen Würdigung eines bestimmten Entschlusses oft nicht kommen kann, während der an Bildung höher Stehende das Rechte ohne Mühe findet; aber Theils

ist dieser Unterschied nicht immer von der Art, daß der Erstere es schlechthin nicht finden könne, und nie so beschaffen, daß der Letztere es finden müsse, im Gegentheil es findet oft der Gebildete Das nicht, was dem Ungebildeten auf der Hand zu liegen scheint; Theils würde auch in dem Falle wirklicher Unmöglichkeit, im Einzelfalle das Richtige zu treffen, doch die Freiheit des Wollens dadurch nicht beschränkt seyn, wiefern auch in solchem Falle es zuletzt nur darauf ankam, ob der Handelnde es finden wollte oder nicht. Und so muß es dabei bleiben, daß auch auf dem Gebiete des Begehrens und Entschließens nicht die Allmacht, sondern einzig und allein die Freiheit walte.

Sobald aber von den Gebieten des allgemeinen Wollens und des Entschlusses im besondern Falle, wofür das sittliche Bewußtseyn unbedingte Freiheit in Anspruch nehmen muß, das Denken auf das des äußern Handelns und seines Erfolgs hinüber tritt, muß sich das theologische Urtheil anders stellen. Da nämlich findet der Grund nicht Statt, aus welchem dort die Allmachtwirkung fern zu halten war. Die Freiheit bleibt unangetastet, welcher auch der Erfolg des *Handelns* sey. Daraus folgt, daß hier die Sätze alle gelten, die an seinem Orte (§. 16) über die Weltleitung Gottes auszusprechen waren. Also der ewige Gedanke Gottes, welcher die Welt beherrscht, beherrscht sie insofern unbedingt, als einerseits er die Freiheit, durch welche allein eine heilige Ordnung wirklich werden kann, unbedingt erhält, andrerseits aber den Gang der Welt in solcher Weise leitet, daß zu keiner Zeit und in keiner Sache diese Freiheit in ein ursächliches Verhältniß zu Dem eintritt, was in der Welt geschieht, vielmehr Alles, was in der Welt geschieht, einzig und allein deshalb geschieht, *weil es* im göttlichen Gedanken enthalten war, und so wie es darin enthalten war, also im Laufe der Welt Gott Alles ist und die Geschöpfe unbeschadet Ihrer Freiheit Nichts, indem auch Das, wovon sie nächste Ursache wirklich sind, in höchster Ursache doch von Gott ausgeht, und nur darum zu Stande kommt, weil es in Gottes ewigem Gedanken so geordnet war, daß es geschehen und durch sie geschehen sollte, und nur mit der Kraft, die sie von Gott dazu erhalten haben. Daß die Freiheit dabei ungeschmälert bleibe, ist daraus offenbar, daß doch die That nicht im Erfolg nach außen, sondern *allein* im Wollen liegt, so daß auch bei unbedingtem Unvermögen nach außen doch eben so unbedingte Freiheit möglich ist und wirklich

werden kann. Also hat auch das Eintreten der Sünde nicht etwa einen Riß in Gottes Ordnung hervorgebracht, wie es dem menschlichen Vorstellen wohl erscheinen mag, und noch weniger hat Gott, wie man's wohl aufgefaßt hat, seinen Weltplan entweder von Ewigkeit her auf die vorhergesehene Sünde eingerichtet, oder nach ihrem Eintritte so abgeändert, wie die veränderten Umstände es geboten haben, oder bequemt sich in seiner Weltregierung unaufhörlich den sogenannten freien Handlungen der Menschen in der Weise an, daß er sie so oder so geschehen läßt, hintennach aber wieder in der Weise abhilft, daß, wenn's zum Ende kommt, aus dem Allen, was seinem Willen zuwider geschehen ist, doch ein Erfolg hervorgeht, wie er ihn gewollt; also möglicher Weise im Anfang und in der Mitte einer jeden Ereignißreihe Alles nach dem Belieben der Menschen und wider Gottes Willen geht, der Ausgang aber diesem Willen entsprechend ist. Alle solche Vorstellungen gehen, und zwar unvermeidlich, daraus hervor, wenn das Denken von der Vorstellung eines menschenähnlichen Gottes ausgeht, und die Neugier den Versuch macht, das im Einzelen begreifen zu wollen, was nur in seiner Allgemeinheit vom Begriffe aus erkannt werden kann. Was wir von diesem aus zu setzen haben, das ist dieses, daß die Sünde der Menschheit eben so einflußlos auf den Gang der Welt sey, als ihre Heiligkeit seyn würde, daß also die Ordnung der Welt sich unabänderlich erhalte, und erhalten würde, auch wenn das gesammte Reich der Freiheit sich in Widerstreit damit gesetzt hätte, wie die Menschenwelt es hat. Nun aber denken wir weder die Welt als eine Maschine, die, einmal eingerichtet und in Gang gesetzt, von ihrem Erbauer sich selbst überlassen wird, nur etwa mit dem Vorbehalt, bisweilen nachzusehen und zu bessern, noch Gott als den Maschinenarbeiter, der außerhalb der Maschine sitzend, sich etwa durch eine Kurbel mit ihr in Verbindung, und sie dadurch in Bewegung setzt, oder als den Steuermann, der von einem Punkte seines Schiffes aus die Fahrt desselben durch die Wellen und Klippen lenkt, sondern als die allgegenwärtige Kraft, die in der Welt auf jedem Punkte wirksam ist, und beide Welten, die eine unbeschadet ihrer Freiheit, in unbedingter Abhängigkeit von sich erhält, und nicht allein in ihnen, sondern auch durch sie den ewigen Gedanken des Guten ewig offenbart. Daraus aber folgt, daß auch die Erhaltung der Ordnung der menschlichen Sünde gegenüber

nicht als eine solche zu denken sey, die Gott, um so zu reden, von sich aus verhänge, ohne daß die Welt irgend wie dabei betheiligt werde; im Gegentheil zum Wesen einer guten Ordnung gehört dieses, daß nicht allein die ordnende Kraft mächtiger sey als jede Widerstandskraft innerhalb des Ganzen, und also jede überwinden könne, sondern auch, daß alle von ihr beherrschten Kräfte zu ihrer Erhaltung, jede in der ihr eignen Weise, wirksam sind, und also namentlich, wo irgend eine Kraft des Widerstands erscheint, vermöge des in ihnen waltenden Gesetzes sie als Kraft des Widerstands aufheben und vernichten. Und zwar je mächtiger die ordnende Kraft, und je vollkommener die Ordnung, desto mehr und desto wirksamer; also in der Welt, als der unbedingten Ordnung einer unbedingten Kraft, in unbedingter Weise. Also ist zu denken, daß alle Kräfte in der Welt, wiefern sie mit der sündigen Menschheit in Berührung kommen, vermöge ihrer unbedingten Abhängigkeit von Gott für den Zweck wirksam seyen, daß die Ordnung der Welt erhalten, und die Widerstandskraft jener als solche aufgehoben werde, also die Welt der Geister — *wiefern ihr dabei* mitzuwirken zukommt, was sich durch das reine Denken nicht ausmitteln läßt — in ihrer freien Unterthänigkeit, und die *Welt* der Körper oder die Natur in ihrer unfreien Unterworfenheit. Aber nicht nur die ganze übrige Welt, auch die Menschheit selbst, obwohl in ihrer Freiheit widerstrebend, muß doch in ihrer Abhängigkeit, auch ohne es zu wollen, ja wohl ohne es zu wissen und zu ahnen, für den Zweck mitwirken, daß die Ordnung Gottes *fortbestehe*, ihr selbst zum Trotz.

Wie nun die gerade Linie auch bei unendlicher Verlängerung *doch immer* der gleichen Richtung folgt, und jede andere ihr parallele Linie ebenfalls eine gerade ist, und von den Strahlen, die von jener senkrecht ausgehn, in stets gleicher Richtung und daher auch gleicher Art getroffen wird, dagegen jede andere ihr nicht parallele Linie ihre Entfernung von ihr stetig wechselt, und von ihren Strahlen in verschiedener Weite, und immer in schiefer Richtung getroffen wird, aber auch ein Auge, das in dieser Linie sich befände, *jene immer als* in schiefer Richtung zu ihm laufend ansehn würde: so auch die Ordnung Gottes. Sie ist ewig eine, und die Wirkungskräfte unabänderlich dieselben in ihrer Richtung und in ihrer Art; und alles Seyende in der Welt, das innerhalb der von Gott ihm

angewiesenen Bahn verbleibt, erfährt die Kräfte seiner Weltregierung, wie sie sind, und in immer gleicher und gleich angemessener Weise, und alles Erkennende, das in derselben Bahn verharrt, erkennt sie, wie sie sind, und weiß sie als ewig gleich und ewig ihrem Zwecke angemessen, und alles Wirkende in derselben Bahn wirkt in der gleichen Weise und gleicher Uebereinstimmung mit Gott. Dagegen, wo ein Wesen — nur von freien Wesen kann hier noch geredet werden — die ihm angewiesene Bahn verläßt, und sich in Widerspruch setzt mit der Ordnung und mit Gott, da wird die ewige und ewig gleiche Ordnung für dies Wesen eine andere, und alle ihre Kräfte, und alle mit ihr einstimmigen Kräfte wirken in anderer Weise auf dasselbe ein, als dies der Fall seyn würde, wenn es in der rechten Bahn verharrte, und es erfährt sie alle als andere, und empfindet sie als ihm unangemessene, und wenn es ein Wissen von ihnen hat, erscheinen sie ihm als unrichtig und unangemessen. Dies auf die Verhältnisse der sündigen Menschheit angewendet, führt zu Folgendem.

1. Die irdische Körperwelt oder die Natur, mit welcher der Mensch durch seine Persönlichkeit in unzweifelhafter Berührung steht, ist in ihrem ganzen Seyn und mit allen ihren Kräften dem göttlichen Gedanken schlechthin unterworfen (§. 18). Sobald daher das Wollen des Menschen eins mit Gott, ist auch die Natur dem Menschen unterworfen, und zwar in der Weise, daß der Geist des Menschen sich durch ihre Kräfte seine körperliche Hülle bildet, und so bildet, daß durch's ganze Leben er ihm ein Werkzeug sey, geeignet, all den Dienst zu leisten, dessen er in der Persönlichkeit bedarf, und daß in jedem Stücke, worin das gotteinige Wollen der Kräfte der Natur für heiligen Zweck bedarf, diese Kräfte ihm zu Dienste stehn (§. 20). Ist aber das Wollen des Menschen in Widerspruch mit Gott, so kann diese Unterworfenheit, die ihren Grund allein im göttlichen Wollen, oder im allgemeinen Verhältniß der Natur zu Gott hat, nicht Statt finden, im Gegentheil es muß die Natur, in ihrer durchgängigen Abhängigkeit von Gott, eine dem menschlichen Wollen in gleichem Grade entgegengesetzte Stellung annehmen, in welchem dieses dem göttlichen Willen entgegensteht, und weil der Mensch sein Verhältniß zu Gott umgekehrt hat, auch das Verhältniß der Natur zum Menschen sich umkehren, und also die Herrschaft, welche der Geist

ausüben sollte über die Natur, durch eine Herrschaft aufgehoben werden, welche die Natur über den Geist ausübt. Wäre nun das Wollen des Geistes vom göttlichen schon abgewandt, wo seine Verbindung mit der körperlichen Natur beginnt, so würde von diesem umgewandelten Verhältnisse die Wirkung die seyn müssen, daß erstlich der Geist sein Werkzeug nicht so bilden wollte, wie er für Gottes Zweck es bilden soll, weil Gottes Zweck nicht sein Zweck wäre, aber auch zweitens er es nicht so bilden könnte, wie er wollte, vielmehr nun die ihm übermächtige Naturkraft ihm das Werkzeug bildete, zwar in Unterworfenheit unter Gott, aber doch so, wie es dem sündigen Wesen des Geistes angemessen wäre; und wenn daher dies Werkzeug ein unvollkommenes, und wenn es namentlich für das Bewußtwerden des Göttlichen wenig geeignet, und den etwaigen Bemühungen des Geistes, zur Anschauung desselben zu gelangen, mehr hinderlich wäre als förderlich, so würde dies weder einer Willkür Gottes noch einem ursprünglichen Mißverhältnisse zwischen Natur und Geist, noch einem bloßen Unglück zuzuschreiben, sondern allein davon abzuleiten seyn, *daß das Wollen des Menschengeists in eine Stellung zur Weltordnung eingetreten wäre, die ihm das freie Walten über die Kräfte der Natur unmöglich machte*; und es würde falsch seyn, zu behaupten, daß der Mensch deshalb so blind für das Göttliche, und der Gewalt des Sinnlichen so unterworfen sey, weil er als sinnlich-vernünftiges Wesen einer höheren Stellung unfähig sey, indem das wahre Verhältniß dieses wäre, daß er deshalb so in der Gewalt des Sinnlichen, *weil* sein Wollen ein so sündiges Wollen, und daß seine geistige Blindheit nicht die Ursache, sondern die Folge dieses Wollens in der heiligen und unbedingten Ordnung Gottes sey. Durch's ganze Leben aber würde er nicht nur die Folgen seiner Urschuld tragen müssen in der Unvollkommenheit des Werkzeugs, sondern auch in allem seinem Thun die Uebermacht der Natur, zu deren Beherrschung er geschaffen ist, schwer und viel zu tragen haben. Kurz, die Stellung des Sünders in der Natur müßte dem idealen Bilde, das von der Stellung des heilig Wollenden früher zu entwerfen war, durchaus *unähnlich seyn*, dies Unideale aber könnte dann wohl Dem, welcher auf die wahre Ursache, die in der Sünde liegt, nicht achtete, ein Verkehrtes scheinen, das auch den Glauben an Gott aufheben könne; vom richtigen Standpunkt aus betrachtet aber wäre es ein Beweis,

daß das bisherige theologische Denken richtig war, indem nur dann ein solches Mißverhältniß begreiflich wird, wenn es in einer heiligen Ordnung als die Folge einer vom Menschen selbst ausgehenden Verkehrung angesehen wird. Und blicken wir nun in die Wirklichkeit des Menschenlebens, so finden wir Das wirklich, was vom Begriffe aus für solchen Fall gefordert werden muß. Der Leib ist des Geistes Werkzeug durch die Seele, aber ein höchst unvollkommenes, allenthalben widerstrebendes, oft den Dienst schlechthin versagendes; die Seelenkraft, wenn ja einmal der Geist sich ihrer für den Zweck bedienen will, des Göttlichen durch sie bewußt zu werden, diesem Zwecke kläglich ungenügend; die umgebende Natur aber eine strenge Herrin, mit welcher er in unaufhörlichem Kampfe leben muß, auch manchmal sie zu bewältigen vermeint, in der That aber ihr immer jämmerlich unterliegt. Mühsam ringt er ihr ihre Gaben ab, und manchmal kargt sie gegen ihn in solcher Weise, daß Tausende vor Hunger sterben, oft zerstört sie seine schönsten Hoffnungen durch den vernichtenden Frost einer Nacht, oder durch ein Gift, das, in die scheinbar üppigen Saatfelder fallend, ihn Statt nährender Körner ledige Halme ärndten läßt; dann sucht sie ihn in schäumenden Wasserfluthen, in verheerenden Orkanen, in zerstörenden Feuermeeren, oder entsetzlichem Beben heim, erschreckt, beschädigt, tödtet ihn, oder entrafft in gräßlicher Seuche viele Tausende; er wendet allen seinen Verstand an, ihrer Herr zu werden, erfindet Kunst auf Kunst, Maschine auf Maschine, und doch das Höchste, was er erlangt, ist dieses, daß im Kleinen er eine ihrer Kräfte durch die andere überwindet, im Großen bleibt er immer gleich ohnmächtig, gleich abhängig von ihrem halb begriffenen, halb unbegriffenen Walten. Die Sünde hinweggedacht, liegt in diesem Verhältniß ein ungeheurer Widerspruch, ein fast unwiderleglicher Beweis gegen den Glauben an Gott; sobald aber sie in unsre Rechnung eintritt, schwindet der Widerspruch; es ist die Rache gleichsam, welche die Weltordnung am Uebertreter nimmt; er will die Ordnung nicht, und sie wird Unordnung für ihn, er wendet sein Auge ab von Gott, und Gott schließt ihm das Auge, daß auch wollend er ihn nicht sehen kann, er will nicht in Gottes Dienste Herr seyn über die Natur, und Gott macht ihn zu ihrem Knechte; das ganze Verhältniß entspricht dem Bilde, das vom Begriff aus für den Fall des sündigen Wollens gezeichnet werden mußte.

Anmerk. Wenn Paulus Röm. 8, 19 ff. wenigstens in andeutender Weise zu erkennen giebt, daß er eine dereinst aufzuhebende Verschlechterung des Naturzustandes denke, die denn am Ende ihre Ursache nur in dem Sündenfalle haben kann, den er im 3. Kap. der Genesis anerkennt, so ist das freilich eine Form der Anschauung, die sich das theologische Denken so nicht aneignen kann, wie es wohl später geschehen ist; aber die Wahrheit liegt darin, welche auch neustens wieder von Rothe (Ethik §. 4 88) anerkannt worden ist, daß das Verhältniß der Natur zum sündigen Menschen ein anderes seyn müsse als zum heiligen, und daß die Natur in ihrer Unterworfenheit unter Gott ihm die freundliche und fördernde Gestalt nicht bieten könne, die sie ihm bieten würde, wenn sein Wollen eins wäre mit dem Wollen Gottes. Diese Wahrheit ist daher auch festzuhalten, und über die Form mit Denen nicht zu streiten, welche sich, wie sonst, so hier der Schrift anschließen.

2. Hinsichtlich der Thätigkeit des sündigen Menschen überhaupt *ist vom Standpunkte* des Glaubens aus zu setzen, daß dieselbe, wiefern in Widerspruch mit dem die Welt beherrschenden Gedanken, in gleichem Maße nothwendig eine ohnmächtige und fruchtlose seyn müsse, als ihre Richtung jenem Gedanken widerspricht, also unbedingt ohnmächtig bei unbedingtem Widerspruch, und wenn dieser nur bedingt, auch seine Ohnmacht nur bedingt; daß aber diese Thätigkeit selbst auch wider seinen Willen dahin führen müsse, die durch *sein* Wollen umgestürzte Ordnung aufrecht zu erhalten. Daraus aber folgt, daß seine Ohnmacht nicht darin bestehen könne, daß seine *Thätigkeit* schlechthin von keinerlei Erfolg begleitet sey, denn dadurch würde die Ordnung eben so wenig erhalten als zerstört, wohl aber darin, daß der Erfolg entweder ein schlechthin anderer sey, als welchen der Handelnde gedacht, oder zwar derselbe, aber doch nicht zu dem Ziele führend, das er gewollt, sondern zu irgend einem andern, an welches er nicht gedacht. Und wenn dann der Erfolg von seiner Thätigkeit ein solcher ist, vermöge dessen alle Folgen der Sünde auf ihn selbst zurückfallen, so wird auch in dieser Beziehung die verlassene Ordnung als gerächt, und die wirklich erscheinende als eine solche anzusehen seyn, wie sie entstehen muß, wenn innerhalb einer heiligen Ordnung ein Theil seiner Glieder ein unheiliges Wollen

annimmt, ihm selbst aber, wenn er bei seiner Betrachtung die Sünde außer Berechnung läßt, muß sie als die verkehrteste erscheinen, die möglich ist. Blicken wir wieder auf die Wirklichkeit, so erblicken wir zuerst im Einzelleben, abgesehen von dem mancherlei Jammer, der aus seinem Verhältniß zur Natur für ihn hervorgeht, ein unablässiges Bemühn, dem Selbst, das nun einmal der einzige Richtpunkt seines Strebens ist, ein möglichst gedeihliches Daseyn zu verschaffen. Theilweis ist es auch mit sehr scheinbarem Erfolg verknüpft, aber das Ziel ist nie erreicht, die Lust, die er sich unmittelbar erwirbt, bringt nicht Befriedigung, nur neues Bedürfen und stärkeres Begehren, endlich wohl auch Uebersättigung und Schmerz hervor, der Erfolg ist da, eben der im äußerlichen, auf den das Streben gerichtet ist, aber umschlagend in das Gegentheil von Dem, was ihm das Endziel seines Daseyns scheint. Der Besitz, die Ehre, die Gewalt, um die er sich müht sein Leben lang, entweder sie gehn ihm fehl, oder, gewonnen, die Lust, die auch bei ihrem Erwerb das letzte Ziel war, tritt nicht ein, an ihrer Stelle Unlust über Unlust, das Leben vergeht in Kampf und Arbeit, in Plage und in Furcht. Er hat, was er begehrt, aber er hat's mit anderer Frucht, als die bei seinem Streben er gedacht. Im verbundenen Leben aber tritt zu der Qual, die Jeder sich selbst, und Allen die Natur bereitet, auch noch die hinzu, womit ein Jeder den Andern quält, und drückender noch die, welche das verkehrte Streben über die allgemeinen Verhältnisse, auch ohne erweisliche Schuld jedes Einzelen, ergießt. Und wer einen Blick auf's Menschenleben und seine Geschichte wirft, läßt aber die Sünde dabei unbeachtet, der muß zwar auf jedem Punkte Urkunde empfangen eines Waltens, das im Verborgnen allenthalben wirkt, und alle Bestrebungen der Menschen lenkt, fast immer Anderes wirklich werden läßt, als was ihr Zweck gewesen, und jede Berechnung zu Schanden macht; aber eine heilige Ordnung sieht er nicht; erst wenn er die Sünde mit hinzu denkt, und sich fragt, wie eine Ordnung könne beschaffen seyn, die auf der einen Seite einen heiligen und unbedingten Ordner und Beherrscher, auf der andern aber dem Gesetze der Ordnung widerstrebende Glieder mit unbeschränkter Freiheit des Wollens hat; so wird er bald erkennen, daß sie eben so seyn müsse, wie sie ist, nicht unbedingte Ohnmacht, aber eine solche Macht, die auf jedem Schritte sich gekreuzt sieht von einer höheren Macht, der sie widerwillig sich

unterwerfen muß, das Meiste, was unternommen wird, mißlingend, und das Gelingende Ursache größerer Qual, der Mensch die heilige Ordnung, der er angehört, nicht wollend, und eine unheilige sich zeugend, die in jedem Augenblicke ihn erinnert, daß nur sein Wollen ein anderes seyn dürfte, so würde sein Leben sofort aus einer Hölle ein Himmel geworden seyn.

3. Die Gesammtstellung des Sünders in der heiligen Ordnung, wie sie als nothwendige Folge der Sünde sich gestaltet, wirkt eben so nothwendig auf die Gestalt ein, welche die Gottesvorstellung in seinem Gemüthe annimmt. Gottesbewußtseyn, d. h. Bewußtseyn der heiligen Ordnung, worin er steht, und seines Verhältnisses zu ihr, auf dem Grunde eines heiligen Wollens ruhend, hat der Sünder als solcher nicht, und kann's nicht haben; was er hat, das ist das Bewußtseyn seiner Abhängigkeit von einer ihm fremden Macht, die er nur als Naturmacht vorzustellen weiß, und nach und nach als die Macht persönlicher Wesen über die Natur vorstellen lernt. Auf der niedrigsten Stufe haben diese seine Götter gar nichts Sittliches, auf der *zweiten* sind sie seine Gesetzgeber, und schreiben ihm ihren Willen vor; was also er selbst als sittlich nothwendig erkannt, oder was ein Anderer ihm als solches vorgehalten, das denkt er als den Willen seiner Götter, und damit fängt er sie selbst auszuschmücken an (§. 34). So lange er nun auf der ersten dieser zwei Stufen steht, denkt er zwar Alles, was ihm von der Natur aus widerfährt, als Wirkung der Macht seines Gottes oder seiner Götter, weil aber darunter so Vieles ist, was mit seinem Begehren im Widerspruche steht und ihn verletzt, er aber Verletzendes für Böses nimmt, und seinen Gott nach sich selbst beurtheilt, so ist nicht anders möglich, als daß er ein mißgünstiges, neidisches, feindseliges Wollen in ihm denke. Das aber kann in zweierlei Art geschehn. Entweder er zerlegt die Macht, die er in der Natur waltend denkt, in zwei entgegengesetzte Mächte, davon er die eine die gute nennt, d. h. die freundliche, wohlwollende, gütige, die andere die böse, d. h. die unfreundliche, übelwollende, feindselige; und so entsteht der theologische Dualismus, der dann auch über die erste Stufe auf die zweite hinüberreicht, und zu der Vorstellung sittlich guter und böser Gottheiten führt, von denen jene nicht allein und nicht sowohl das sinnlich Zuträgliche, als auch und vielmehr das Gute im menschlichen Gemüth und in der Welt erschaf-

fen, diese aber Urheber alles Bösen, also Urheber der Sünde sowohl und mehr als des Unangenehmen sind. Oder er macht keinen Unterschied zwischen den Wesen selbst, in welche er die Kräfte der Natur verlegt, legt aber das Wesen seines Dualismus in sie selbst hinein, denkt also seine Götter verschieden in verschiednen Zeiten und gegen verschiedene Personen, jetzt freundlich und dann unfreundlich, jetzt freigebig und dann karg, jetzt segnend und dann neidend, dem Einen günstig und dem Andern ungünstig, und jenen daher beglückend, diesen verfolgend und vertilgend.*) — Wird aber unter irgend welchen Einflüssen die Gottesvorstellung sittlicher, und tritt allmählig ein Bewußtseyn des eignen unidealen Wesens oder der Sünde ein, so werden auch die Schicksale des Erdenlebens, also namentlich auch die aus dem Verhältnisse der Natur hervorgehenden mit der Sünde in Zusammenhang gebracht; weil aber weder das Bewußtseyn der Sünde ein durchgreifendes und klares, noch die Gottesvorstellung eine rein sittliche, so wird nothwendig auch diese Betrachtungsweise mehrfach falsch und trübe. Zuerst liegt es in der Natur des begehrenden Wesens, auf das Unangenehme mehr zu achten als auf das Angenehme, das als sich von selbst verstehend angesehen wird. Das hat die Wirkung, daß bei den unangenehmen Empfindungen und Erfahrungen der Mensch weit eher und weit öfter an Gott ihren Urheber denkt, als bei den angenehmen; nun aber auf der Stufe, wo jetzt der Mensch steht, denkt er ihn nicht mehr als rein willkürlich, sondern aus sittlichem Grunde und für sittliche Zwecke Das verhängend, was er verhängt. Daher erwacht nun die Vorstellung von einem Zorne Gottes, der sich gegen das sündliche Thun, und mehr noch gegen den Sünder kehre, und in Verhängung unangenehmer Empfindungen sich beurkunde; und dieser Zorn Gottes, die auch im

*) Den offenen Dualismus zeigt das Morgenland in mancherlei Gestalten, von denen die eine durch das Judenthum auch in den christlichen Glauben übergegangen ist; der innere ist in den Götterfabeln der Hellenen vielfach anzutreffen, und tritt recht augenscheinlich in Solons Worten hervor: τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες (Herod. 1, 32 und am Schluß: πολλοῖσι δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προῤῥίζους ἀνέτρεψε). Aber auch dem A. T. sind solche Vorstellungen nicht fremd. Die Rede der „klugen" Schlange, Gen. 3, 5 deutet offenbar auf Mißgunst des verbietenden Gottes hin, und wenn 1. Sam. 2, 25 Elis Söhne darum nicht auf ihren Vater hören, weil Jehova sie zu tödten vorhat, so ist's auch nichts Anderes.

R. T. sehr stark hervortretende ὀργὴ τοῦ θεοῦ, verwandelt sich immer mehr in eine göttliche Strafgerechtigkeit. Gott wird der Richter und der Vergelter. Da aber unter der Gewalt eines ungerechten, parteiischen, launenhaften Richters der Mensch sich nur unwohl befinden könnte, so denkt er nun seinen Gott als gerecht, als unparteiisch, als fest und entschieden in Dem, was er verhängt. Aber nun tritt wieder eine Schwierigkeit herein. Der Mensch sieht fremdes Sündigen — das eigne beachtet er nicht so —, dem keine Uebel folgen, und auf der andern Seite Uebel, denen kein Sündigen vorangegangen scheint. Wie soll er's reimen mit der Vorstellung des gerechten Gottes, die er doch nun hat? Er versucht es auf verschiedene Weise. Die einfachste und rohste ist die, daß er eine Parteilichkeit, die er ja selbst zu üben pflegt, in Gott versetzt, entweder in völliger Unbefangenheit, oder schon mehr ausgebildet in der Form einer Erwählung Einiger, mit welcher dann, gleichviel ob bewußter und ausgesprochener oder unbewußter und unausgesprochener Weise, die einer Verwerfung aller Uebrigen verbunden ist. Wo dagegen das Bewußtseyn, daß Gott nur gerecht gedacht werden könne, kräftiger geworden ist, da sucht man sich das Räthsel durch die Vorstellung eines Aufschubs der Vergeltung aufzulösen, sey es nun, daß der Grund desselben ein freundlicher sey, etwa die Geduld und Langmuth, welche nicht die Strafe, sondern die Besserung suche, oder sey er ein unfreundlicher, etwa der Vorsatz, der Schuld ein größeres Maß aufzuhäufen, um darnach den Strafzorn desto eindringlicher zu offenbaren. Ja es ist möglich, daß bei unvollkommener Bildung alle diese streng genommen einander aufhebenden Vorstellungen sich auf e i n e m Punkte bei einander finden. In den eignen Schicksalen aber erzeugt die Vorstellung von der vergeltenden, durch die Uebel des Lebens sich erweisenden Gerechtigkeit je nach der Beschaffenheit dieser Schicksale und der Stellung des Gemüthes abermals Verschiedenes, was im Allgemeinen so zusammen zu fassen ist: 1. Unfreundliche Schicksale und ein wenig lebendiges sittliches Bewußtseyn bringen das Gemüth in unwillige Aufregung, das sich durch Murren gegen die Gottheit Luft macht, oder in gänzliche Lossagung von ihr übergeht; 2. dieselben Schicksale bei mehr erregbarem sittlichen Bewußtseyn führen dahin, daß bestimmte Uebel als Strafen bestimmter Vergehungen angesehen werden, und man nun entweder mit Aengstlichkeit nach d e r

Vergehung sucht, mit welcher man gerade diese Strafe verwirkt haben möge, oder, wenn man sie zu kennen glaubt, entweder nun damit abgethan zu haben glaubt, oder nun diese Schuld zu tilgen sich bemüht, das Wesen der Sünde aber unbeachtet läßt. 3. Freundliche Schicksale bei mangelndem sittlichen Bewußtseyn werden als ein Beweis von Schuldlosigkeit angesehen werden, im entgegengesetzten Falle aber die Furcht aufregen, daß nun bald die Zeit der Strafe, also des Unglücks, eintreten möge. — Zweitens das immer lebendige Begehren des Wohlbefindens auf der einen, und fast immer stumpfe Bewußtseyn der Sünde auf der andern Seite bewirkt wieder dieses, daß der Mensch von der Vorstellung der strafenden Vergeltung zu der belohnenden übergeht, und indem er nun auch die Belohnungen auf das Befinden im Naturzusammenhange bezieht, an die Gerechtigkeit Gottes das Verlangen stellt, alles Das, was der Mensch Gutes gethan zu haben meint, durch irgend Güter und Genüsse des äußern Lebens zu belohnen, und hieraus zurückschließend all das Angenehme, das sich im Leben wirklich zuträgt, als Belohnungen erworbener Verdienste ansieht. Tritt nun im eignen Leben Angenehmes ein, so mangelt nie der Dünkel des Verdienstes, im fremden der Neid, der kein Verdienst wahrnehmen kann, und doch die Belohnung sieht; wenn aber das erwartete Angenehme nicht erscheint, oder gar das Angenehme da erscheint, wo man zur Forderung der Strafe sich berechtigt glaubte, da bricht von Neuem der Zweifel herein, und mancherlei Versuche werden gemacht, den eingebildeten Widerspuch zwischen der Erfahrung und dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit auszugleichen.

Aus dem Bisherigen muß sich ergeben haben, daß die Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes nicht dem idealen, sondern dem sündigen Leben angehört, so wie, daß auch in diesem sie nicht eher zum Entstehen kommen kann, als bis in der Schule des Gesetzes der Mensch zum Rechtsbewußtseyn und zu einem Wissen von der Sünde gekommen ist. Aber auch das reine theologische Denken muß Das anerkennen, was das Wesentliche daran ist, nämlich daß die heilige Ordnung der Welt durch ihre ewige und allmächtige Ursache in der Weise erhalten werde, daß die Sünde der Menschheit für Nichts darin eintrete, und alle Folgen seiner Abirrung von ihm allein getragen werden, indem sein Befinden sich in der Art gestalte, wie es in einer

heiligen Ordnung sich für Den gestalten müsse, der ein anderes Gesetz für sich setze als das in dem Ganzen geltende. Von einem Zwecke dieser Gerechtigkeit kann streng genommen nicht gesprochen werden, indem hier nicht das Eine geschieht, und das Andere als dessen Wirkung daraus hervorgehn soll, sondern Das, was geschieht, auch immer Das ist, was heraus kommen soll, nämlich die Erhaltung der Ordnung selbst. Giebt es außer dieser noch ein Anderes, wozu diese nur im Verhältnisse des Mittels steht, so ist dies Andere nicht der Zweck der Gerechtigkeit als solcher, sondern der Zweck Gottes vermöge irgend einer andern Eigenschaft. Die Strafe aber kann nur darin bestehen, daß die Ordnung sich erhält, und daß der Sünder, der mit seinem Wollen sie verlassen, mit seinem Seyn ihr unterworfen bleibt, ohne doch das Bewußtseyn eines Gliedes der Ordnung in sich zu haben, also eben die Stellung, welche der sündige Mensch in der Wirklichkeit zu erfahren hat. Und diese Strafe muß in jedem Augenblicke sich vollziehen, also auch in jedem folgenden Augenblicke in Bezug auf alle früheren vollzogen seyn, woraus sich ergiebt, daß es *unvollzogene* Strafe schlechthin niemals gebe, also auch keinen Aufschub derselben, weder für diesen noch für jenen Zweck. Aber diese Strafe bezieht sich nicht auf Einzelhandlungen, sondern auf die Sünde selbst, also auf die eine That des Geistes, durch welche er sich von der heiligen Ordnung trennt, und liegt nicht in diesem oder jenem Einzelereigniß oder Einzelumstand, sondern umfaßt das ganze Leben, und geht durch's ganze Leben fort, vorausgesetzt, daß die Sünde, *die* sie nöthig gemacht, nicht vorher aufgehoben werde.

So gewiß nun hiernach der gesammte Zustand des Menschen*lebens*, zunächst wie er aus dem Verhältnisse der unbedingt Gott unterworfenen Natur, aber nicht minder auch wie er aus der Thätigkeit des Menschengeschlechts selbst unter göttlicher Weltregierung sich ergiebt, in ganz strengem Sinne als ein Strafzustand angesehen werden muß, so fern zu halten ist die ganze, in der Theologie der früheren Zeit vielfach angewendete Vorstellung der sogenannten willkürlichen Strafen, im Allgemeinen deshalb, weil der Begriff der Willkür überhaupt in der heiligen und unbedingten Ordnung keine Stelle findet, im Besondern aber darum, weil, wenn man einzele *Uebel*, seyen sie nun Naturübel oder durch den gesellschaftlichen Verkehr verhängt, auf einzele Vergehungen, oder auch auf Reihen von

Vergehungen beziehen will, das Denken in eine Menge von Schwierigkeiten verwickelt wird, aus denen nicht heraus zu kommen ist. Erstlich ist das eigentliche Strafbare in der Einzelhandlung nicht diese selbst, sondern die Beschaffenheit des Wollens, deren Erzeugniß diese ist, dieses Wollen aber ein fortgehendes, ununterbrochenes, und in jedem Augenblicke gleich strafbares, so daß die Bestrafung desselben in einzelen dieser Augenblicke in einer guten Ordnung nicht begriffen werden könnte. Zweitens fehlt es eben so sehr an erkennbarem Zusammenhange zwischen den meisten Vergehungen und Dem, was als deren Strafe angesehen werden sollte, als an einer festen Regel, wonach sie erfolgen, so daß in Bezug auf denselben Menschen sowohl als auf verschiedene die vermeinte Strafe das eine Mal eintritt und das andere nach gleicher Vergehung nicht, und nicht minder in manchem Falle eintritt, wo dieselbe Vergehung gar nicht Statt gefunden hat, oder für Personen zu gleicher Zeit, von denen die einen sich in einer gewissen Art vergangen haben, und die anderen in einer ganz anderen, oder auch in keiner Weise überhaupt, während doch alle in gleicher Weise von der Strafe betroffen seyn würden; ja, wiefern beide Arten von Uebeln sich großen Theils auf einen weiten Kreis erstrecken, würde in dem Falle, daß ein unbedingt Sündloser auf der Erde weilte, auch dieser von all den Uebeln mit betroffen werden, welche für die Sünder Strafe wären, für ihn aber nicht seyn könnten. Und so hat denn diese Vorstellung nie aufgehört, den Menschen, die sie hegten, eine Menge von unlösbaren Zweifeln zuzuführen, aus denen nur eben dadurch herauszukommen ist, daß man sie selbst aufgiebt, was um so leichter geschehen kann, als sie auf keinem Grunde des reinen Begriffes ruht.*)

Anmerk. Die biblische Vorstellung, daß der Tod der Lohn, d. h. die Strafe der Sünde sey, ruht für die spätere Theologie auf

*) Daß hierdurch der Ernst der sittlichen Selbstbeurtheilung nicht aufgehoben werde, bedarf kaum der Bemerkung. Zwar würde, wenn der Weg des theologischen Denkens auf die ausgesprochenen Sätze führte, auf etwa mögliche Folgerungen daraus nicht geachtet werden können, aber weit entfernt, den sittlichen Ernst aufzuheben, kann die hier gewonnene Anschauung ihn nur heben; denn ohne alle Rücksicht auf diese oder jene Einzelübel wird jeder Einzele durch das Gesammtleben, worin er steht, in jedem Augenblicke daran erinnert, daß der sittliche Zustand der Menschheit ein unidealer ist, und womöglich aufgehoben werden soll.

der Erzählung der Genesis, in welcher man die Verhängung dieses Schicksals zu erblicken glaubte, ob aber auch für die frühere Zeit, mag sehr bezweifelt werden. Denn erstlich wird der Tod dort gar nicht wirklich über das erste Paar verhängt, nur als Abschreckungsmittel angedroht, erscheint nachmals nicht als Strafe, sondern als die Erlösung von der Strafe, und geht nur insofern aus dem Genuß der Frucht hervor, als nun der Zutritt zum Lebensbaume den Bestraften abgeschnitten wird. Sodann aber zeigt als die eigentliche Wurzel sich die Gesetzgebung, die ja auf alle bedeutenderen, unter sich noch so verschiedenen Vergehungen die Todesstrafe setzte. Nun war doch Gott der Gesetzgeber, und nichts natürlicher, als daß, was er durch seine Stellvertreter verhängen ließ, er auch selbst verhängte, und so wurde der ursächliche Zusammenhang zwischen Sünde und Tod die herrschende Voraussetzung. Die Dogmatik hat die Vorstellung sich angeeignet und verschiedentlich zugestutzt; aber so wie sie ist, kann sie nicht angenommen werden, wenn nicht wenigstens die Erbsünde mit angenommen wird, und auch dann fehlt's noch am Grunde im Begriff. Setzt man aber die Sünde als erst eintretend im Leben selbst, so bringen Alle die Strafe schon in der Anlage mit auf die Welt, und Viele erfahren sie, ohne sie verwirkt zu haben, Die alle, welche eher starben als sündigten; setzt man sie aber früher, so mag wohl das Leben in Abhängigkeit von der sinnlichen Natur, das mit dem Sterben schließen muß, als Strafzustand betrachtet werden, nicht aber der Tod, welcher von diesem Zustande befreit. So ist auch diese Vorstellung schlechthin aufzugeben.

Von der Strafe selbst unterscheidet sich das Strafbewußtseyn. Jene ist die objective Stellung des Sünders in der Ordnung Gottes, wie sie im Obigen dargestellt worden ist, dieses das Bewußtseyn von dieser Stellung als einer durch die Sünde selbst und zwar durch eigne That verursachten, also verschuldeten. Die Strafe ist überall und zu aller Zeit vorhanden, wo und wann die Sünde vorhanden ist. Nicht so das Strafbewußtseyn; es kann eher nicht zum Vorschein kommen, als das Bewußtseyn der Sünde sich erhebt, also gar nicht in der Rohheit; es findet aber auch da keine Stelle mehr, wo der Mensch jenes Bewußtseyns sich entledigt hat, also in der Zügellosigkeit. Somit ist es durchaus auf die Stufe der Gebundenheit be-

schränkt. Wo es aber entstanden ist, da nimmt es zwar Theil an all dem Irrthümlichen in der Vorstellung von der göttlichen Strafgerechtigkeit, und von der Strafe, welches sich in dem Kreise eines Jeden eben findet, und dieses Irrthümliche kann auch einen sittlichen Nachtheil im Gefolge haben, aber das wird doch immer da seyn müssen, daß, weil das Bewußtseyn der Sünde Bedingung des Strafbewußtseyns ist, dieses letztere immer zugleich ein Bewußtseyn von der Gerechtigkeit der Strafe, und von der eigenen Verschuldung ist, also das Gemüth zum Versuch antreiben muß, sich von der Schuld zu lösen, um der Strafe los zu werden. Daß diese Versuche mehrentheils vergebliche seyn werden, ist freilich auch nicht zu verkennen.

Die Vorstellung der belohnenden Gerechtigkeit ist vom Gebiete des sündigen Lebens schlechthin auszuschließen. Im idealen, also heiligen Leben ist Seligkeit zu finden, und diese Seligkeit ist die nothwendige Folge dieses Lebens in heiliger Weltordnung, verhält sich also zu ihm, wie in den Verhältnissen des Menschenlebens der Lohn zum richtigen Handeln sich verhält; in dieser Beziehung muß denn auch erlaubt seyn, sie den Lohn der Heiligkeit zu nennen. Im sündigen Leben aber findet sich keine Seligkeit, und kann sich keine finden. Denken wir dasselbe als unbedingt sündiges Leben, so ist eben damit jede Denkbarkeit einer Belohnung ausgeschlossen. Aber auch wenn das sündige Wollen nicht durchgängig, sondern von einzelen Augenblicken eines bessern Wollens durchschnitten wäre, würde doch daraus kein Grund erwachsen weder für den Menschen, einen Lohn zu fordern, noch für Gott, ihn zu gewähren. Für Jenen könnte nur ein desto stärkeres Bewußtseyn seiner Schuld daraus hervorgehn, indem es ihm klar werden ließe, was er seyn solle und nicht sey, für diesen aber würde durch solche vereinzelte Augenblicke eines bessern Wollens in der Gesammtstellung des Sünders Nichts geändert, da ja doch das Nichtwollen des Guten immer das Herrschende in seinem Leben wäre. Einzelbelohnungen aber durch Güter und Genüsse des äußern Lebens finden so wenig eine Statt als Einzelstrafen.

Durch das Bisherige muß nun klar geworden seyn, daß, so ungeheuer auch der Widerspruch des Wirklichen und des Idealen, sobald man außer dem Gedanken Gottes den des heiligen Wollens der Menschheit zur Voraussetzung des Denkens macht, so sehr derselbe schwinde, sobald mit Beibehaltung des ersten an die Stelle des zweiten

das Wollen gesetzt wird, welches das Selbstbewußtseyn als das wirkliche erkennen läßt, die Sünde. Das Befinden des Menschen in seiner Unseligkeit ist genau das, welches vom Denken als nothwendig gefordert wird, wenn innerhalb einer heiligen Ordnung, die einen unbedingten Urheber hat, ein Theil der Glieder sich selbst ein anderes Gesetz schreibt, als das Gesetz der Ordnung ist. Weil der Mensch die Möglichkeit, mit seinem Wollen aus der heiligen Ordnung heraus zu treten, welche in einer solchen Ordnung für ihn Statt finden muß, zur Wirklichkeit gemacht hat, darum hat die ihrem Urheber ewig unterworfene Ordnung sich gegen ihn erhoben, und wirkt feindselig auf ihn ein, weil er seinem Begriffe nicht entsprechen will, entspricht sein ganzes Befinden nicht dem seinigen, weil sein Streben das Gegentheil von seinem Sollen, ist sein Leben das Gegentheil von seinem Können. Es ist hier Alles so, wie es seyn muß in Gottes Ordnung, und wenn es anders wäre, würde der sittliche Gottesglaube nicht bestehen können. Ein Widerspruch ist noch da, und ein bedeutender, und das Denken wird noch trachten müssen, ihn zu heben, aber er liegt auf *dem Gebiete*, auf welchem sein Erscheinen zwar betrüben und zur Abhülfe auffordern, nicht aber den Glauben aufheben kann, auf dem der Freiheit, wohin die Unbedingtheit des göttlichen Urhebers nicht reicht; so daß, auch wenn er hier in Ewigkeit bestände, noch nicht sofort ein Grund, das theologische Denken aufzugeben oder abzuändern, darin liegen würde. Damit aber ist erkannt, daß von dem allen, was diesem Denken als Grundlage untergelegt worden ist, Nichts zurückgenommen zu werden braucht. Der Mensch ist, was das höhere Selbstbewußtseyn von ihm zeugt, die heilige Ordnung ist, an welche zu glauben eine sittliche Nothwendigkeit von ihm erheischt; das Leben des Menschen würde selig seyn, wenn sein Wollen heilig wäre, es ist unselig, weil sein Wollen unheilig ist; die Sünde, in Gottes Ordnung möglich, ist wirklich durch des Menschen Schuld; darum ist auch die Strafe wirklich, durch welche die heilige Ordnung sich erhält.

Die Philosophen und die Theologen haben sich auf den hier behaupteten Standpunkt in der Regel nicht gestellt, und daher auch zu diesem Endergebniß nicht gelangen können. Sie haben erstlich die Bestimmung des Menschen nicht allein in das gesetzt, daß er in seinem ganzen Wollen heilig sey, ein lauteres Bild der allherrschenden

Idee des Guten; vielmehr in eine Glückseligkeit, die, wie fein man sie ausmalen mochte, doch immer mit viel sinnlichem Bestandtheil verbunden war; sie haben zweitens sich eine Vorstellung von Gott gemacht, vermöge welcher er als der Gütige jene menschliche Glückseligkeit durch Alles, was er thue, fördern, und als der Weise dies in solcher Art thun sollte, daß dieser Zweck durch jedes seiner Werke erreicht würde; darüber aber haben sie der Heiligkeit vergessen, oder doch nicht so geachtet, wie sie sollten; sie haben drittens den falschen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu ihrer Betrachtung mitgebracht, nach welchem sie Böses strafen, Gutes lohnen solle, das Eine wie das Andere im Sinnlichen; sie haben endlich und hauptsächlich, anstatt in ihrer Rechnung selbst die Sünde als Factor einzustellen, sie entweder nicht beachtet, oder unter die Räthsel aufgenommen, die sie durch ihr Denken lösen müßten. Nun hat jene Glückseligkeit sich nicht finden wollen, vielmehr ihr Gegentheil, und die Frage ist entstanden, wie sich das mit Gottes Güte, Weisheit, Allmacht reimen lasse; es hat die Strafe des Bösen und der Lohn des Guten sich nicht gezeigt, wie man erwarten zu dürfen meinte, und der Glaube an Gottes Gerechtigkeit hat gewankt; es hat sich die Sünde kund gegeben, als moralisches Uebel aufgefaßt, und man hat nicht begreifen können, wie Gott dasselbe habe in seiner Welt, wenn auch nicht schaffen, doch zulassen können. Der Unglaube hat aus allem Diesen Waffen zugerüstet, um den Glauben zu bekämpfen, und der Glaube, unfähig sich selbst aufzugeben, und eben so unfähig, den Gedanken aufzugeben, daß von Gott als dem schlechthin Guten nichts als Gutes kommen könne, hat den Versuch gemacht, Gott zu rechtfertigen des Uebels wegen, das in seiner Welt sich finde. Und daraus ist die Theodicee entstanden. Die Absicht bei derselben ist als gut anzuerkennen; aber einmal war die Arbeit überflüssig, indem es nur des richtigen Standpunktes bedarf, um alles Wirkliche mit dem theologischen Grundbewußtseyn in Uebereinstimmung zu finden, und sodann konnte sie ihres Zweckes nur verfehlen, da sie, wie sie überhaupt von falschen Begriffen ausging, so insbesondere den Fehler machte, den Schlüssel des Räthsels, die Sünde, die nur als Thatsache begriffen werden kann, selbst als das Räthsel aufzufassen, das zu lösen wäre, und so auf diesem Boden das Unmögliche versuchte, und für das Uebrige sich die Aussicht sperrte. Will man eine Theodicee,

so ist von diesem Punkte auszugehen; wenn aber dies geschieht, so wird man bald erkennen, daß es ihrer nicht bedürfe, daß vielmehr die vollständigste Theodicee diese ist, daß das sündige Leben eine solche nothwendig zu machen scheint.

§. 41.

An ihrem Ende aber ist die theologische Denkarbeit noch nicht. Das Räthsel ist gelöst, weshalb das wirkliche Seyn ein so ganz anderes sey, als das Denken vom Begriffe Gottes aus erwarten läßt; und es ist so gelöst, daß, was für den sittlich wollenden Menschen das Unentbehrlichste, der Glaube an Gott erhalten worden ist, ja daß das Wirkliche, so angesehen, ihn bloß stärken kann, wiefern es eben das ist, welches vom Begriffe Gottes aus für die Menschheit gefordert werden muß, welche sich als die wirkliche erfahrungsmäßig kund giebt. Aber diese Menschheit entspricht ihrem Begriffe nicht, und entspricht ihm gerade in dem Theile ihres Wesens nicht, durch welchen sie sich von der Thierheit unterscheidet, und hierin liegt die Ursache des noch übrigen Widerspruchs ihres Wirklichen mit ihrem Idealen. Wiefern nun dieses Unideale einem Gebiete angehört, auf welches die göttliche Unbedingtheit sich nicht bezieht, und für dessen Zustände daher, menschlich zu reden, Gott nicht verantwortlich gemacht werden kann, würde es allerdings in Ewigkeit fortdauern können, ohne daß der Gottesglaube dadurch aufgehoben würde. Aber ein Unideales ist es doch, ein Seyn des Nichtseynsollenden, eine dunkle Stelle gleichsam in der lichten Ordnung Gottes, und das Denken, schon als Denken, und noch weit mehr als Denken vom Standpunkte des sittlichen Wollens aus, kann sich der Frage nicht erwehren, ob nicht auch dieser Widerspruch sich heben, auch dieses Dunkel sich in Licht umschaffen lasse. Durch bloßes Denken kann das nicht geschehen, denn es gilt hier nicht mehr, wie im Obigen, den Schein eines Widerspruchs durch Auffindung des richtigen Gesichtspunktes aufzuheben, sondern eine Thatsache aufzuheben, und etwas Anderes, was nicht ist, ins Seyn einzuführen. Das Denken vermag in dieser Beziehung nur das Eine, daß es zu klarem Bewußtseyn hinführe, erstlich was Das sey, was wirklich werden soll, und sodann, ob und wie es wirklich werden könne.

Alles Uebrige muß entweder Thatsache, und wiefern ein Geschehendes, Geschichte seyn, oder es ist gar nicht.

Die erste Frage ist, was geschehen solle, d. h. was das Wesen der Veränderung seyn solle, die erwartet werden muß, der Kern gleichsam und Mittelpunkt, um welchen sich dann alles Uebrige, als daraus hervorgehend, anlegen könne? Als solches aber setzen wir nicht die Lösung von der Materie, oder die Aufhebung der Verbindung zwischen Geist und Körper, wodurch der Mensch persönliches Wesen wird; denn so gewiß es ist, daß innerhalb dieser Verbindung das unbedingt ideale Leben nicht zu Stande kommen könne, so gewiß ist doch auch auf der andern Seite, daß auch, wenn sie gelöst werden könnte, und das Wollen des Geistes doch dasselbe bliebe, das es gegenwärtig ist, das objective Verhältniß zur heiligen Weltordnung dadurch nicht geändert werden würde; daß aber dieses Wollen dadurch aufgehoben würde, ist darum nicht zu denken, weil die Verbindung des Geistes mit der Materie nicht als die Ursache seiner unidealen Richtung angesehen werden darf, also auch die Aufhebung dieser Verbindung diese Richtung nicht aufheben könnte. Aber auch innerhalb dieser Verbindung, auf welche das Denken sich für jetzt beschränkt, kann das Wesen der Veränderung nicht dieses seyn, daß die Uebel aufgehoben werden, welche dem Menschen aus seinem gegenwärtigen Verhältniß zur Natur erwachsen, und noch weniger diejenigen, die er im Umgangsleben zu erdulden hat. Denn erstlich, wiefern das theologische Denken seinem Wesen nach nicht eudämonistisch, sondern ethisch ist, setzt es das Unideale unsers Daseyns nicht sowohl in das Vorhandenseyn der Uebel als in die verkehrte Richtung unsers Wollens, und würde daher jene sich gefallen lassen, wenn nur diese aufgehoben wäre; sodann aber erkennt es an, daß diese Uebel gar nicht aufgehoben werden können, so lange der Mensch derselbe bleibt in seinem Wollen, die Naturübel, weil in einer heiligen Ordnung nur das Verhältniß möglich ist, welches von der Wirklichkeit dargeboten wird, die Uebel des Umgangslebens, weil der Mensch selbst ihr Urheber ist, Theils unmittelbar, Theils wiefern in Gottes Ordnung Alles, was er thut, zu seiner Unseligkeit ausschlagen muß. Durch diese Betrachtungen wird nun das Denken von Allem, was außerhalb des Geistes ist, auf das Leben des Geistes allein zurückgeführt, und erkennt dies um so williger als den

Boden an, auf welchem die Aufhebung der unidealen Wirklichkeit erfolgen müsse, je zweifelloser eben hier die Quelle auch der andern Unvollkommenheiten des Lebens sich kund gegeben hat. Das Unideale aber auf dem Gebiete des geistigen Lebens ist auf der einen Seite der Mangel des geistigen Selbstbewußtseyns und des aus diesem stammenden Gottesbewußtseyns, auf der andern aber die Richtung des Wollens auf das Selbst anstatt auf's Gute, oder die Sünde, und zwar zwischen beiden das Verhältniß dieses, daß aus letzterer der erstere hervorgeht, und nicht umgekehrt. Daraus folgt, daß hier der Punkt seyn müsse, von welchem die Herstellung des Idealen ihren Anfang zu nehmen habe, daß also Aufhebung der Sünde der innerste Kern sey, von welchem alles übrige Heilsame sowohl im geistigen als auch im Seelen- und Naturleben ausgehn müsse. Nennen wir also, hierin uns dem herkömmlichen Gebrauch anschließend, das Ganze der zu begehrenden Umgestaltung die Erlösung (*ἀπολύτρωσις*), so haben wir sie ihrem innersten Wesen nach als Erlösung von der Sünde aufzufassen.

Anmerk. Wiefern das Ideale als das Ursprüngliche zu gelten hat, also auch das ideale Leben der Menschheit, sofern es innerhalb der persönlichen Schranke möglich ist, als ihr ursprüngliches Leben angesehen werden kann, läßt die Erlösung von der Sünde und ihren verderblichen Wirkungen sich auch als Zurückführung in den ursprünglichen Stand oder als Wiederherstellung (*ἀποκατάστασις*) bezeichnen, ohne daß damit behauptet werden soll, daß die irdische Menschheit in diesem Zustand irgend einmal wirklich gewesen sey. Wiefern aber die Sünde als ein Abfall von Gott betrachtet werden kann, und die Stellung des Sünders als eine von Gott geschiedene und gegen Gott feindselige, kann auch die Aufhebung derselben, mit welcher die Aufhebung dieser Stellung wesentlich verbunden ist, als die Aussöhnung des Sünders mit Gott (*καταλλαγή*; vgl. 2 Kor. 5, 18—20) aufgefaßt werden.

Die Frage, ob die Erlösung ein Bedürfniß der Menschheit sey, kann, sobald erkannt ist, daß sie ihrem Grundwesen nach Erlösung von der Sünde sey, nicht mehr aufgeworfen werden, denn die Sünde ist das Unideale, der Widerspruch mit dem Begriff, und das Unideale soll nicht seyn, der Widerspruch muß aufgehoben und in Uebereinstimmung verwandelt werden. Auch die nächste Frage, von Wem die

Erlösung ausgehn solle, kann kaum mehr als Frage angesehen werden. Handelte sich's um einen bloßen Zustand, um einen Mangel, entweder in dem Wesen des Menschen selbst, oder in den Naturverhältnissen, worin er lebt, überhaupt um Dinge, die in seiner Macht nicht stehn, so würde die Abhülfe nur von Gott ausgehn können; sollte sie auf einem der Freiheit fremden Gebiete erfolgen, so würde der Annahme, daß sie durch irgend eine dem zu Erlösenden fremde Macht einträte, wenigstens Nichts entgegenstehn. Nun aber gehört sie durchaus dem Gebiete der Freiheit an; dadurch wird von vorn herein jede Möglichkeit einer fremden Machtwirkung, gesetzt auch daß die wirkende Macht die göttliche Allmacht wäre, abgeschnitten, und die Erlösung, sofern sie diesem Gebiete angehört, wesentlich in die Hand des Menschen selbst gelegt. Wie die Sünde in ihrer Eigenschaft als Abwendung des Wollens vom Guten auf das Selbst aus keiner Ursache hergeleitet, als keine Wirkung irgend einer Macht begriffen, sondern allein als That des Geistes in seiner Freiheit angesehen werden kann, so kann auch die Aufhebung der Sünde, also die Rückkehr des Wollens vom Selbst zum Guten oder, was dasselbe ist, zu Gott, nur eine That des Geistes seyn, und jede Vorstellung einer sie bewirkenden Ursache versetzte sie aus dem Gebiete der Freiheit in das der Nothwendigkeit, höbe zu gleicher Zeit das Wesen des Geistes und das Sittliche der Veränderung auf, welche in dem Menschen vorginge. Darin aber ist die zweifache Verneinung mitgegeben, einmal, daß die Erlösung von der Sünde etwas rein Objectives, ein bloß leidendes Erlöstwerden der Menschheit nicht seyn könne, vielmehr, wie sie auch geschehe, immer ihrem innersten Wesen nach subjectiv seyn müsse, eine rein objective Erlösung keine Erlösung von der Sünde seyn würde, also auch jede Erlösungslehre, welche sie als eine solche darstellte, eine unrichtige seyn müßte, und keine Thatsache, welche den Menschen in ein bloß leidendes Verhältniß stellte, eine erlösende Thatsache wäre; sodann aber daß, wie die Sünde der Gesammtheit nicht als solcher, sondern nur dadurch eigen sey, daß — wie angenommen wird — jeder Einzele an ihr Theil nimmt, so auch die Erlösung nicht Etwas seyn könne, was die Gesammtheit als Gesammtheit, sondern allein was jedes ihrer Glieder an sich selbst vollziehe, also die Sünde der Gesammtheit nur dadurch aufgehoben werden könne, daß jeder Einzele sie in sich aufhebe; denn im geistigen

Leben, auf dem Gebiete des Sittlichen, gehn nicht Massenveränderungen, nur Einzelthaten vor, und auch was denkbarer Weise einmal Alle in einem Augenblicke thäten, wäre doch immer eines Jeden unter ihnen eigne und besondere That. Ein Ereigniß folglich, etwa ein geschichtliches, das die ganze sündige Menschheit auf einmal in eine sündlose verwandele, ist eine Undenkbarkeit.

Gilt es nun weiter, den Begriff der Erlösung von der Sünde noch bestimmter aufzufassen, so muß, nachdem jede Vorstellung einer fremden bewirkenden Ursache entfernt worden, Alles auf die Grundlage gestellt werden, daß, wie das Wirklichwerden der Sünde, so ihre Aufhebung eine That der Freiheit sey. Nun ist die Sünde die That der Freiheit, durch welche der Geist anstatt des Guten das Selbst und seine Befriedigung zum Endziel seines Strebens macht, und indem er sich diesem Selbst, über das zu herrschen seine Bestimmung ist, zum Dienst ergiebt, die Ordnung umkehrt, die er in seiner kleinen Welt als Bild der großen Ordnung Gottes darstellen soll. Also muß die Aufhebung der Sünde die That derselben Freiheit seyn, durch welche der Geist anstatt des Selbst und seiner Befriedigung das Gute wählt, also dem Dienste des Selbst, dem er bisher ergeben war, entsagt, und zwar schlechthin entsagt, um fortan das Gute allein zu wollen, und alle Kräfte Leibes und der Seele diesem seinem Wollen unterwürfig macht, und so das Bild der Ordnung Gottes herstellt, das durch das sündige Wollen untergegangen war. Es ist hier nicht die Rede von einer allmähligen Besserung oder Veredlung, auch nicht von Ablegung sogenannter Fehler im Einzelen, sondern von einer durchgängigen und unbedingten Umkehrung des Wollens, durch welche die ganze Richtung des Lebens eine grundverschiedene von der bisherigen der Sünde wird. Jene Einzelbesserung wird oft versucht und oft empfohlen, auch auf dem Boden, wo's am wenigsten geschehen sollte, dem christlichen. Wenn das sündige Wollen sich in mancherlei tadelswerthen Handlungen offenbart, und wenn zu dem Gefühle, es solle das nicht seyn, oder auch zum Wissen um das Unrechte derselben die mancherlei Qual kommt, innere und äußere, welche die Sünde allewege im Gefolge hat, da erwacht der Vorsatz, das tadelswerthe Handeln abzustellen, und die entgegengesetzten Tugenden anzueignen, und die Sittenlehrer geben Anweisung, wie das anzufangen. Und so hofft man, von einem

Punkte zum andern fortschreitend, endlich an das Ziel vollkommener Tugend zu gelangen. Aber es ist vergeblich, und muß vergeblich seyn. Denn erstlich, nicht das einzele Fehlerhafte ist die Sünde, und nicht das einzele Löbliche die Tugend, sondern die Gesammtrichtung des Wollens auf das Selbst anstatt auf's Gute ist die Sünde, die Gesammtrichtung desselben auf das Gute würde die Tugend seyn. Darum, gesetzt auch, es gelänge Alles im Einzelen, die Sünde wäre doch nicht aufgehoben, und die Tugend nicht herbeigeführt. Aber zweitens, es kann auch nicht gelingen. So lange die Gesammtrichtung dieselbe bleibt, da kann wohl hier und dort ein Schößling dieser Wurzel abgehauen, können einzele Ausbrüche zurückgehalten werden, aber im Allgemeinen und Ganzen kann es nicht gelingen, denn zu mächtig ist die Triebkraft dieser Wurzel. Und so ist's höchstens Schein, und meist auch dieser nicht. Die Wurzel selbst muß ausgerottet, die alte Willensrichtung gänzlich aufgehoben, eine durchaus andere an ihre Stelle gesetzt werden. Es muß das geistige Leben in seiner Ganzheit ein so völlig anderes werden, als stürbe gleich der jetzige Mensch vollkommen ab, und lebte an seiner Stelle ein anderer, neuer auf. Die Schrift, obwohl sie über diese Veränderung sich weniger erklärt, als man erwarten möchte, deutet doch durch einzele Bilder darauf hin, daß sie nichts Anderes als dies begehre, und als den ersten Schritt in's neue Heil betrachtet wissen wolle. (Mehr darüber s. §. 58.)

Setzen wir nun diesen mächtigen, das Ganze des sittlichen Wesens umfassenden Umschwung als in einem Einzelen geschehen, setzen wir also die Sünde in einem Solchen wirklich überwunden und aufgehoben, so haben wir natürlich alles Andere, was damit gegeben ist, zugleich zu setzen, indem nicht denkbar ist, daß nach dem Aufhören der alten Ursache nicht auch die alten Wirkungen aufhören, und mit dem Eintreten der neuen Ursache nicht auch die neuen Wirkungen eintreten. Wir setzen also zuerst das verkehrte und unwürdige Verhältniß zwischen Geist und Fleisch aufgehoben, und das einzig richtige und naturgemäße eingetreten, also die Kraft des Geistes als die herrschende, und also das Gesetz des Geistes, das die Idee des Guten ist, in voller, schrankenloser Geltung und Wirksamkeit, und alle Kräfte Leibes und der Seele diesem einzigen Gesetze dienstbar in der Weise, wie sie können, d. h. nicht in Freiheit als dem Guten,

aber in Unterworfenheit, die Kräfte der Seele als dem Angenehmen, die des Leibes durch Vermittlung der Seelenkraft; und so mithin das Bild der göttlichen Ordnung hergestellt, das in der Persönlichkeit erscheinen soll und kann. Wir setzen zweitens das geistige Selbstbewußtseyn hergestellt, das durch das sündige Wollen gehemmt und aufgehoben war, und da nicht fehlen kann, wo das Leben des Geistes eingetreten, und die Herrschaft des Geistes Thatsache geworden ist; also das Bewußtseyn vom Geiste als der bewegenden Kraft in der Person, und von der freien Setzung der Idee des Guten als des herrschenden Gesetzes über die Person. Wir setzen drittens ein lebendiges Bewußtseyn Gottes, d. h. Bewußtseyn geistiger Nothwendigkeit, dasselbe Gesetz zu denken als das unbedingte und allherrschende und ewige Gesetz der Welt, welches der Geist in seiner Freiheit als das eigne setzt, und also auch die Kraft, durch welche die Idee des Guten herrschendes Gesetz der Welt wird, als Kraft des Guten, d. h. als Geist. Damit ist aber zugleich gegeben das Bewußtseyn des eigenen Verhältnisses zu Gott als eines Verhältnisses einerseits der *unbedingten* Unterworfenheit, andererseits der eben so unbedingten, *aber freien* und selbstgesetzten Unterthänigkeit. Der Mensch hatte vorher keinen Gott, weil er keinen wollte; auch wenn er Vieles von ihm wußte, so hatte er ihn doch nicht, indem er das Verhältniß nicht selbst setzte, das auch ohne sein Wollen zwischen ihm und Gott besteht; indem er aber die Sünde in sich aufgehoben, hat er es gesetzt, und hat nun wieder einen Gott, und zwar den wahren Gott, und weiß, daß er ihn hat, und daß der ewige Gedanke Gottes, aus dem die Welt hervorgeht, als der Gedanke des Guten sein eigener Gedanke ist, der einzige Gedanke seines Lebens, und weiß in diesem Sinne sich Eins mit Gott, Gott in ihm, wiefern der Gedanke des Guten, der Gottes Gedanke ist, sein einziger Gedanke ist, und sich in Gott, indem sein Denken und sein Wollen aufgeht im Gedanken Gottes, welcher das Gesetz der heiligen Ordnung ist. Und darum weiß er auch sich selbst in dieser Ordnung ein wesentliches und freies Glied derselben, das seinen bestimmten Platz in dieser Ordnung hat, und diesen Platz ihm unverlierbar eigen, sich als Bürger in dem Staate Gottes. Wir setzen viertens das Bewußtseyn, daß dieses freie Verhältniß bisher nicht bestanden hat, vielmehr so viel an ihm war das Verhältniß des Knechtes, der wider Willen

dient, und wo er kann, sich auflehnt gegen seinen Herrn, und daß es erst dadurch hereingetreten ist, daß er in sich die Sünde aufhob, also das Bewußtseyn der Aussöhnung mit Gott. Wir setzen fünftens das Bewußtseyn der allgegenwärtigen Wirksamkeit, vermöge welcher Gott in seinem Geiste sich stetig offenbart, und stetig Freiheit schaffend alles Gute in ihm schafft. Wir setzen endlich sechstens ein Leben, wie es aus dem allen hervorgehn muß, hingehend in ununterbrochenem und unbedingtem, aber freiem Dienste Gottes, in stetem Wollen Dessen, was er soll, und daher stetem Haben Dessen, was er will, und da hierin das Wesen der Seligkeit beruht, ein Leben in steter Seligkeit. Das Wesentliche der Erlösung ist da vollbracht. Was noch übrig ist von Wirkungen der Sünde, gehört dem äußern Leben an, es ist auf der einen Seite das allgemeine Verhältniß zur Natur, und auf der andern der Antheil an den Uebeln, welche der Zusammenhang mit dem sündigen Leben der übrigen Menschheit nach sich zieht. Beides kann nicht aufgehoben werden für den Einzelen, so lange die Gesammtheit in der Sünde bleibt, weil Beides in Gottes Ordnung vom sündigen Leben unzertrennlich ist. Insofern leidet da freilich der Unschuldige mit dem Schuldigen. Aber eine wesentliche Veränderung ist dennoch eingetreten. Das Verhältniß zur Natur, so lange der Mensch ein Sünder war, war es ihm Strafe, er mochte es als solche fühlen oder nicht, und widerwillig trug er es; nachdem er die Sünde in sich aufgehoben, ist es nicht mehr Strafe, denn Strafe ist durch Schuld bedingt, Schuld aber nicht mehr da, er kann es also auch nicht mehr als Strafe wissen, denn das würde ein Irrthum seyn, der bei vollkommener Entsündigung unmöglich ist; und noch minder duldet er's mit Widerwillen, denn der Widerwille floß aus der Entzweiung des Gemüths mit Gott, diese Entzweiung ist vorüber, und an ihrer Stelle Einheit eingetreten, das Naturverhältniß ist nothwendig, so lange eine sündige Menschheit ist, und der entsündigte Mensch erkennt das nun, oder wenn er's nicht erkennte, glaubt er's doch, weil er in Gottes Ordnung im Allgemeinen nur heilige Nothwendigkeit anerkennt; was aber für heiligen Zweck nothwendig, das kann er nicht mit Widerwillen dulden, er will es selbst, und hat, auch wenn's ihm drückend, doch seine Freude dran, das Drückende aber willig zu ertragen, ist ihm eine Uebung im vollkommenen Gehorsam. Die Uebel der Gesellschaft aber, vom

Sünder Theils geschaffen, Theils als Strafe mitgeduldet, gehen nun nicht mehr von ihm aus, und sind so wenig nun noch Strafe als die der Natur. Sie werden empfunden und als Uebel empfunden, aber erstlich der Glaube an ihre Nothwendigkeit in Gottes Ordnung hebt das Schmerzliche der Empfindung theilweis wieder auf, indem das gottgeeinte Wollen das in Gottes Ordnung Nothwendige nicht als ein wahres Uebel empfinden kann; sodann, das eigentlich Betrübende darin ist nicht mehr wie zuvor die Schmälerung des sinnlichen und seelischen Wohlbefindens, weil dies Wohlbefinden das Ziel des Strebens nicht mehr ist, sondern die Sünde der Menschheit, welche diese Uebel zeugt; hieraus aber geht endlich der lebendige Trieb hervor, das Reich des Bösen zu bekämpfen, und das des Guten aufzurichten, und der der Sünde enthobene Mensch findet die Aufgabe seiner Thätigkeit nach außen eben darin, daß er mit der Sünde auch die Uebel tilge, in welche die Menschheit durch dieselbe gerathen ist, und seine Freude in der Lösung dieser Aufgabe, sofern dieselbe in seinen Kräften steht. Daraus aber muß hervorgehn, daß *auch* der unvermeidliche Ueberrest von Uebel, dem das Leben nach Aufhebung der Sünde im Einzelen unterworfen bleibt, die wesentliche Seligkeit seines neuen Lebens nicht aufheben kann. (Mehr s. im 2. Theil.)

Setzen wir weiter anstatt eines Einzelen eine nicht allzu geringe Anzahl von Personen, die in gleicher Weise Jeder in sich selbst die Sünde aufgehoben hätten, und diese räumlich nahe genug bei einander, um ein Zusammenleben zu ermöglichen*), so erkennen wir sofort, daß innerhalb ihres Kreises auch die Unvollkommenheit des Lebens aufgehoben wäre, die aus ihrem sündigen Verkehr hervorgegangen wäre, und an deren Stelle all das Gute eingekehrt, das seine Wurzel in ihrem geheiligten Wollen haben würde, so daß für sie außer den Naturübeln nur die noch übrig wären, die aus dem sündigen Leben ihrer Umgebungen in ihren Kreis herüberflutheten; also wieder ein beträchtlicher Theil von den Beschränkungen ihrer Seligkeit beseitigt; und die Bekämpfung des noch übrigen Theiles würde durch die Vereinigung aller ihrer Kräfte um Vieles erleichtert und gefördert werden. Und je größer ein solcher Kreis, desto mehr dies

*) Die Art dieses Zusammenlebens bespricht der 2. Theil.

alles. Wäre endlich die ganze Menschheit irgend eines Zeitpunktes auf dieselbe Stufe emporgestiegen, so hörten diese Unvollkommenheiten gänzlich auf, und die Naturübel, gemindert schon an sich, würden durch den gegenseitigen Beistand Aller leichter überwunden, aber wenn auch nicht, so könnten sie doch nicht mehr als wesentliche Schmälerungen der Seligkeit des neuen Lebens angesehen werden. Kurz, es hebe nur der Mensch in sich die Sünde auf, so kehrt die Seligkeit bei ihm ein.

Dieser Anschauungsweise stellt sich nun freilich eine andere entgegen, und zwar eine so herrschende, daß sie nicht unbeachtet bleiben kann. Zugegeben, sagt man, daß der Mensch das Vermögen habe, die Sünde in sich aufzuheben, und aus dem sündigen Leben in das heilige überzugehn, zugegeben auch, daß er es einmal wirklich thue, und sein ferneres Leben ein vollkommen fleckenloses werde, so wird doch die Schuld des vergangenen damit nicht ausgetilgt, denn auch das heiligste Leben der Folgezeit ist nur Erfüllung seiner Pflicht, und Nichts darin enthalten, was geeignet sey, die unheiligen Thaten des vorhergehenden zu vergüten. Der Mensch ist also schuldbedeckt, und diese Schuld noch ungesühnt, er hat die Ordnung Gottes strafbar aufgehoben, wenn auch nicht thatsächlich, doch mit seinem Wollen, und dieses Verbrechen hat seinen Lohn noch nicht erhalten. Gott ist heilig und ist gerecht; als der Heilige kann er nicht Wohlgefallen am schuldbeladnen Sünder haben, als der Gerechte den Bruch der heiligen Ordnung nicht ungeahndet lassen, also auch nicht sofort vergeben, muß vielmehr die Sühne fordern von dem Schuldigen, und die Strafe verhängen über den Verbrecher. Jene kann der Mensch nicht leisten, diese von sich abzuwenden vermag er nicht. Also, gesetzt auch daß er Alles leiste, was er leisten kann, und die Sünde ganz und gar in sich aufhebe, erlöst ist er damit noch nicht, er bedarf noch eines Andern, der seine Schuld austilge, seine Strafe auf sich nehme. Diese Anschauungsweise, in älterer und neuerer und bis in die neueste Zeit verschiedentlich vorgetragen, und nach Möglichkeit festgestellt, die Grundlage der ächt kirchlichen Erlösungslehre, würde, wenn sie richtig wäre, dem theologischen Denken eine unauflösliche Verlegenheit bereiten. Aber sie muß falsch seyn, weil sie falsche Voraussetzungen hat. Die erste ist die Vorstellung von der Schuld, deren Wesen und Unrichtigkeit schon früher in ihr Licht gestellt worden ist

(§. 29, A. 3), und welche daher hier nicht wieder aufgenommen werden kann. Die Sünde ist des Sünders Schuld, d. h. sie ist so einzig und allein die That seiner Freiheit, daß ihn allein ihre Strafe treffen kann, und das ist sie, so lange als sie währt, eine in jedem Augenblicke sich erneuernde That des Geistes. Aber diese Schuld hört auf, sobald die Sünde aufhört, und das Wollen aus einem unheiligen ein heiliges wird. Der Mensch folglich, welcher die Sünde in sich aufgehoben, und das heilige Wollen in sich aufgenommen hat, ist ohne alle Schuld, und heilig seinem ganzen Wesen nach. Es ist da Nichts zurückgeblieben, was eine heilige Ordnung von sich ausstoße, Nichts was ihr widerspreche, also auch Nichts, was dem heiligen Herrn der Ordnung mißfällig seyn könne, Nichts, was abgewaschen werden müsse. — Die zweite Voraussetzung ist die der unbefriedigten Gerechtigkeit. Aber sie ist nicht minder falsch. Es ist wahr, daß der Sünder als solcher die heilige Ordnung, so viel an ihm ist, aufgehoben hat, es ist wahr, daß die Ordnung ihre Sühne fordere, keine heilige Ordnung wäre, würde sie nicht gesühnt. Aber es ist nicht wahr, daß die Forderung der Gerechtigkeit noch unbefriedigt sey. Sie ist in jedem Augenblick befriedigt, weil zum Wesen einer unbedingten Ordnung eben das gehört, daß dem Verbrechen seine Strafe augenblicklich folge, so daß es nie einen Augenblick geben kann, in welchem Sünde unbestraft sey, und noch viel weniger eine Aufsammlung von Schuld, sey es für künftige Bestrafung oder für künftige Austilgung. Nicht minder aber gehört es zum Wesen der Gerechtigkeit, daß die Strafe nur so lange währe als die Sünde, d. h. daß die göttliche Ursächlichkeit, welche als Strafgerechtigkeit nur den Zweck hat, die heilige Ordnung dem Sünder gegenüber aufrecht zu erhalten, und diesen Zweck in jedem Augenblicke wirklich werden läßt, nur so lange wirksam sey, als die Auflehnung des Sünders gegen diese Ordnung währt, in demselben Augenblicke aber, wo dieser mit Freiheit in dieselbe zurückkehrt, in eine andere, seiner nunmehrigen Stellung angemessene übergehe; nicht daß das göttliche Wirken selbst ein anderes werde, vielmehr ist die Sache diese, daß das sich ewig gleiche Wirken Gottes, eben weil es ewig sich selbst gleich ist, je nach der verschiedenen Stellung, die das freie Wesen annimmt, als ein anderes empfunden wird, und also von Dem, welcher in unbe-

dingter Entschiedenheit sich der Ordnung anschließt, und ihr mit allen seinen Kräften dienstbar ist, nicht mehr in gleicher Weise als von dem Sünder, und nicht mehr als Strafe empfunden werden kann. Auch hier also bleibt jeder Gedanke an ein Abverdienen oder Gutmachen, oder auch Büßen der aufgehäuften Schuld durch das nachfolgende Leben oder durch Ueberverdienst einzeler Werke ausgeschlossen, eben so ausgeschlossen aber auch die Gleichstellung der göttlichen Strafgerechtigkeit mit der armseligen menschlichen, die oft nur weh thun will, immer langsam nachhinkt, und immer unangemessen straft. — Aus solchen Gründen kann der Einwurf, daß mit der Aufhebung der Sünde die Aufhebung der Strafe noch nicht sofort, vielmehr erst nach Hinzufügung der Sühne eintreten könne, nicht als geltend angesehen werden, sondern, die Möglichkeit jener vorausgesetzt, muß diese als ihre unmittelbare Begleiterin gelten.

Die höchste Wichtigkeit hat nun aber die Frage nach dieser Möglichkeit. Diese Wichtigkeit stellt sich um so größer dar, je fester die Unmöglichkeit ins Auge gefaßt wird, daß die Aufhebung der Sünde anders als durch freie Willensthat erfolge. So wie nämlich jede Ursache der Sünde, so würde auch jede Ursache ihrer Aufhebung nicht sie allein, sondern mit ihr zugleich die Heiligkeit aufheben, sie wäre Umschaffung, aber nicht Erlösung. Und es muß stehn bleiben: entweder der Sünder hebt in seiner Freiheit die Sünde auf, oder sie kann nicht aufgehoben werden. Das Denken aber hat erstlich vom Begriff aus die Möglichkeit dieser Aufhebung zu setzen. Es setzt den Geist als freie Kraft, im Begriffe der freien Kraft aber ist enthalten, daß sie jede innerhalb des Kreises ihrer Wirksamkeit liegende Richtung annehmen, aber auch aus der einmal angenommenen in jedem Augenblick in jede andere übergehen könne. Und diese Freiheit kann auch durch die Sünde nicht aufgehoben seyn; denn hätte der Menschengeist zwar die Macht gehabt, in die unheilige Richtung einzutreten, hätte aber nicht die Macht, sie wieder zu verlassen, so wäre auch die Sünde nicht mehr seine That, er wäre aus der Freiheit in die Unfreiheit versetzt, wäre nicht mehr Geist, und auch die Forderung der Sündentilgung ginge ihn Nichts mehr an, er wäre der sittlichen Ordnung ganz entnommen. Nun aber ist das Bewußtseyn der Freiheit eine der Grundthatsachen für das theologische Denken, und diejenige, die nicht aufgegeben werden kann, weil mit ihr zugleich der

Mensch sich selbst als Mensch aufgeben müßte; also kann in dieses Denken das nicht aufgenommen werden, daß irgend wo durch, also auch nicht, daß durch die Sünde seine Freiheit aufgehoben, also auch nicht, daß freie Aufhebung der Sünde ihm unmöglich sey. Das Denken findet aber auch zweitens eine Bestätigung seines Setzens in einzelen Erscheinungen, die, wenn auch nicht die Wirklichkeit der unbedingten Aufhebung der Sünde, doch die eines vergleichungsweise reinen Wollens und das Daseyn einer Kraft bezeugen, sich zu einem solchen zu erheben. Dahin gehören zuerst die herrlichen Erscheinungen von Personen, deren ganzes Leben, so weit es uns bekannt ist, in einem Wirken hingeht, nicht für den Zweck des Selbst, sondern eines Ganzen, dem sie dienen, und für die Herstellung des Guten in der Welt. Halten wir uns außerhalb des christlichen Lebenskreises, Sünder, die sündlos geworden, finden wir freilich nicht, wissen wenigstens von solchen nicht, aber einzele Beispiele treten uns doch hier entgegen, und gerade aus Zeiten, die als Zeiten allgemeiner Verdorbenheit sie am wenigsten erwarten lassen, *Beispiele* von Menschen, die durch hohe Tugend, durch Festigkeit und Lauterkeit des sittlichen Wollens noch der Nachwelt Bewunderung abnöthigten. Ihre Zahl scheint freilich klein; wenn wir aber bedenken, auf welchem Boden die Geschichte sich zu bewegen, welchen Thaten sie ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden pflegt, und wie des größten unter Allen die Geschichte kaum einmal zufällig und gelegentlich gedenkt, und wie sie immer nur das Aeußere hervorhebt, des *innern Lebens* nicht achtet, so werden wir wenigstens für möglich halten, daß diese Zahl viel größer gewesen sey. In Timoleon und Cato dem Jüngeren möchten wir dergleichen Menschen ahnen, in Sokrates finden wir einen in der Wirklichkeit, in dem Sokrates, dessen Leben damit hinging, seine Bürger in die Bahn des Guten und des Schönen einzuführen, in dem Sokrates, an welchem die Jugend einer sittenlosen Stadt mit inniger Liebe hing, den ein Alkibiades lieber todt gesehen hätte, um sich nicht mehr vor ihm zu schämen, und doch wußte, daß sein Tod ihm noch weit betrübender seyn würde*); in dem Sokrates, den Aristophanes, indem er ihn verspotten wollte, als einen Menschen zeichnen mußte, der hoch über seinen Zeitgenos-

*) Plat. Gastm. S. 216 B. C.

sen Hände, den die Führer des Volkes einen Verderber der Jugend nannten, und als solchen auf den Tod anklagten, weil er sie zu Menschen bilden wollte, die sich nicht von ihnen führen ließen, und in einen Staat nicht taugten, wie er ihren Zwecken angemessen, unter ihren Händen ausgeschlagen war; in dem Sokrates, der als Richter allein nicht gegen sein Gewissen stimmen konnte, und der, ungerecht verurtheilt, lieber sterben wollte, als ein Beispiel geben, das sein Leben Lügen strafte. Und entkleiden wir jenen Diogenes von Sinope von dem Wunderlichen, was die ihn nicht begreifende Menge ihm mehr andichtete, als von ihm wußte, so dürften wir leicht in ihm einen zweiten Sokrates, und nicht einen wahnwitzigen anerkennen. Das sind wenig Namen, aber es bedarf nicht mehrerer, ein einziger kann für Millionen gelten. Wir setzen die Gleichheit aller Menschen in Dem was dem Menschen wesentlich, nicht als erwiesene Thatsache, aber als Bedingung alles menschlichen Verkehrs, und was mehr ist, als Thatsache sittlicher Nothwendigkeit für uns selbst, wir glauben daran (§. 22). Findet sie aber Statt, so muß, was Einer geleistet, Allen zugemuthet werden können, so ist nicht zu denken, daß einige Wenige eine Kraft besessen im Sittlichen, die den Andern allen fehle. Und Sokrates, so wird berichtet, war ein Wollüstling gewesen, und Diogenes ein Falschmünzer! — Treten wir aber gar in den christlichen Kreis hinein, in die engeren Kreise zumal, wo man die hohe Bedeutung eingesehen hat, welche die besonderste Lebensbeschreibung hat, so wächst, je weiter wir blicken, die Reihe der herrlichen Erscheinungen immer mehr, und obwohl gewiß die meisten unbekannt dahinten bleiben, staunt man doch fast über ihre Größe. Es werde hier nur ein Augustin, ein Spener, ein A. H. Francke, ein Jos. Allein, ein Oberlin, ein Zinzendorf genannt, denen eine Sara Martin und eine Elisab. Fry sich mit vollstem Recht anschließen können, aber das geschieht mit dem Bewußtseyn, daß es nur einzele Sterne sind aus einem ganzen Firmament. Und wer dürfte der Beispiele vergessen, welche die neuere Missionsgeschichte aufgewiesen hat, Beispiele von Solchen, die in den tiefsten Abgründen des Sündenlebens steckten, und aus ihnen sich erhoben haben, und in ein neues Leben eingetreten, ein Preis Gottes geworden sind, dessen Bild ihr ganzes Wesen geworden war? — Aber auch wo dergleichen nicht zu Stande kommt, auch in den Kreisen, wo alles

Bewußtseyn geistiger Wesenheit fehlt, und aller Sinn für's Gute erstorben scheint, tritt doch eine Erscheinung uns entgegen, die, wenn sie auch zum vollgültigen Beweise nicht genügt, doch alles Das gewährt, was auf diesem Boden gewonnen werden kann. Das ist das Gewissen, von welchem eben deshalb gerade hier gesprochen werden muß.

Das Gewissen ist eine Regung des Gemüths in seiner Eigenschaft als Selbstbewußtseyn, welche sich nur findet, wo Sünde ist*), und nirgends eintritt, als wo ein sündliches Wollen oder auch Handeln vorausgegangen ist. Seine erste Regung, die noch dicht an den Stand der völligen Roheit angrenzt, dürfte die Furcht vor andern Menschen seyn, wenn Einer Etwas gethan, oder zu thun im Sinne hat, wovon ein dunkles Gefühl oder ein Gesetz ihm sagt, daß er es nicht thun sollte, und ihm nun so zu Muthe ist, als müsse ein jeder oder auch ein bestimmter Mensch davon erfahren, obwohl er es entweder im Verborgenen, oder auch gar noch nicht vollzogen hat. Je weiter aber das Gemüth sich von der Roheit entfernt, und das sittliche Bewußtseyn sich ausbildet, desto bestimmter und klarer wird die *Regung*, und desto entschiedener das Bewußtseyn von der Unheiligkeit des Wollens oder Thuns. Seinem Wesen nach nun kann es nur dem Geiste angehören, denn für die Seele giebt es keinen Unterschied des Guten und des Bösen, nur des Zuträglichen und des Unzuträglichen; seiner Erscheinung nach aber offenbart es sich durch das Seelenleben, und zwar nicht durch den Verstand, indem es nicht ein Urtheil im eigentlichen Sinne ist, auch nicht nothwendig auf einem solchen ruht, vielmehr nicht selten das Urtheil des Verstandes ein ganz anderes als der Ausspruch des Gewissens ist, daher es auch *nicht* von der Schärfe und Ausbildung des Verstandes abhängig ist; sondern vielmehr durch das Gefühl, in welchem es sich als Mißbehagen oder Unlust zu erkennen giebt, und zwar, je klarer und lauterer das sittliche Bewußtseyn, desto entschiedener als Unlust über das Unsittliche des Wollens oder Thuns, je dunkler aber und unlau-

*) „Merke, was das Gewissen sey: es ist, daß man erkennet, daß der Mensch abgekehret ist oder abgewandt worden mit seinem Willen von Gott, das man Sünde heißt und ist, und daß dies des Menschen Schuld ist und nicht Gottes; denn Gott ist unschuldig an der Sünde. Wer ist nun, der sich unschuldig weiß? Allein Christus und wenig mehr. Siehe, wer nun ohne Gewissen ist, der ist entweder Christus oder der Teufel." Deutsche Theologie Kap. 38.

terer jenes, desto mehr anstreifend an die bloße Furcht vor etwa möglichen unangenehmen Folgen. So läßt sich's denn vergleichen mit der Empfindung, von welcher der Sehnerv ergriffen wird, wenn dem in dichter Finsterniß Weilenden in einzelen Augenblicken durch eine Oeffnung ein Lichtstrahl auf die Netzhaut fällt, und ihm die Finsterniß gleichsam sichtbar macht. Es scheint daher zu rühren, daß in einzelen Augenblicken gleichsam das Auge des Geistes sich der Idee zuwendet, was dann die Wirkung hat, daß das unheilige Wollen und Thun als solches erkannt wird, ohne daß doch eine allgemeine Umkehrung des Wollens selbst erfolge. Und so ist es seinem Wesen nach die Selbstanklage des Geistes über die Unheiligkeit des Wollens und Handelns der Person, ausgesprochen durch ein Gefühl von Unlust in der Seele. Und hierin liegt die hohe Bedeutung, welche das Gewissen, wie überhaupt in der Wissenschaft vom sittlichen Wesen des Menschen, so ins Besondere hier hat, wo in Frage steht, ob er die Fähigkeit besitze, die Sünde in sich aufzuheben. Die Wahrnehmung des Gewissens im Menschen ist nämlich ein Beweis, daß der Geist nicht bis zum Wollen des Bösen selbst, der unbedingten Sündigkeit, vorgeschritten, sondern diesseits dieser Grenze, im Nichtwollen des Guten und Wollen des Anderen stehn geblieben ist, ein Selbstzeugniß gleichsam, welches der Geist von seinem Daseyn und von seinem wirklichen Geistseyn ablegt. Denn das Gewissen könnte sich nicht regen, auch durch geistige Einwirkung nicht erregt werden, wenn im Wesen des Menschen die Kraft mangelte oder erloschen wäre, welche sich zum Guten kehren kann. Wo also irgend sich das Gewissen regt, da ist die Kraft zum Guten noch vorhanden und noch nicht erloschen, da kann also die Umkehr zu demselben noch erfolgen. Könnte also nur der Beweis geführt werden, daß es sich in Allen rege oder regen könne, so wäre die allgemeine Möglichkeit, die Sünde aufzuheben, dargethan. Das kann nun zwar nicht geschehn, indem dies eine Thatsache der Erfahrung seyn würde, die nicht eher streng bewiesen ist, als bis sie in Bezug auf Alle erwiesen ist, was nicht geschehen kann. Insofern aber kann sie für erwiesen gelten, als nach dem Zeugniß der Seelsorger und der Heidenboten noch nie ein Alter gewesen ist, noch eine Menschenklasse, noch eine Bildungsstufe, noch auch endlich eine so tiefe Stufe sittlicher Versunkenheit, wo treue Seelsorgerarbeit nicht am

Ende doch den Punkt gefunden, von welchem aus der scheinbar Todte zu erwecken war, dies aber, die wesentliche Gleichheit aller Menschen vorausgesetzt, als der einzig mögliche, aber auch für den Glauben einzig nothwendige Beweis zu gelten hat.

Anmerk. 2. Der Begriff des Gewissens ist hier so gefaßt, wie der Sprachgebrauch des Volks ihn von jeher auch gefaßt hat. Die conscientia des Römers hat einen weiteren Begriff. Sie ist zunächst ein Mitwissen, also ein Wissen zugleich mit einem Andern, ein Wissen von Dem, was der Andere weiß, und daher auch, was er will und thut (conscius alteri, doch steht noch öfter die Sache, der Gegenstand des Wissens im Dativ). Als diesen Andern kann ich denn auch mich selbst, als Gegenstand der Betrachtung, mir selbst gegenüber stellen (mihi conscius, mein eigener Mitwisser, mir bewußt); woraus sich ergiebt, daß conscientia eigentlich nur das Selbstbewußtseyn, das Bewußtseyn vom eignen Gemüth, dessen Zuständen und Thätigkeiten ist, so daß sie erst als conscientia recti oder mali das Wissen um den sittlichen Werth oder Unwerth meines Wollens und meines Thuns bezeichnen kann, als welches es dann sich mit dem Begriff des Gewissens berührt, ohne sich mit ihm zu decken. Der Hebräer hat kein Wort für die ihm nicht fremde Sache. Er spricht vom Herzen, wenn er Gewissensthätigkeit bezeichnen will, und denkt das Herz den Sünder schlagend (1 Sam. 24, 6. 2 Sam. 24, 10), ein Bild, offenbar vom Herzklopfen Dessen hergenommen, der bei der Frage: was habe ich gethan? in Angst geräth (vgl. 1 Kön. 2, 44. Hiob 27, 6). Auch der klassisch griechischen Sprache mangelt ein solches Wort, und Philo handelt in sehr schöner Weise vom Gewissen, aber einen Namen hat er nicht dafür (quod deter. pot. insid. 8. quod deus immutab. 26. de decalogo 17). Erst in der biblischen Sprache der Apokryphen (Weish. 17, 11. Test. XII patr. S. 527) und des N. T. erscheint die συνείδησις mit Ausnahme einiger Stellen, wo sie nur Bewußtseyn ist, durchaus in der Bedeutung, welche unser „Gewissen" im älteren Sprachgebrauche gehabt hat, und nie hätte verlieren sollen. Denn nur Verwirrung hat daraus hervorgehn können, daß man ihn vielfach verlassen, und das Wort, das unmittelbar von Wissen herkommt, und eine Art des Wissens anzeigt, so behandelt hat, als käme es von „gewiß".

Und diese Verwirrung tritt uns allenthalben entgegen, wo das Wort nicht in seiner alten Bedeutung angewendet wird.

Anmerk. 3. Die Unterscheidung des guten und des bösen Gewissens, den auch das N. T. macht, jenes als ἀγαθήν (Apg. 23, 1. 1 Tim. 1, 5. 19. 1 Petr. 3, 16. 21), als καλήν (Hebr. 13, 18), und als καθαράν (2 Tim. 1, 3. 1 Tim. 3, 9), dieses als πονηράν (Hebr. 10, 22), als befleckt (Tit. 1, 15. 1 Kor. 8, 7) und als gebrandmarkt darstellend (1 Tim. 4, 2), ist nicht schlechthin zu tadeln, bei genauerem Zusehn jedoch stellt sich dar, daß das Gewissen immer böses Gewissen, das sogenannte gute nur die Verneinung der Gewissensregung, d. h. der Selbstanklage ist. Mein Gewissen ist gut, heißt nichts Anderes als: ich empfinde keine Selbstanklage wegen meines Wollens oder meines Thuns. Nun aber kann das Nichtvernehmen der Selbstanklage eine zweifache Ursache haben, entweder die Abwesenheit der Ursache dazu, oder die Stumpfheit des sittlichen Bewußtseyns, und das Wort: mein Gewissen klagt mich nicht an, kann eben sowohl vom sittlich erstorbenen Bösewichte als vom schuldlosen Heiligen gesprochen werden; das sogenannte schweigende Gewissen kann also eben so gut ein noch nicht erwachtes oder schon erstorbenes als ein gutes oder reines seyn, und nicht nur der Fremde, sondern auch ein Jeder in Betreff seiner selbst in Irrthum schweben. Schon daraus also folgt, daß das Gewissen nichts weniger als untrüglich, ja fast nichts trüglicher als dieses ist. Aber es kommt noch mehr hinzu. Das Gewissen hat den eigentlichen Boden für seine Thätigkeit nicht sowohl im allgemeinen Wollen, in der Gesammtrichtung des Geistes auf das Gute oder auf das Selbst, als vielmehr im Besondern, wo es gilt, den sittlichen Werth bestimmter Handlungen zu beurtheilen; dies aber ist ein Gebiet, worauf viel Irren möglich ist, und kaum ein hochgebildeter Verstand in jedem Falle das Rechte trifft. Daher kann's kommen, daß bei allgemein sittlichem Wollen doch ein Irrthum eintrete, und hierdurch veranlaßt Gewissenserregung da Statt finde, wo keine hingehört, da unterbleibe, wo sie nöthig ist. Denkt man hinzu die mancherlei Blendwerke des Scheines, der Gewohnheit, der öffentlichen Meinung, und auch der Leidenschaft, so muß man erkennen, daß die viel

vernommene Vorstellung von der Untrüglichkeit des Gewissens eine grundfalsche sey.

Anmerk. 4. Man hat das Gewissen, d. h. die Gewissensthätigkeit, wie man sich ausdrückt, „eingetheilt" in ein vorausgehendes, begleitendes und nachfolgendes Gewissen. Eine wahre Eintheilung ist das nun freilich nicht, wiefern das Zeitverhältniß der Gewissensthätigkeit zu ihrem Gegenstande in ihrem Wesen, also auch in ihrem Begriff, Nichts ändern kann. Wiefern dann weiter das Gewissen seiner Natur nach ein Wissen oder Bewußtseyn ist, Wissen aber für den Menschen sich nie auf Künftiges, allein auf Gegenwärtiges und Vergangenes beziehen kann, kann es streng genommen immer nur ein begleitendes oder nachfolgendes Gewissen seyn. Und richtete es sich einzig auf die äußerliche Handlung, so könnte nur von einem solchen geredet werden, denn von dieser hat der Mensch nicht eher ein Bewußtseyn, als bis sie in die Erscheinung eingetreten ist, also auch von ihrem sittlichen Werthe nicht. Aber so ist es nicht. Das rechte, lebendige Gewissen hat es mit der Handlung weit weniger zu thun als mit dem Wollen, woraus sie fließt. Wiefern nun auch auf dieses die Selbstanklage des Gewissens nicht eher sich beziehen kann, als es ein wirkliches, thatsächliches Wollen geworden ist, ist das Gewissen unter allen Umständen ein nachfolgendes. Aber in Beziehung auf die Handlung ist es ein vorhergehendes, wenn seine Thätigkeit eher eingetreten ist, als die Ausführung des Gewollten ihren Anfang genommen hat. Dies vorhergehende Gewissen ist dann das mehr ahnungsmäßige als verständige, und daher oft nur dunkele Bewußtseyn von der Unsittlichkeit eines auf noch unvollzogene Handlung gerichteten Wollens, gleichsam die Warnung des Geistes, es nicht in Handlung übergehn zu lassen, sondern als ein sündiges zu entfernen. Aber auch bei Solchen, deren Gewissensthätigkeit im Allgemeinen nicht unlebendig ist, zeigt sich diese Warnungsstimme manchmal nicht, oder doch nicht erkennbar genug, um Beachtung zu finden; es scheint manchmal nothwendig, daß erst die äußerliche Handlung klar vor Augen lege, was in ihr enthalten, damit, nach dem Verstummen der darauf gerichteten Begehrung, für den bestimmten Fall das Gewissen zum Erwachen komme. Tritt aber die Warnung vorher vernehmbar ein, so wird

entweder Folge geleistet oder nicht. Im ersten Falle, wo also das sündliche Wollen in dieser besondern Beziehung ausgetilgt wird, kann zwar Schmerz darüber zurückbleiben, daß es da gewesen, aber böses Gewissen im eigentlichen Sinne ist dies nicht, vielmehr hat das erst böse Gewissen sich in gutes umgewandelt, d. h. die Thätigkeit des Gewissens, die hier nur eine warnende, also vorausgehende gewesen, hat aufgehört. Im entgegengesetzten Falle erfolgt die äußerliche Handlung. Mit welchem Erfolge, macht hier keinen Unterschied. War aber, wie hier vorausgesetzt worden, das Gewissen vorher in Thätigkeit, so bleibt es auch während und nach der Ausführung darin, und wird begleitendes und nachfolgendes Gewissen in Bezug auf diese Handlung. Das Wesen ist dasselbe, nur während es als vorausgehendes bloß das Wollen richtete, hat es nun die Hartnäckigkeit des Fleisches zu bestrafen, welches, der Warnungen des Geistes nicht achtend, zum sündigen, schon gerichteten Wollen auch das Thun hinzugefügt hat. Es ist daher nothwendig, daß das nachfolgende Gewissen schmerzlicher verwunde als das vorhergehende, weil die Schuld des Gewarnten, der nicht Folge leistet, größer ist, als die des Nichtgewarnten.

Obwohl nun aber an der Unbedingtheit der Forderung, daß der Sünder die Sünde in sich selbst aufhebe, Nichts nachgelassen werden kann, indem eine Aufhebung, die nicht von ihm ausginge, keine wäre, und obwohl das bis hierher Nachgewiesene zeigen mag, daß die Unmöglichkeit der Aufhebung nicht bewiesen werden könne, so zeigt doch auch ein Blick auf die Wirklichkeit gar Manches, was an der Möglichkeit, daß das Geforderte je wirklich werde, zweifeln läßt. Zuerst ist in allen Zeiten die Menge Derer ungeheuer groß gewesen, die entweder noch auf der Stufe der Roheit stehn, oder sich nicht über die niederste Stufe der Gebundenheit erhoben haben, oder auch aus der Gebundenheit heraus in die Zügellosigkeit eingetreten sind. Hinsichtlich Dieser aller kann zwar so wenig die Forderung aufgehoben als die Unmöglichkeit behauptet werden, aber die Wahrscheinlichkeit ist fast mehr noch als gering. Den Ersten fehlt noch jede Ahnung Dessen, was sie sollen, die Andern haben zwar ein Wissen, aber ein sehr unvollkommenes, und Jenen wie Diesen geht das wahre Bewußtseyn von der Sünde ab; die Letzten haben das Wissen, oder haben es gehabt, aber keinen Glauben dran, und so, wenn's nicht

verloren geht, bleibt's ohne Frucht, und das Bewußtseyn von der Sünde ist ausgetilgt. Man darf wohl sagen, daß kaum denkbar sey, daß von Diesen allen ein Einziger rein durch sich selbst die große, die entscheidende und unbedingte That vollziehe, wodurch die Sünde aufgehoben wird. Und doch an ihrer heiligen Bestimmung würde nur Der zweifeln können, welcher an ihre Persönlichkeit nicht glaubte; wer aber an ihre Bestimmung glaubt, der muß auch auf sie den Gedanken der Erlösung mit beziehn. Sodann, auch auf den höheren Stufen der Gebundenheit, wo ein Bewußtseyn der Bestimmung und der Sünde vorhanden ist, auch eine Art von Wollen des Guten, wenigstens als des Gebotenen, sich zeigt, ist doch fast allenthalben jenes Bewußtseyn so matt und unklar, und dies Wollen so unkräftig, daß, wer nur einigermaßen weiß, was es besagen will, die Sünde in sich aufzuheben, auch hier nur wenig Hoffnung schöpfen kann, daß es je zur Ausführung gedeihe; und nur Wenigen wird das eigene Selbstbewußtseyn Zeugniß geben, daß ihr Wollen mehr als ein Versuchen, und schwerlich irgend Einem, daß es zum *Vollenden vorgeschritten* sey. Gäbe es aber auch wirklich einen Solchen, so würde derselbe eine in der ungeheuren Menge so verschwindende Ausnahme bilden, daß auf ihn in der weiteren Untersuchung nicht geachtet werden könnte. Also: die Aufhebung der Sünde s o l l eine unbedingte That der Freiheit seyn, aber sie ist es nirgends in der That, bei der ungeheuren Mehrheit ist nicht abzusehn, woher auch nur der erste Anfang kommen solle, so sehr fehlt's an allen Vorbedingungen; *aber auch* wo diese mehr oder weniger gegeben sind, steht der Vollendung noch die größte Schwierigkeit entgegen. Jenen müßte Alles *erst gegeben* werden, um nur ein Beginnen zu ermöglichen, ein Wissen um ihre geistige Persönlichkeit und ihre heilige Bestimmung in der Welt, ein Ahnen wenigstens von der Idee des Guten und von der Ordnung, worin sie wirklich werden soll, und von ihrem Verhältnisse zu dieser Ordnung, also von dem Zwiespalt mit demselben, worin sie sich befinden, und der heiligen Nothwendigkeit ihn aufzuheben, kurz, von Gott und von ihrem Verhältnisse zu Gott. Aber auch den **Andern**, die das alles haben, fehlt noch Viel, und fehlt in **Rückwirkung** des unvollkommenen und unlebendigen Bewußtseyns, das sie **davon** haben, und des unkräftigen Wollens, womit sie auch im besten Falle sich auf's Gute kehren. Es läßt sich in ein Dreifaches

zusammenfassen: Es ist 1. eine klare und vollkommene Anschauung des Zieles, das sie zu erstreben haben. Das Ziel ist unbedingte Heiligkeit, d. h. vollkommene Uebereinstimmung des Wollens mit der Idee des Guten selbst. Weil aber das Wollen nicht vollkommen heilig, wird das Ziel nicht klar erkannt. Das Bewußtseyn der Idee steht immer in gleichem Verhältniß mit der Lauterkeit des Wollens; ist also in diesem noch Unlauterkeit, Wollen und Nichtwollen des Guten untermengt, was, ob es auch dem Begriffe widerstreite, doch die Erfahrung als wirklich, und daher auch möglich erkennen lehrt, so ist auch das Bewußtseyn der Aufgabe ein getrübtes, und die Vollkommenheit, welche der Mensch erstreben zu sollen meint, eine weit geringere, als die er erstreben soll und kann. Sobald er aber das Ziel zu niedrig steckt, ist kein Gedanke daran, daß er das höchste Ziel erreiche, vielmehr sehr zu fürchten, daß er noch unterhalb des niedern stehen bleibe. — Was den Menschen fehlt, ist 2. die ausreichende Kenntniß ihrer Kraft. Wer Hohes erringen soll, ist hohen Muths bedürftig, den hohen Muth aber giebt allein die Liebe, denn wo rechte Liebe, da ist immer Gefühl der Kraft, wo aber Kraftgefühl, da ist auch Muth. Darum wo die Liebe nur einen Gegenstand, und diesen ganz umfaßt, tritt nie, wo sie getheilt ist, bald Verzagen ein, und wo Verzagen ist, ist kein Gelingen möglich. So auch in Hinsicht auf die Austilgung der Sünde. Wo der Mensch den einzigen Gedanken hätte, gut zu seyn, da würde er nie der Zuversicht ermangeln, daß er's werden könne, und wesentlich wäre er's bereits; wo aber die Liebe zum Guten noch mangelhaft, noch halb dem Nichtguten zugewendet, da verzweifelt er immer von Neuem an der Möglichkeit, und sein Verstand beweist ihm die Unmöglichkeit, ganz gut zu seyn, und um so weniger wird er es. Er befindet sich in der Lage eines Menschen, der am Fuße eines hohen Berges steht. Er möchte gern den schönen Anblick haben, der droben zu gewinnen ist, aber auch die Ruhe und die Süßigkeiten in der Tiefe nicht entbehren; und bald wird er sich überredet haben, er könne nicht hinauf, bald auch zu seiner Rechtfertigung zu beweisen wissen, es lohne nicht. — Es fehlt dem Menschen 3. ein klarer Blick in sein Verhältniß zu Gott. Ein ganz entsündigtes Gemüth sieht keinen Schatten mehr zwischen sich und Gott. Es schaut im Innern das heilige Gesetz der Welt in unverhüllter Klarheit, es schaut, indem es

das Gesetz schaut, Gott in seinem wahren Wesen als den schlechthin Guten, es schaut den ewigen Gedanken Gottes, wie er ist, sich selbst aber in völliger Uebereinstimmung mit Gott. Darin aber ist seine Seligkeit enthalten. Wo aber, und das ist das Höchste, was die Erfahrung, und noch wie selten! zu bieten scheint, wo die Entsündigung mangelhaft, das Auge des Geistes halb dem Guten zugewendet ist, und halb dem Selbst, da kann der klare Einblick in das Wesen Gottes nicht erfolgen, und das Verhältniß zu Gott wird nicht klar angeschaut. Es bleibt auf der einen Seite noch wahres Schuldgefühl, und auf der andern noch falsche Vorstellung von Gott. Der Mensch ist noch nicht in voller Uebereinstimmung mit Gott, kann sich also auch noch nicht drin wissen; er setzt sich wenigstens theilweis noch in Gegensatz zu ihm, darum weiß er sich auch noch getrennt von ihm. Er kann, selbst noch nicht heilig, Gott noch nicht denken als den Heiligen, er weiß sich noch als Uebertreter, darum muß er auch Gott als Richter denken, und kann beim Richter nur auf Strafe rechnen; und trägt überdies all seine menschlichen Unvollkommenheiten halb bewußt halb unbewußt auf ihn über. Da kann innerer Friede, kann freudige Zuversicht, kann volle Kraft zum heiligen Leben nicht zu Stande kommen. — Was also dem Menschen selbst auf den höheren Stufen Noth thut, das ist erstlich ein klares Bild des Idealen, das in ihm wirklich werden soll, ein Bild, das ihm die Höhe zeige, die er als Mensch in menschlicher Persönlichkeit ersteigen soll, in solcher Weise vor ihn hingestellt, daß er sein Sollen nicht bezweifeln könne, und zugleich in solcher, daß, ergriffen von der Herrlichkeit seiner Aufgabe, in der Anschauung selbst er einen Stachel für sich finde, welcher ihn nicht ruhen lasse, bis er die eigne Wirklichkeit mit ihrem Ideale ausgeglichen. Es ist zweitens die lebendige Ueberzeugung, daß er nicht nur solle, sondern auch könne, was er soll. Und auch diese müßte ihm in solcher Weise zugehn, daß sie immer von Neuem sich erfrischen, so oft sie wankte, neue Kraft gewinnen könnte. Es ist drittens ein fester Glaube, ein Glaube, der das Ideale mit der höchsten Kraft des Geistes umfassen, der, was er nicht wirklich ist, als ein ihm Wirkliches ergreifen, und zum Vollgefühl der vollendeten Ausgleichung in Hoffnung und Zuversicht sich erheben könne. Wo ein solcher Glaube wäre, da würde auch der Friede, würde die Kraft nicht fehlen können, um das neue Leben, das Leben im Geiste zu beginnen; die

völlige Erlösung von der Sünde müßte da zu Stande kommen. — Damit aber nicht nur Einzele, damit die Menschheit alles Dies erlangen könnte, müßte noch überdies dafür gesorgt seyn, auch die noch auf den tiefsten Stufen sich Befindenden bis dahin zu erheben, daß sie das Ideale ahnend anschaun, glaubend sich aneignen könnten; das können sie nicht eher, als bis ein Bewußtseyn Gottes, wäre es auch nur ein dämmerndes, in ihnen wach geworden ist, bis sie von Gott wissen, Gott als den schlechthin Guten denken, sich als zur Aehnlichkeit mit Gott berufen anschaun können.

§. 42.

Wie aber soll's geschehen, daß die Menschheit in Besitz von diesem Allem komme? Das ist eine Frage, worauf das Denken als Denken keine Antwort mehr zu finden weiß. Erwarten, daß es von ihr selbst ausgehe, wäre wenig besser als Widersinn; denn könnte sie sich dieses geben, so bedürfte sie's nicht mehr, und eben daß in ihrer ungeheuern Mehrheit sie auch der ersten Vorbedingungen entbehrt, und auch wo sie am höchsten steht, so weit davon entfernt ist, führt ja erst auf das Bedürfniß, daß sie es erhalte. Aber das Denken als sittliches kann den Gedanken nicht aufgeben, daß die Sünde aufgehoben werden solle, aufgehoben werden müsse. Darin liegt die Nothwendigkeit, sie im Glauben zu ergreifen; das Denken als Glauben erwartet sie von Gott. Das Denken als Glauben setzt Gott als den Ewigen und Unbedingten. Darin ist enthalten, daß der göttliche Gedanke, welcher die Welt regiert, in jeder Zeit, und gegen Alle, und unter allen Umständen derselbe sey, darin aber, daß die Sünde der Menschheit ihn nicht abgeändert haben könne, daß er gegen den Sünder derselbe sey, und über ihm auf gleiche Weise walte wie über dem Heiligen. Der Gedanke Gottes aber ist die Idee des Guten, und diese Idee ist das Gesetz der Welt, und Einer über Allem, was in der Welt. Also ist der Gedanke Gottes über der sündigen Menschheit derselbe wie über der nichtsündigen, die Idee des Guten. Der Gedanke Gottes in Bezug auf ein bestimmtes Seyendes ist dessen Begriff, oder die Bestimmung, die es hat. Die Bestimmung des Menschen als Menschen ist, daß er gut, ein Bild und eine Offenbarung des heiligen Gedankens Gottes sey. Also ist auch über dem Sünder der Gedanke Gottes der nämliche, also hat auch der Sünder die Bestimmung,

gut zu seyn, und Gottes heiligen Gedanken abzubilden durch das eigne Seyn. Gott will, daß der Sünder gut und heilig, ein Bild seines heiligen Wesens sey. Als Sünder ist er's nicht, aber Gottes Wollen ist kein anderes, als wenn er's wäre, seinem Wesen nach, nur uns erscheint's ein anderes: Gott will, daß der sündige Mensch nicht Sünder sey, sondern gut und heilig werde, d. h. er will, daß die Sünde aufgehoben werde, und die Heiligkeit an ihre Stelle trete. Die Aufhebung der Sünde ist das Wesen der Erlösung, also will Gott die Erlösung, der Gedanke der Erlösung liegt so wesentlich im allgemeinen göttlichen Gedanken, wie irgend ein Gedanke sonst. Gottes Wollen aber ist ein Schaffen, also: indem Gott die Erlösung der sündigen Menschheit will, schafft er sie auch. Das göttliche Schaffen aber ist ein in sich eines und einstimmiges, in jeder besondern Beziehung ein solches, wie es im allgemeinen Gedanken gegeben ist. Also auch das göttliche Schaffen der Erlösung ein dem allgemeinen göttlichen Gedanken einstimmiges, nicht ein ihn zerstörendes. Ein zerstörendes würde es seyn, wenn es die Sünde durch Allmachtwirkung, also Aufhebung der Freiheit, aufhöbe, ein einstimmiges ist es nur, indem es die Aufhebung der Sünde in solcher Weise schafft, daß sie doch wesentlich eine That der eignen Freiheit eines Jeden bleibt. Also schafft Gott die Erlösung nicht durch Allmachtwirkung, welche sie immer sey, überhaupt in keiner Weise, bei welcher die Freiheit des Menschen untergeht, und die Aufhebung der Sünde aufhört des Sünders eigne That zu seyn; sondern er schafft sie so, daß sie, obwohl sein Werk, doch wesentlich That der Freiheit bleibt. Nun, im geistigen Leben giebt es eine, aber auch nur eine Thätigkeit, durch welche ein Zweck erreicht, und doch die Freiheit unverletzt erhalten wird. Wir begreifen sie unter dem Namen der Anregung, und denken darunter eine Einwirkung auf eine fremde Persönlichkeit, welche den Zweck hat, eine geistige Veränderung in der Art hervorzubringen, daß sie doch eine That der Freiheit, und jener Persönlichkeit wesentlich eigen bleibe, und erkennen, daß der Mittel viele sind, Anregung zu bewirken, so daß eine allgemeine Regel, durch welche Mittel sie erfolgen könne oder solle, nicht gegeben werden könne. Dies auf unsre Frage anwendend, denken wir die Gotteswirksamkeit, durch welche er die Erlösung schafft,

als eine anregende Wirksamkeit, anregend wie natürlich für den Zweck, den sie erreichen soll, für die freie Aufhebung der Sünde in sich selbst, also auch Das darbietend, was dazu führen kann, aber immer so darbietend, daß die Freiheit dabei besteht, also auch so, daß vergebliche Anregung eben so möglich sey, als fruchtbringende.

Weiter aber, das allgemeine theologische Denken setzt eine zweifache Gotteswirksamkeit in der Geisterwelt sowohl überhaupt als auch ins Besondere in der persönlichen Geisterwelt, eine offenbarende und eine erziehende, jene dahin zielend, ein klares und lebendiges Bewußtseyn Gottes, diese, das Wirklichwerden des schlechthin Guten im Leben der Geister zu erschaffen (§. 17. 20). Diese Wirksamkeit kann durch die Sünde weder aufgehoben noch in ihrem Wesen abgeändert, sie muß vielmehr dieselbe, doch so gestaltet seyn, daß sie dem wirklichen Stande angemessen bleibt. Während also im idealen Leben sie das immer wirkliche Gottesbewußtseyn immer schafft, d. h. erhält, ist im sündigen Leben sie zu denken als das fehlende erschaffend, also den durch die Sünde der Menschheit entschwundenen Gott ihr wieder gebend, den verborgnen offenbarend; und während dort die erziehende Thätigkeit ein stetes Neuschaffen des vorhandenen heiligen Wollens ist, wird sie hier ein Schaffen, d. h. Anregen des nicht vorhandenen seyn, damit es ein vorhandenes werde. Die Gotteswirksamkeit in der Geisterwelt aber ist im Allgemeinen auch eine zweifache nach ihrer Art oder Erscheinungsform, eine innere, in Schrift und Kirche als die des Geistes Gottes aufgefaßt, und eine äußere durch die Weltgeschichte, und eben so muß sie gedacht werden in Beziehung auf die sündige Menschenwelt. Also: *Gott schafft die Aufhebung der Sünde in der Menschenwelt, indem er sich ihr offenbart und sie erzieht, und zwar das Eine wie das Andere sowohl durch seinen Geist als durch die Weltgeschichte.*

Aus dem Bisherigen muß sich das ergeben haben, daß Dasjenige in Gott, was ihn als den Urheber der Erlösung zu denken nöthigt, nicht Etwas ist, was jetzt erst neu in ihn hinein zu denken ist, und wenn nicht die Sünde wäre, nicht in ihm gedacht zu werden brauchte, vielmehr das eine heilige Wesen Gottes, das vermöge seiner ewigen und unbedingten Einheit nicht ein anderes, sondern dasselbe ist in Hinsicht auf den Sünder wie auf den Nichtsünder, und immer allein

das Eine schafft, das Wirklichwerden der Idee des Guten in der Welt; daß also auch nie die Rede seyn kann von einem Widerstreite zwischen der erlösenden Eigenschaft und den übrigen Eigenschaften Gottes, vielmehr Gott der Weltregierer, und Gott der Weltrichter in unbedingter Einheit stehe mit Gott dem Welterlöser. In der menschlich persönlichen Vorstellung aber, wie sie nicht nur sonst verschiedentlich, sondern auch vornehmlich in der Schrift und Kirchenlehre sich ausgebildet hat, und Das, was Eins ist in dem Wesen Gottes, in der Form verschiedener Eigenschaften Gottes aus einander fällt, erscheint Dasjenige in Gott, wodurch er die Erlösung von der Sünde schafft, als eine besondere Eigenschaft, welche in Vergleichung menschlicher Herrschereigenschaften als die göttliche Gnade bezeichnet wird; und da kann's denn geschehn, und ist vielfach geschehn, daß auch das Unvollkommene, das im Begriff der menschlichen Gnade liegt, auf die göttliche übergetragen wird, und wenn darnach das Denken zur Vorstellung hinzutritt, mancherlei Unbequemlichkeit daraus entsteht. Die menschliche Gnade ist fast immer Willkür, es sey nun ihre Quelle die bloße Laune, oder angeborne Milde, oder persönliche Zuneigung, so daß sie fast immer Ungerechtigkeit, und höchst selten eine Tugend ist. Indem man nun eine ähnliche Gnade auch in Gott versetzte, kam man vielfach in die Verlegenheit, einen Widerspruch zu finden zwischen der Heiligkeit und Gerechtigkeit auf der einen, und der Gnade auf der andern Seite, und die Ausgleichungsversuche, die man machte, sind meist unglücklich gewesen, und haben manches Irrthümliche in die Theologie, zumal die christliche, hereingebracht. Das freie theologische Denken eignet sich den Ausdruck der Gnade an, weil es eines Wortes bedarf, um die göttliche Ursächlichkeit hinsichtlich der Erlösung anzuzeigen; aber es denkt unter der Gnade Gottes nur das eine Wesen Gottes, das überall Ursache des Guten ist, in seiner besondern Beziehung auf den Sünder, oder die göttliche Heiligkeit, wiefern sie die Aufhebung der Sünde im Sünder durch seine eigene Freiheit schafft. Oder auch so: Die Gnade Gottes ist die Ewigkeit und Unbedingtheit des göttlichen Weltgedankens, vermöge welcher er derselbe Gedanke des Guten in Beziehung auf den Sünder ist, der er hinsichtlich des sündlosen Geistes ist, also auch in Bezug auf ihn das Seyn des Guten will und schafft, nur mit dem Unterschiede, daß dies Schaffen dort unter den

Begriff der Erhaltung fällt, hier aber unter den der Umwandlung und Wiederherstellung. Da aber ist kein Widerspruch, also auch kein Bedürfniß der Ausgleichung.

Sobald aber der Glaube an eine im ewigen und allumfassenden Gedanken Gottes enthaltene Ursächlichkeit hinsichtlich der Erlösung in das Denken eintritt, fällt auch auf das Ganze des Erdenlebens ein neues Licht. Vom Gesichtspunkte der verlassenen und aufrecht zu erhaltenden Ordnung aus betrachtet, konnte es nur als Strafzustand erscheinen, d. h. als Offenbarung des göttlichen Gedankens in seiner Unbedingtheit gegenüber der menschlichen, diese Ordnung an ihrem Theil aufhebenden Sündigkeit, der Strafzweck selbst aber im Eintreten des Strafzustandes erreicht. Und die Betrachtung des Wirklichen stimmte damit überein (§. 40). Sobald aber im göttlichen Gedanken außer der Erhaltung der verletzten Ordnung auch die Aufhebung der Sünde, und die Herstellung zur Heiligkeit enthalten ist, so kann auch die Bestrafung des Sünders nicht mehr der einzige und letzte Zweck der Strafe seyn; es tritt vielmehr noch das hinzu, daß, so wie alles Andere, so auch die Strafe und der Strafzustand zu dem Zweck mitwirken müssen, daß die Wiederherstellung erfolge, und also das Leben des Menschen auf Erden zugleich Straf- und Erlösungs-Anstalt seyn muß. Und diesem Zwecke entspricht das Erdenleben in seinem allgemeinen Gepräge durch und durch. Davon kann nicht die Rede seyn, daß es im strengsten Sinne Mittel der Erlösung sey; denn als solches würde es zu dieser in ursächlichem Verhältniß stehn, was nicht Statt finden kann; nur daß es dem Gemüthe des Sünders als Anregung dienen könne, sich in Freiheit auf den Weg der Erlösung zu begeben, hat der Glaube zu erwarten. Nun aber das Wesen der Erlösung ist dieses, daß das von Gott getrennte Wollen des Sünders zurückkehre zur Einheit mit dem Wollen Gottes. Zu dieser Rückkehr aber ist der erste Schritt die Erkenntniß der Getrenntheit, und der zweite das Bewußtseyn, daß nur in Gottes Ordnung Heil, außerhalb nur Unheil sey. Beides aber lehrt das Erdenleben in dem Einen, worüber die Verblendung so bitter zu klagen pflegt, in der Ohnmacht des Menschen, der Hülfsbedürftigkeit, der Abhängigkeit von der Natur, deren Herr zu seyn er berufen ist. Der Mensch hat sich an die Natur hingegeben, indem der Geist dem Fleische die Herrschaft überließ, und von der Natur erbettelt er sich

nun die Seligkeit, die er aus sich selbst erschaffen sollte. Die Natur aber lohnt ihm durch Gewaltherrschaft, und tritt ihn wie im Hohne unter ihre Füße. Zum Gott macht er sich selbst, und nennt in seinem Wahne sich den Herrn der Welt; aber dienen muß er der vernunft- und lebenlosen Herrin wie ein Lastthier, und alle Naturkräfte drohen oder bringen ihm Vernichtung. Das Ewige achtet er für Nichts, und das Nichtige muß ihn auf jedem Schritte erinnern, daß er unter einer Macht steht, die ihn auf seinen verkehrten Wegen zu finden weiß, und die ihm thut, wie er sich selber das Gesetz geschrieben. Das Alles kann ihm sagen, daß er getrennt ist von seinem Gott, und daß er zu ihm zurückzukehren hat, wenn er Heil finden will; und wenn er sich's nur sagen ließe, er würde in der Schule weise werden können; und daß er's nicht wird, ist nicht Schuld des Meisters, der ihn lehren will.

Anmerk. Die Theologen haben einen Besserungszweck der göttlichen Strafen von jeher angenommen, nur daß ihr Begriff der Strafe, und ihr Setzen willkürlicher Strafen, sie im Einzelen wohl zu Behauptungen hinführte, denen ein gesundes Denken nicht beistimmen kann. Nur Schleiermacher (mit Zustimmung Twestens) leugnet ihn aus dem zweifachen Grunde gänzlich ab, weil durch sinnliche Einwirkungen eine größere Gewalt des Gottesbewußtseyns und eine größere Freiheit des Geistes nicht bewirkt werden könne, und weil, wenn Stärkung des Gottesbewußtseyns durch Strafen möglich wäre, alsdann auch ein möglichst vollkommen eingerichtetes System göttlicher Strafen die Stelle der Erlösung müßte haben vertreten können. Hier ist aber erstlich der Begriff der Strafe zu eng auf bloße sinnliche Einwirkungen eingeschränkt, sodann mit Unrecht die Sache so dargestellt, als solle die Strafe unbedingt und in ursächlicher Weise ein höheres geistiges Leben bewirken, während sie doch auch dann einen Besserungszweck haben kann, wenn sie nur als Anregung wirkt, und nur zu den ersten Schritten führt, aus denen dann erst das höhere Leben selbst hervorgehn mag; drittens würde daraus, daß die Strafen den Sünder der Erlösung entgegenführten, noch keineswegs folgen, daß diese nun dadurch entbehrlich würde, indem auch das Verhältniß denkbar wäre, daß die Strafe als erstes Mittel den

Boden ebnete, auf dem das Gebäude des Heils seine Erbauung finden sollte.

§. 43.

Soll nun zuletzt noch ein Versuch gemacht werden, Dasjenige genauer zu bestimmen, was von Gott ausgehen könne, um die der Menschheit nöthige Beihülfe auf dem Wege zur Erlösung zu gewähren, so wird 1. von der immerwährenden und allgemeinen Wirksamkeit des göttlichen Geistes, so vollständig sie auch anerkannt, und so hoch sie angeschlagen wird, doch darum hier vollkommen abgesehn, weil diese Art der Gotteswirksamkeit sowohl durchaus dem persönlichen und Einzelleben angehört, als auch dem Denken sich so entzieht, daß allerhöchstens darüber phantasirt werden mag, dies aber hier nicht geschehen darf. 2. Auch über Dasjenige, was durch die allgemeine Gestalt des Erdenlebens und durch die persönlichen Schicksale der Einzelen für den Zweck geschieht, den Sünder von der Sünde ab zu Gott zurück zu führen, kann hier weiter nicht gesprochen werden, wiefern das Allgemeine im Obigen schon angedeutet ist, das Besondere aber sich nicht unter allgemeine Regeln bringen läßt. 3. Die göttliche Beihülfe muß wesentlich als eine zweifache aufgefaßt werden, eine offenbarende und eine anregende für den Zweck der Entsündigung. Zwar wenn die Entsündigung vollzogen wäre, so würde es einer besondern Offenbarung Gottes nicht bedürfen, denn mit dem heiligen Wollen würde die Klarheit und Lebendigkeit des Gottesbewußtseyns mitgegeben sein; so lange aber jene fehlt, kann diese nicht eintreten, indem das geistige Auge des Sünders von Gott abgewendet ist. Und doch, so lange ihm der Einblick in die göttliche Ordnung gänzlich fehlt, kann er auch das Verkehrte seiner Stellung in derselben nicht erkennen, also auch den Entschluß nicht fassen, die rechte Stellung herzustellen; die Erlangung dieses Einblicks also ist die Grundbedingung der Erlösung von der Sünde, und kann doch ohne göttliche Beihülfe kaum gewonnen werden; in dieser Beihülfe aber wird das Wesentliche der Offenbarung zu denken seyn, und die anregende Wirksamkeit erst dann fruchtbringend werden können, wenn die offenbarende ihr vorangegangen. 4. Wiefern in der Offenbarung eine wirkliche Mittheilung Statt fände, die Aufhebung der Sünde aber schlechthin That der Freiheit seyn müßte, wird die offenbarende Got-

testhätigkeit als das eigentlich Objective anzusehen seyn, und daher auch eine begriffliche Darstellung zulassen, während auf der andern Seite das Subjective so vorherrschen muß, daß eine ideale Darstellung Dessen, was für den Zweck geschehen könnte, unmöglich wird. 5. Wiefern sowohl die offenbarende als die anregende Gotteswirksamkeit sich nicht auf Einzele, sondern auf die Menschheit beziehen soll, wird sie nur dann als wirklich eingetreten anzusehen seyn, wenn sie als geschichtliche Thatsache aufgetreten ist, und nur als solche der theologischen Wissenschaft angeeignet werden können. Dadurch aber tritt für das theologische Denken die Nothwendigkeit heraus, in die Geschichte der Menschheit einzugehn, um zu erkennen, ob Das, was es als Glaube zu erwarten hat, irgendwo im Leben Wirklichkeit gewonnen habe. Und wenn das ist, so findet darin die theologische Wissenschaft ihren zweiten Theil. 6. Wiefern die erlösende Gotteswirksamkeit nicht eine zwingende ist, sondern eine unterstützende und anregende, so wird die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sie fruchtlos bleibe. Es wäre also denkbar, daß die Geschichte der Menschheit *auch nicht* eine Spur von ihr wahnehmen ließe, ohne daß der Schluß daraus gezogen werden dürfte, daß sie gar nicht Statt gefunden hätte. Denn auf dem Gebiete der Freiheit gelten keine Schlüsse vom Nichterscheinen der Wirkung auf das Nichtdaseyn der Ursache, indem von Ursachen in strengem Sinne nicht gesprochen werden kann.

Unter Offenbarung denken wir zuerst in vollster Allgemeinheit eine Gottesthätigkeit, welche, in die geschichtliche Erscheinung *eintretend*, den Erfolg haben kann, ein Wissen in der Menschheit zu erzeugen, dessen Aneignung sie auf dem Wege zur Erlösung vorwärts *bringen* könne, und dieser entsprechend Offenbarung im passiven Sinne den Empfang eines solchen Wissens durch Gottesthätigkeit. Als den Inhalt oder Gegenstand einer solchen Offenbarung können wir nur Etwas denken, was sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott bezieht, oder dies Verhältniß selbst, in dessen Erkenntniß Das beruht, was als Erkenntniß Gottes bezeichnet zu werden pflegt, so daß wir alle Offenbarung ihrem Inhalt nach als Gottesoffenbarung setzen können. Ueber den Umfang dieses Inhalts können wir zunächst nur soviel sagen, daß von Gott zwar nur die volle Offenbarung ausgehn, die active Offenbarung also nur vollständig seyn könne, daraus aber noch nicht folge, daß auch der empfangende Mensch sie vollstän-

dig empfange, oder daß auch die passive Offenbarung vollständig sey; daß aber der Mensch nie mehr empfangen könne, als er entweder überhaupt oder in irgend einem Augenblick sich wirklich anzueignen fähig sey. Daraus aber ergiebt sich die verneinende Bestimmung, daß keine Offenbarung einen solchen Inhalt haben könne, von welchem der Mensch als persönlicher Geist kein Wissen zu empfangen fähig sey. Wir wissen nicht, ob es einen solchen giebt, aber das ist zu sagen, daß, was der Mensch bei sittlich lauterm Wollen, also auf der Grundlage des sittlichen Selbstbewußtseyns stehend, durch sein Denken schlechthin nicht erreichen könne, ihm auch durch offenbarende Gottesthätigkeit entweder nicht mitgetheilt oder doch nicht wahrhaft angeeignet werden könne. Daraus aber folgt nicht, daß die Menschheit der Offenbarung nicht bedürfe. Sie würde ihrer freilich nicht bedürfen, wenn die Sünde ihr, d. h. wenn sie sich selbst den Blick auf Gott und Gottes Ordnung nicht verdunkelt hätte, denn da stände sie auf jener Grundlage, und trüge in unmittelbarem Bewußtsein alles Das, woraus das Denken ihr den Glauben an Gott vermitteln und entwickeln könnte; da wäre mithin kein Grund, eine andere als die allgemeine innere Offenbarung für sie zu begehren, welche an die gesammte Geisterwelt ergeht. Nachdem aber in ihrer sündigen Abkehrung von Gott sie sich der Grundlage selbst beraubt hat, ist sie allerdings unfähig zum selbstständigen Gewinn des wahren Bewußtseyns Gottes, aber nicht aus natürlichem Unvermögen, sondern durch ihre Schuld, welche die Selbstschuld eines jeden ihrer Glieder ist; denn nun fehlen ihr die Thatsachen, aus denen allein ein wahrer Glaube an Gott hervorgehn kann; und so lange sie im sündigen Wollen bleibt, bleibt auch das geistige Auge ihr geschlossen, und wiederum, um jenes zu entfernen, fehlt ihr die Anregung, die aus dem Gedanken der heiligen Ordnung ihr entstehen würde, so daß sie sich in einem Unheilskreise, aus dem sie nicht heraus kann, umher bewegt.

Als Grundlage oder Quelle einer geschichtlichen Gottesoffenbarung läßt sich nur die allgemeine, ewige Selbstoffenbarung Gottes denken, welche an die gesammte Geisterwelt in allen ihren Einzelgliedern, und daher auch an alle Glieder der Menschenwelt in jedem Augenblicke ihres Seyns ergeht, und zwar als ewige im Zustande der Sünde eben so ergeht, wie sie ergehen würde, wenn nicht die Sünde wäre, sondern Heiligkeit, die aber, weil sie nicht in zwingen-

der Weise wirkt, nicht ein Aufdringen, sondern ein Mittheilen Gottes an die Freiheit ist, nicht von Allen ohne Unterschied und ohne ihr Zuthun, auch nicht in jedem Augenblick vernommen wird, sondern nur von Denen, welche sie vernehmen wollen, und nur in solchen Augenblicken, wo ein solches Wollen sich bei ihnen findet, und also gewissermaßen die offenbarende Selbstmittheilung Gottes und die Gott suchende Geistesthätigkeit sich begegnen. Dächten wir mithin die Sündigkeit in der Menschheit unbedingt, und in allen ihren Gliedern gleich durchgängig und gleich unbedingt, so würden wir zwar die göttliche Selbstoffenbarung nicht als untergegangen denken, vielmehr eben so auch auf die Menschheit wirkend, wie das Licht der Sonne die gleiche Wirksamkeit auf alle Körper ausübt, seyen sie der Erleuchtung und Erwärmung fähig oder nicht; aber eine Wirkung davon, ein Bewußtwerden Gottes dürften wir da nicht erwarten. Eine unbedingt sündige Menschheit würde durch die Stufen der Unbildung, der Bildung und der Verbildung hindurchgehn, ohne etwas Anderes in sich aufzunehmen, als das Bewußtseyn der Naturkraft, welcher sie *unterworfen* ist, und welche sie zu überwinden suchen muß. Setzen wir sie dagegen zwar, wie's die Erfahrung als wirklich zeigt, nach *ihrer ungeheuern* Mehrheit in die Sündigkeit so tief versunken, daß ein Bewußtwerden Gottes bei ihr nicht eintreten kann, aber doch nicht bis zur unbedingten Verschlossenheit, in einem ihrer Glieder aber, oder auch in einigen — und dasselbe könnte sich auf verschiedenen Punkten in verschiedenen Zeiten wiederholen — ein besseres Wollen wach geworden, so würden wir erstlich dieses bessere Wollen zwar in rein ethischer Betrachtung als die That seiner Freiheit anerkennen, nicht minder aber in theologischer von einer anregenden Gottesthätigkeit ableiten, und insofern ein Werk des Geistes Gottes nennen; sodann aber in demselben sofort auch ein beginnendes Bewußtwerden der göttlichen Ordnung und seines eigenen Verhältnisses zu ihr zu setzen haben. Wäre nun, wie das sehr denkbar, jenes bessere Wollen ein schwaches und unkräftiges, so würde auch das beginnende Gottesbewußtseyn unklar und unlebendig, wäre jenes stark und kräftig, auch dieses klar und lebendig seyn, immer aber dieses in gleichem Verhältnisse zu jenem stehn. So wäre denn dies ein erster Punkt geworden, in welchem die offenbarende Gottesthätigkeit geschichtlich und thatsächlich hervorgetreten, aus der activen Offenbarung

eine passive hervorgegangen wäre. Für den Empfänger dieser Offenbarung wäre sie ersichtlich eine unmittelbare, ohne Zwischeneintreten einer Mittelursache aus dem Begegnen der Gott suchenden Thätigkeit des Menschen und der mittheilenden Gottesthätigkeit geflossen. Dieser Empfänger aber würde nun sofort für seine Umgebungen Vermittler einer neuen, aber mittelbaren Offenbarung. Denn wie groß nun oder wie gering das Maß und die Lebendigkeit des ihm zu Theil gewordenen Bewußtseyns, immer müßte er durch sein besseres Wollen und durch die empfangene Offenbarung höher stehn als seine derselben untheilhaftigen Umgebungen; möglich, daß er auch an Bildung über ihnen stehe, nothwendig aber nicht, nur daß er sittlich höher stehe, ist nothwendig, weil auch er die Offenbarung ohne dieses Höherstehen nicht vernommen haben würde. Sobald er aber höher steht, erblickt er auch das Tieferstehn der Andern, weil aber sein Höherstehn ein sittliches, so erkennt er jenes als einen Mangel an, dem abgeholfen werden müsse, und sich als berufen, es zu thun; er kann das Gut, das ihm zu Theil geworden, nicht für sich allein behalten wollen, er muß, und zwar je höher er selbst steht, desto entschiedener und lebendiger, den Trieb in sich finden, Das, was er selbst empfangen hat, auch Andern mitzutheilen, und dadurch sie zu sich selbst empor zu ziehen. Das einzige Mittel, das dazu führen kann, ist das W o r t. Der erste Empfänger der Offenbarung wandelt sich in ihren Verbreiter um, und giebt, was er besitzt, mit um so größerer Bestimmtheit als von Gott empfangen, je klarer ihm selbst das Verhältniß zwischen seinem Bewußtwerden und der offenbarenden Gottesthätigkeit geworden ist. Auf der untersten Stufe kann dies nur in der Form der Gesetzgebung geschehen, denn das Gesetz ist das einzige Mittel, um die rohe Menge, wenn auch nur allmählig, auf eine höhere Stufe zu erheben; diese Gesetzgebung wird und muß als göttliche Gesetzgebung erscheinen; die erste Form geschichtlicher Offenbarung ist mithin naturnothwendig die gesetzliche, und noch können Jahrhunderte vergehen, ehe eine große Masse auch nur dahin gelangt, sich dem auf solche Weise an sie gebrachten göttlichen Gesetze in der That zu unterwerfen. Die ersten Verbreiter der empfangenen Gottesoffenbarung sind die Gesetzgeber der Menschheit. Auf höheren Stufen können sie dasselbe seyn, und dann nothwendig als Verbesserer der vorhandenen Gesetzgebung, aber möglicher Weise dann auch innerhalb derselben bloße Lehrer und

Verkündiger des höheren Lichtes, das ihrem Geiste innerlich bewußt geworden, und spät erst, und nach mehr als einer überstiegnen Stufe, dürften sie Statt des Gesetzes ihr die Freiheit bringen können in der vollen Offenbarung Gottes. Es stellt sich nämlich das Folgende als in der Sache selbst begründet dar: 1. Die ersten Empfänger, denen die unmittelbare Offenbarung wird, müssen das Bewußtseyn haben, daß, was ihnen klar geworden, es nicht durch das Mittel des Denkens und der Wissenschaft, sondern unmittelbar im Innern des Gemüths geworden sey, und darum nicht als ein Gedachtes, oder Gelerntes, oder Erforschtes, sondern als ein unmittelbar Gewisses theilen sie es mit, also nicht in der Form des eigentlichen Unterrichts oder der Beweisführung, sondern als Verkündigung schlechthin, die unbedingten Glauben fordere; und je lebendiger in ihnen selbst das Bewußtseyn der empfangenen Offenbarung, desto bestimmter stellen sie's als göttliche Rede hin, und desto unbedingtere Unterwerfung fordern sie dafür. Die nächsten Empfänger haben zwar jenes Bewußtseyn nicht, da sie, was sie empfangen, erst durch die Vermittelung menschlicher Verkündigung empfangen, aber sie nehmen, was ihnen gegeben wird, als göttliche Mittheilung an, und sind sie nur einigermaßen reif dafür, so halten sie es auch für wahr, und theilen es an Andere mit. Und diese alle wissen sich dann im Besitze einer Offenbarung, zu deren strengerer Prüfung ihnen eben so sehr die Neigung als die Fähigkeit gebricht. Das Ueberlieferte wird Eigenthum einer Masse, die sich lange Zeit dem unbefangenen Glauben hingiebt, was sie habe, aus göttlicher Mittheilung zu haben. 2. Die offenbarende Gottesthätigkeit ist zwar auf allen Punkten und zu allen Zeiten eine und dieselbe, und daher auch, was sie mittheilt, wesentlich dasselbe überall und allezeit; aber die Klarheit des Bewußtwerdens auf Seiten des Empfängers ist abhängig von dem Grade der Lauterkeit und Entschiedenheit, mit welcher sein Wollen sich auf's Gute gerichtet hat, und kann daher sowohl bei Einem und Demselben als auch bei Verschiedenen durch eine Menge von Abstufungen hindurch gehn, ehe sie bei irgend Einem zur unbedingten Vollkommenheit gelangt, welche, da sie nur bei unbedingter Lauterkeit erfolgen kann, gewissermaßen als die Grenze gelten darf, der alle Einzele sich unablässig nähern. So lange aber die Lauterkeit des Wollens unvollkommen bleibt, muß auch die des Vernehmens der empfangnen

Offenbarung unvollkommen bleiben, und zwar in zweifacher Art: a) Das Bewußtseyn Gottes bleibt auf jeder Stufe ein getrübtes, und diese Trübung, da sie nur bei gänzlicher Aufhebung der Sünde gänzlich schwinden kann, wird auch durch die Offenbarung nicht vollständig aufgehoben; die unausbleibliche Folge davon wird nun die seyn, daß auf jeder niedern Stufe der bewußt gewordnen Wahrheit sich ein Antheil Irrthum beimischt, ein um so größerer, je größer jene Trübung, d. h. je mehr noch Sündliches dem Wollen anklebt, um so kleinerer, je mehr das allgemeine Wollen sich der unbedingten Reinheit nähert. Daraus aber folgt, daß von der untersten Stufe bis herauf zur obersten sich eine Reihe bilde, dem Gesetze folgend, daß auf der untersten die wenigste Wahrheit und der meiste Irrthum, auf jeder höheren von jener Mehr und von diesem Weniger, auf der höchsten aber, wenn sie je erstiegen wird, der Irrthum ganz verschwunden, die Wahrheit allein zurück geblieben sey. b) Aber auch abgesehn von dem eigentlichen Irrthum, der durch die Mitwirkung der Sündentrübung in die empfangene Offenbarung eindringt, ist auch die Form, in welche sie sich kleidet, vielfach abhängig von den Verhältnissen, in denen der Empfänger lebt, und von der Bildung, die er hat. Formlos kann der Mensch die geistige Wahrheit nicht vernehmen, selbst auf der höchsten Stufe nicht, wiefern auch diese nicht das unbedingte ideale Leben ist. Die Form aber drängt sich ihm in dem Kreise seines allgemeinen sowohl als theologischen Vorstellens oder auch Denkens unwillkürlich auf, und giebt dann die Vermittelung, durch welche eine höhere Stufe sich an die nächst niedere, ein neues Vorstellen an ein schon vorhandenes altes anschließt. Die Folge aber ist, daß jede Offenbarung, auch die irrthumsfreieste, doch eine Färbung annimmt, welche ihrem Inhalte nicht wesentlich, und zu welcher die eben obschwebenden Volks- und Zeit-Verhältnisse ein Beträchtliches beigetragen haben. Die Umgebungen nun, an welche der Erstempfänger die empfangne Offenbarung mittheilt, können sie nur so von ihm empfangen, wie er sie besitzt, also nur mit der Beimischung von Irrthum, deren er sich nicht erwehrt hat, oder nicht erwehren konnte, und in der Form, in welche sie sich für ihn gekleidet hat. Also schon wie sie in ihre Hände kommt, ist sie mit einer doppelen Unvollkommenheit behaftet. Je näher sie ihrem bisherigen Vorstellen steht, desto richtiger und leichter werden sie sie fassen und sich selbst zu eigen machen;

vollkommen aber nie, auch nicht so vollkommen, wie der Erstempfänger sie darbieten konnte. Denn immer ist das Verhältniß dieses, daß sie tiefer stehn in sittlicher Lauterkeit sowohl als allgemeiner Bildung. Sie fassen sie daher unvollkommen auf, und fügen vom eignen Irrthum bei, so daß es nicht fehlen kann, daß sie in ihren Händen um ein Großes tiefer herabgehe, als sie sie empfangen haben, ja die Möglichkeit vorhanden ist, daß das ursprünglich Gegebene sich verunstalte bis zur Unerkennbarkeit. Das Höchste aber, was denkbarer Weise eintreten kann, ist dies, daß unter dem Einflusse des Erstempfängers und von ihm emporgehoben sie bis auf seine Stufe sich erheben, und dann Selbstempfänger werden. Aber selten wird's geschehn. Unvollkommenheit klebt also jeder untern und mittlern Offenbarungsstufe an, aber erstlich eine unvermeidliche, wiefern sie eine Wirkung der Sünde ist, die nicht aufhören kann, so lange die Sünde bleibt, so daß man sagen darf, Gott selbst könne sie nicht aufheben, wenn er nicht die Sünde mit Gewalt aufhebe, was undenkbar ist; zweitens aber die Bedingung der Annehmlichkeit und Nützlichkeit einer Offenbarung. Wie einmal die Sachen stehn, läßt sich's nicht leugnen: die reine, nackte Wahrheit ohne Beimischung von Irrthum und ohne eine zeit- und volksgemäße Hülle nimmt der Mensch nicht an, wie ihm das reine Wasser ungenießbar ist, und erst durch beigemischte Salze genießbar wird. Auch davon liegt die Ursache in der Sünde, aber so lange diese da ist, muß es hingenommen werden, und gleich unweise wäre, eine Offenbarung deshalb tadeln wollen, weil sie Irrthümliches und Volksmäßiges enthielte, als wenn ein Erzieher seinem Zögling keine Lehre bieten wollte, weil er sie nur in kindlicher, d. h. theilweis unwissenschaftlicher Form annehmen kann. Auch die unvollkommene Offenbarung, wird sie nur wirklich angeeignet, wirkt, was sie wirken soll, jede solche Erscheinung, auch wenn sie ihren Zweck nicht ganz erreicht, wirft eine Anzahl neuer Gedanken in die Menschheit, die fortwirkend eine geistige Bewegung in ihr zeugen, die, in immer weitern Kreisen schwingend, früher oder später doch die Menschheit, oder einen Theil von ihr, dem Ziele nähert, dem die offenbarende Gottesthätigkeit sie zuführen will, wenn auch schwerlich in der Weise, die der Erstempfänger dachte oder wollte. 3. Wie auf verschiednen Punkten in der Menschheit zugleich Offenbarung in dem hier angegebenen Sinne, und eine vollkomme-

ner als die andere, und nach Form und Inhalt sehr verschieden, wirklich werden kann, so kann auch, ja muß beinah, in einem und demselben Offenbarungskreise eine Offenbarung auf die andere folgen. Ist nämlich der Inhalt einer Offenbarung in die Menschheit wirklich eingedrungen, und hat in seinem Kreise ausgerichtet, was er konnte, so ist auch unter ihrem Einfluß und durch ihr Verdienst die Menschheit wirklich vorgeschritten, und schreitet noch immer vor, nicht weniger in Klarheit ihres geistigen Bewußtseyns — was man als Erkenntniß der Wahrheit zu bezeichnen pflegt — als in sittlicher Mündigkeit und Geistesreife. Davon aber muß die Folge die seyn, daß zuerst bei wechselnden Verhältnissen des Lebens und der Bildung das einst Zeit- und Volksgemäße in der Form der Offenbarung diese Eigenschaft verliert, und sich daher allmählig von ihrem Inhalt löst, und diesen in einer Art von Nacktheit übrig läßt, dann aber jenes Irrthümliche, das in der vorhandenen Offenbarungsform dem Wahren, und das Vorübergehende, das dem Ewigen beigemischt war, nach und nach in seiner Eigenschaft als Irrthümliches und Vorübergehendes zum Bewußtseyn kommt, und so der reine Offenbarungs*inhalt* sich allmählig abklärt; aber auch, daß dies Bewußtseyn im Fortgange der Zeit immer bestimmter und entschiedener wird, bis endlich ein Augenblick erscheint, wo diese Offenbarung sich als solche nicht mehr halten kann, und daher, wenn nicht ein Stillstand oder gar ein Rückschritt eintreten soll, die alte weichen, und eine neue ihren Platz einnehmen muß. Das aber ist kein Unglück und kein Vorwurf für die untergehende; vielmehr wie Der der beste Lehrer ist, der seine Knaben am frühesten dahin bringt, daß sie für seine Klasse nicht mehr taugen, und zur höheren aufrücken müssen, so die Offenbarung, die ihre Genossen am raschsten über sich hinwegführt, um dann selber zu veralten. — 4. So gewiß aber die Offenbarung ein Bedürfniß für die sündige Menschheit ist, ohne dessen Befriedigung sie kaum je einen Schritt vorwärts thun möchte zur Erlösung, so wenig kann doch, oder soll behauptet werden, daß die Menschheit ihrer immerfort bedürfen werde, und nie eine Zeit für sie erscheinen könne, wo sie auch ohne Offenbarung ihrem Ziel entgegen schreite. Im Gegentheil, denken wir den Gang der Offenbarung bis dahin vollendet, daß der Irrthum gänzlich ausgeschieden, nur noch Wahrheit übrig sey, denken wir die Menschheit, d. h. den Theil derselben, der die-

ser Offenbarung genossen hat, durch ihr Verdienst dahin gereift, daß sie die Wahrheit ohne Irrthum haben und genießen könne; so kann die Zeit nicht mehr dahinten bleiben, wo die nun wahrhaft mündig gewordene Menschheit ihrer als Offenbarung nicht mehr bedürftig ist, ihren Inhalt unbedingt und prüfunglos als offenbarten anzunehmen nicht mehr fähig ist. Und dann wird zwar die Wahrheit nicht, wohl aber die Offenbarung als solche untergehn. Aber was sie fällen wird, ist nicht der Leichtsinn und Unglaube der Ueberbildung, der zur Zügellosigkeit fortstürmend, den Zaum der Gottesoffenbarung nicht mehr duldet, es ist nicht die Vermessenheit und der Frevelmuth des dünkelhaften Thoren, der seinem Erzieher entwachsen zu seyn wähnt, ehe die Erziehung ihren rechten Anfang nehmen konnte, es ist noch weit weniger die Mangelhaftigkeit der Offenbarung; es wäre, wenn es je einträte, ihr höchster Lohn, es wäre der herrlichste Beweis von ihrer Trefflichkeit, wie für den Erzieher das das beste Zeugniß ist, daß sein Zögling keines Erziehers mehr bedarf, es wäre der vollkommene Sieg der Wahrheit über die Trägheit und den Trug der Sünde, denn es wäre nun die wahre Mündigkeit gekommen. Um diese Offenbarung zu empfangen, müßte die Menschheit schon weit vorgeschritten seyn, um ihrer nicht mehr zu bedürfen, müßte sie auf der höchsten Stufe stehn. Darum aber könnte sie auch ihre Erzieherin nicht verachten. Sie entzöge sich ihr nicht, um ihre Wahrheit zu verleugnen, im Gegentheil, sie wäre nun so fest und treu geworden in der Wahrheit, daß sie einer fremden Leitung nicht bedürftig wäre; und je klarer ihr Blick in die Wahrheit, desto weniger könnte ihr entgehen, daß jene Wahrheit dargeboten, und daß sie Offenbarung sey, und daß sie's ihr verdanke, daß sie ihrer nun entbehren könne.

Nach diesen Erörterungen würde nun der **Begriff der Offenbarung** im activen Sinne so zu bestimmen seyn: **Sie ist das ewig gleiche Walten Gottes in der persönlichen Geisterwelt für den Zweck, lebendiges Bewußtseyn Gottes als freie sittliche Geistesthat in ihr zu schaffen, wie dasselbe geschichtlich da zur Erscheinung kommt, wo die Kraft des Geistes durch die Sünde einer falschen Richtung zugewendet, und hierdurch das Bewußtwerden Gottes erschwert worden ist.**

Anmerk. Die kirchliche Offenbarungslehre, in den Dogmatiken an grundfalschen Ort gestellt, überdies durch stete Rücksicht auf die christliche Offenbarung ihres wissenschaftlichen Gepräges meist beraubt, ist von der hier vorgetragenen allgemeinen Offenbarungslehre so wesentlich verschieden, daß die letztere von den Gründen, welche der Rationalismus seit seinem Emporkommen dem Offenbarungsglauben entgegen gestellt hat, sich nicht angegriffen weiß, und daher einer Vertheidigung dagegen nicht bedarf, ja das Meiste davon zugestehen kann, und Alles zugestehen könnte, ohne dadurch zerstört zu werden. Das hat die Folge, daß unser theologisches Denken auf diesem Punkte den alten Streit des Rationalismus und Supernaturalismus an sich vorüberrauschen lassen kann, ohne sich selbst einzumengen. Daher nur ein Wort noch über die sogenannten Kriterien, d. h. Kennzeichen einer Offenbarung. Ein untrügliches Kennzeichen giebt es nicht. Eine Eigenschaft aller Offenbarung ist die Unmittelbarkeit des Bewußtseyns für den Erstempfänger, aber nicht ein Kennzeichen für die Kritik. Sie fehlt gewiß nicht, wo Offenbarung ist, so daß ihr Mangel Kennzeichen ihres Abwesens seyn würde. Aber 1. sie *ist nicht eine* Sache, welche der außerhalb stehende Beurtheiler erkennen könne, um sein Urtheil darauf zu bauen, sondern etwas ihrem Empfänger rein Innerliches, wovon nur höchstens er selbst Zeugniß geben könnte; aber 2. kann auch der Mensch selbst sich täuschen, und für unmittelbares Bewußtseyn ansehn, was nur Einbildung oder Wirkung krankhafter Zustände ist. — Die objective Wahrheit Dessen, was sich als geoffenbart giebt, kann auch kein Kennzeichen abgeben, denn 1. so gewiß als alles wirklich Geoffenbarte Wahrheit ist, so wenig läßt sich doch umkehren, daß alle Wahrheit, oder doch alle theologische Wahrheit offenbarte Wahrheit sey; 2. ist oben anerkannt worden, daß alle Offenbarung wegen mangelhafter Empfänglichkeit des Erstempfängers, und bei weiterer Verbreitung auch der Nachempfänger, Irrthum beigemischt enthalten werde, und überdies je nach dem verschiednen Bildungsstande und den persönlichen und Zeitverhältnissen eine eigne Form annehme, die ihr nicht als Offenbarung wesentlich sey. Auf höheren Bildungsstufen wird das Irrthümliche und Zeitgemäße als solches anerkannt, und das bringt die Gefahr, daß eine wirkliche

Offenbarung über Dem, was sich ihr angehängt, in ihrem wahren Wesen nicht erkannt werde; woraus folgt, daß die Wahrheit des Inhalts nicht als Kennzeichen betrachtet werden könne. — Uebrigens wird die Zeit, welcher eine Offenbarung gegeben wird, die Prüfung ihrer Wahrheit nicht vornehmen können, denn die Erstempfänger stellen sie nicht an, weil ihnen Alles unmittelbar gewiß ist, würden auch vielleicht der wissenschaftlichen Befähigung dazu ermangeln, die Andern aber stehen viel zu tief, um eine Prüfung vorzunehmen. Daher wird immer, wo eine Offenbarung sich in weiterem Kreise geltend macht, eine Zeit nachfolgen, kürzer oder länger, wo sie ohne Prüfung gilt, und Niemand ein Bedürfniß der Prüfung fühlt. Kommt später eine andere, wo dies Bedürfniß fühlbar wird, so dürfte eben dies ein Zeichen seyn, daß diese Offenbarung ihre Zeit als Offenbarung überlebt, und entweder der Augenblick für eine höhere gekommen, oder das Bedürfniß, durch Offenbarung belehrt zu werden, nicht mehr vorhanden sey.

Theologie

von

Dr. L. F. Rückert,
Professor in Jena.

Zweiter Theil.

Leipzig,
Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
1851.

Uebersicht des Inhalts.

Zweiter Theil.

Die Thatsachen der Geschichte.

---

§. 44.

Wo das reine Denken seine Grenze hat, da hat das Nachdenken über die Geschichte seinen Anfang. Das Denken hat seinen Lauf bis dahin fortgeführt, daß es nicht nur ein theologisches, sondern auch ein soteriologisches Denken geworden ist; d. h. es hat aus einander gelegt, nicht nur wie die Welt und das Menschenleben gedacht werden muß, wenn Gott Gott und der Mensch Mensch und seinem Begriffe entsprechend, desgleichen wenn Gott zwar Gott, aber der Mensch zwar Mensch, aber seinem Begriffe widersprechend ist, sondern auch, was zu erwarten steht, wenn Gott Gott und der Mensch zwar Sünder, aber erlösungsfähig ist. Es hat als theologisches Denken den Gedanken der Erlösung in sich aufgenommen, und den Begriff der Erlösung sich klar gemacht, so weit das, ohne sich vom Gebiete des reinen Denkens zu entfernen, möglich war (§. 41—43). Da aber war die Grenze, und mußte die Grenze seyn. Die Erlösung von der Sünde ist zwar ihrem sittlichen Wesen nach etwas Selbstpersönliches, und rein Innerliches, und es würde möglich seyn, den Begriff des erlösten Menschen mittelst reinen Denkens festzustellen, und von diesem Begriffe aus dann auch ein Bild des erlösten Lebens zu entwerfen, ohne im Mindesten darnach zu fragen, ob er irgend wo und irgend wann zur Wirklichkeit gekommen wäre, und es würde das Bild vollkommene innere Wahrheit haben, auch wenn in Ewigkeit ihm kein Wirkliches entspräche. So aber nicht zu thun, muß Folgendes bestimmen: Erstlich, der Begriff des erlösten Menschen, durch reines Denken gewonnen, könnte sich von dem des idealen wesentlich nicht unterscheiden, vielmehr wäre der entsündigte Mensch eben wieder

der sündlose. Daraus aber würde folgen, daß wenigstens sein inneres Leben dem des idealen Menschen in Allem gleichen müßte; nur für das Leben im Naturzusammenhange und in der Gesellschaft würden sich diejenigen Bestimmungen ergeben, welche aus der Annahme, daß nicht die gesammte Menschheit an der Erlösung Antheil nähme, zu entwickeln wären (Th. I. S. 346). Und obwohl wegen dieser bei Voraussetzung der Freiheit und einer sich durch Zeugung stets erneuernden sündhaften Menschheit allerdings nothwendigen Annahme sich nicht behaupten ließe, daß das Bild etwas Neues nicht enthalten würde, so wäre es doch ein reines Gedankenbild, und es fehlte jede Gewähr, daß irgend einmal etwas Wirkliches ihm entsprochen habe, oder je entsprechen werde; ja es wäre möglich, daß der Begriff des erlösten Menschen, wie er da gewonnen wäre, obwohl als Begriff vollkommen richtig aufgefaßt, doch Etwas in sich faßte, was aus irgend einer bekannten oder unbekannten Ursache niemals wirklich werden könnte; unser Denken aber sucht nicht mehr das unbedingt Ideale, sondern die Erneuerung des Idealen im Wirklichen, und da kann ihm mit einem solchen Gedankenbilde nicht gedient seyn. Zweitens, die bisherige Betrachtung hat gezeigt, daß, so gewiß die Forderung an den Menschen, und an jeden ohne Ausnahme, sich von der Sünde zu befreien, nicht aufgegeben, und ihre Leistung nicht als unmöglich im strengen Sinne angesehen werden darf, so gewiß doch auch die wirkliche Gestalt des Menschenlebens nicht die kleinste Hoffnung gebe, daß, einzele Ausnahmen etwa abgerechnet, die wirkliche Entsündigung je zu Stande komme, daß vielmehr, um sie zur Wirklichkeit zu führen, es vielfacher Anregung bedürfe, solche Anregung aber sich zwar vom theologischen Standpunkt aus mit einer gewissen Zuversicht erwarten lasse, aber doch, wenn sie sich über Mehr als Einzele erstrecken solle, der Geschichte angehören müsse, also auch in dieser aufzusuchen sey. Zugleich aber muß auch das am Tage liegen, daß, obwohl das Wesen der Erlösung, und daher auch des erlösten Menschen und des erlösten Lebens, nur eins seyn kann, und daher unter allen Umständen sich gleich bleibt, doch, wenn auf das Wirklichwerden der Erlösung geschichtliche Thatsachen eingewirkt hätten, auch die Erscheinungsform des erlösten Menschen, und daher auch des erlösten Lebens, eine durch diese Thatsachen bestimmte eigenthümliche Gestalt gewinnen würde, und auch das wissenschaftliche

Denken nur gewinnen könnte, wenn es, dies geschichtlich Eigenthümliche beachtend, seinen Begriff des erlösten Menschen so auffaßte, wie er unter dem Einflusse anregender Geschichtsthatsachen sich irgend einmal ergeben hätte, oder doch ergeben könnte. Dadurch wird das Denken mit Nothwendigkeit in die Geschichte gewiesen, um, abermals in Nachdenken verwandelt, den Versuch zu machen, ob auf dem Wege der Geschichtsbetrachtung es gelingen möge, noch einmal auf einen Begriff zu kommen, durch dessen Entwickelung sich für das Denken der Widerspruch des Wirklichen und des Idealen aufhebe, und der zugleich in seiner geschichtlichen Natur eine gegründete Hoffnung gebe, daß das Wirkliche sich irgend einmal vollkommen in das Ideale umgestalte.

In ihrer vollen Strenge würde die Aufgabe nun diese seyn, daß das Denken als Nachdenken das Gesammtgebiet der Geschichte prüfend überschritte, und auf jedem Punkte alles Das aufsuchte und auslegte, was als der Erlösung von der Sünde förderlich auf jedem zu entdecken wäre. Aber erstlich würde diese Arbeit, wenn ausführbar überhaupt, doch so umfänglich, ja so ungeheuer seyn, daß kaum die Kräfte eines Einzelen sie zu bewältigen vermöchten; ihre Ausführbarkeit aber erscheint höchst zweifelhaft, wiefern es auf den meisten Punkten an einer diesem Zwecke angemessenen Geschichte gänzlich fehlt. Es dürfte mithin ein solches Unternehmen schon im Voraus das Gepräge eines verfehlten an sich tragen. Sodann würde ein großer Theil der Mühe rein vergeblich aufgewendet werden, indem auf einer Menge von Sondergebieten der Geschichte das Endergebniß doch nur das seyn würde, daß von den Thatsachen, die zu suchen gewesen, keine Spur zu finden sey, die Arbeit also keine wesentliche Frucht getragen habe, wie das namentlich auf allen den Gebieten der Fall seyn müßte, wo die Menschheit über die Roheitsstufe nicht hinaus gekommen ist; es lassen sich also diese alle im Voraus als für die Untersuchung nutzlos von derselben ausschließen, und würden ihr immer nur diejenigen vorbehalten bleiben, worauf sich wenigstens einige Bewegungen im Sittlichen nachweisen ließen. Endlich drittens, angenommen, es fänden sich erlösende Thatsachen auf verschiedenen Punkten — und vom Begriff aus fehlt's an jedem Grunde, sie nur auf einem zu erwarten — und auch ein Erfolg des Geschehenen auf einem jeden unter ihnen, so würde, wie schon gesagt, der

wesentlich überall sich gleiche Begriff des erlösten Menschen und erlösten Lebens doch auf jedem dieser Punkte sich in eine besondere Form einkleiden, und obwohl das Denken überall das Wesentliche aufzufinden und von ihm aus die Entwickelung zu unternehmen hätte, so müßte doch bei der Entwickelung jede der besondern Formen mit beachtet werden, was nur dazu führen könnte, daß für verschiedene Formen das Nämliche zu verschiedenen Malen darzustellen wäre, ohne irgend wissenschaftlichen Gewinn. Daraus aber folgt, daß, wenn einem bestimmten theologischen Denken durch die besondern Verhältnisse des Denkenden ein Geschichtskreis als ein ihn besonders nahe angehender zugewiesen wäre, auf welchem Thatsachen von der geforderten Beschaffenheit sich als wirklich zeigten, aus einer Beschränkung auf diesen engern Kreis ein wesentlicher Nachtheil nicht erwachsen könne, sobald nur erweislich wäre, daß in diesem Kreise und unter dem Einflusse dieser Thatsachen der Begriff des erlösten Menschen entweder wirklich geworden sey oder doch wirklich werden könne. Es wäre nämlich dann dem Denken alles Das gegeben, wessen es zur Lösung seiner Aufgabe bedürfte; und möchte dann auch geschehen, daß in der Entwickelung des Begriffs die bestimmte Form, in welcher der Begriff eben hier seine Ausprägung gefunden hätte, manchfach durchleuchtete und auf die Gestalt des Einzelen einwirkte, so wäre doch das eben nur die Form, und ein besonnenes Denken würde sie doch nicht so weit walten lassen, daß das Wesen des Begriffs dadurch verdunkelt oder aufgehoben würde.

Ein solcher Geschichtskreis ist der christliche. Die Urkunden des Christenthums berichten von einer Reihe von Thatsachen, welche sie mit einer außerhalb dieses Kreises kaum irgendwo zum zweiten Male erscheinenden Entschiedenheit als erlösende bezeichnen, und in dem Theile der Menschheit, welcher unter den Einfluß dieser Thatsachen gekommen ist, hat einerseits der Glaube an die erlösende Kraft jener Thatsachen lange Jahrhunderte hindurch geherrscht, andererseits auch das wirkliche Menschenleben sowohl im Allgemeinen eine eigenthümliche Form angenommen, andererseits im Einzelen so wunderbare Erscheinungen hervorgetrieben, daß wenigstens die Frage, ob hier wirkliche Erlösung eingetreten, hier berechtigter als auf irgend einem Punkte sonst erscheinen muß. Dieser christliche Kreis aber ist gerade der Kreis, auf welchen das theologische Denken, das hier

sich vollziehen soll, vorzugsweise hingewiesen ist. Außerhalb dieses Kreises stehend, und doch in die Untersuchungen eintretend, welche jetzt eröffnet werden sollen, würde unser Denken sich seiner näheren Betrachtung ohne großes Unrecht und großen Nachtheil nicht entziehen können; innerhalb desselben uns befindend, unter dem Einflusse der christlichen Thatsachen aufgewachsen, unsre ganze Bildung ihnen dankend, können wir nicht nur ohne fast undenkbare Verkehrtheit uns ihrer genauen Betrachtung nicht entziehen, sondern wissen uns auch in vollem Recht, indem wir uns ihnen zuerst zuwenden, und nur das Eine vorbehalten, wenn wir, unbefangen prüfend, hier nicht finden sollten, was wir suchen, und was hier sich als gegeben darstellt, unsern Blick auch andern Kreisen zuzuwenden, und zu forschen, ob außerhalb sich Mehr und Besseres darbieten möge; wenn aber hier das Genügende und Beste, uns auf diesen einzuschränken, und geschehn zu lassen, daß unsre Theologie sich zur christlichen gestalte, selbst auf die Gefahr hin, daß ein anderes Denken diese Einschränkung aus der Beschränktheit unsers Denkvermögens herzuleiten sich bemüßigt fühlte.

Die Thatsachen der Geschichte also, auf welche das Denken sich wenigstens zunächst hinkehren wird, sind die christlichen Thatsachen. Die Aufgabe, welche es hinsichtlich ihrer sich zu setzen hat, ist diese, sie nach ihrem wahren Inhalt zu erfassen, und ein klares Bewußtseyn zu gewinnen, ob in ihnen Das gegeben sey, was das theologische Denken als die Anregung und Unterstützung anerkennen könne, deren die Menschheit bedürftig ist, um in Freiheit zur Erlösung von der Sünde zu gelangen, also namentlich eine solche Gottesoffenbarung, welche ihr das Bewußtseyn ihrer Aufgabe sowohl als des vorhandenen Widerspruchs zwischen ihrem Sollen und ihrem Seyn vermittle, wozu sie in der Sündigkeit ihres Wollens nicht gelangen kann, dann aber solche Anregungen, welche der Einzele nur in sich aufzunehmen und auf sich einwirken zu lassen brauche, um dahin zu gelangen, daß er in Freiheit die Sünde in sich selbst aufhebe, und ein neues Leben, das Leben der Erlösung, anhebe, welches dann auch die Wissenschaft von seinem Begriffe aus entwickeln und vorbilden könne. Findet sich aber das Gesuchte auf dem Wege des Nachdenkens, so wird das Gebiet der geschichtlichen Erforschung wieder verlassen, das Denken kehrt durch den Begriff des erlösten Menschen auf das reine Gebiet

zurück, und vollzieht seine Arbeit vom Begriffe aus, bis es an einen Punkt gediehen ist, auf welchem es als vollendet zu gelten hat, und nur die Frage übrig bleibt, ob mit vollkommener Lösung aller Widersprüche es ganz aufhören dürfe, oder noch einen ferneren Gang zu unternehmen habe, um, was noch ungelöst geblieben, seiner Lösung zuzuführen.

Aber die christlichen Thatsachen sind geschichtliche, und zwar solche geschichtliche Thatsachen, denen wenigstens der Zeit nach andere vorausgehn. Nun aber liegt schon im Begriff der geschichtlichen Thatsache, daß, wenn sie auch in Bezug auf andere, ihr in der Zeit nachfolgende als die erste und Anfang machende auftreten sollte, sie doch nicht die schlechthin erste, nicht der unbedingte Anfang der Thatsachenreihe sey, worin sie als die erste auftritt, vielmehr mit den in der Zeit ihr vorangehenden, in ihrer Nähe sich ereignenden Thatsachen sich in einem Zusammenhange befinde, welcher, wenn nicht schlechthin, doch in der einen oder andern Beziehung als ein ursächlicher betrachtet werden könne, und daß daher sie selbst vollkommen nicht begriffen werden könne, ohne wenigstens bis zu einem gewissen Punkte hin, wo dieser Zusammenhang unmerkbar wird, in diesem Zusammenhange angeschaut zu seyn. Daraus aber folgt, daß, wenn die christlichen Thatsachen sich nicht, obwohl geschichtliche, doch von allen andern gleichnamigen vollständig, also gattungsmäßig unterscheiden, sie ebenfalls gewisse Thatsachen zu Unterlagen haben müssen, daß diese ebenfalls in einem mehr oder minder ursächlichen Zusammenhange mit ihnen stehn, und die Bedingungen ihres Verständnisses enthalten müssen; daß also das Denken vollberechtigt ist, sich nach solchen umzusehn. Diese Thatsachen aber sind die jüdischen. Aus dem Judenthume ist das Christenthum hervorgegangen, das Judenthum aber hat eine so eigenthümliche Ausprägung gehabt, und in dem Kreise, worin das Christenthum ihm entsprang, sich allem fremden Einflusse so sehr versagt, daß mit einziger Ausnahme der alexandrinischen Weisheit an andere mitwirkende Entstehungsursachen für das letztere nicht zu denken ist, diese aber selbst dann in Betracht gezogen werden müßte, wenn die christlichen Urkunden selbst mit keinem Worte auf einen Zusammenhang zwischen Judenthum und Christenthum hindeuteten. Nun aber thun sie dies in sehr bestimmter und entschiedener Weise, und zwar so, daß sie das Juden-

thum gerade als die Vorbereitung auf das Christenthum, die jüdischen Thatsachen als die vorbereitenden, die christlichen aber als die erfüllenden betrachten und bezeichnen. Und diese Betrachtungsweise hat, wie sich zeigen wird, ihr gutes Recht. Darin aber liegt die Aufforderung für das theologische Denken, auch seine Untersuchung der christlichen Thatsachen in der Weise anzustellen, daß es zuerst dem Judenthum seine Aufmerksamkeit insoweit zuwendet, als nothwendig ist, um seinen Zusammenhang mit dem Christenthum und umgekehrt zu erfassen, und das Ganze des Theils der Menschheitsgeschichte zu begreifen, wovon die Entstehung des Christenthums gewissermaßen die Mitte ist. Die Thatsachen der Geschichte also, die hier vorläufig zur Besprechung bestimmt werden, zerlegen sich in die zwei Theile, von denen der erste die vorbereitenden, der zweite aber die erfüllenden Thatsachen bespricht; doch so, daß letzterer, als Haupttheil, dem der erste nur dienstbar ist, bei Weitem vollständiger behandelt wird.

1.

Die vorbereitenden Thatsachen der Geschichte.

§. 45.

Das Volk Israel hat für das theologische Denken eine zweifache Wichtigkeit, eine unmittelbare oder eigenthümliche, und eine mittelbare oder entlehnte, und die eine wie die andere sichert ihm in jeder theologischen Geschichtsbetrachtung einen Platz. Die letztere ist die, welche es durch seinen Zusammenhang mit dem Christenthum erhält. Sie wird sich in der Betrachtung selbst kund geben. Die erstere empfängt es daher, daß erstlich es eins von den wenigen, wo nicht das einzige Volk ist, dessen g a n z e Geschichte ein religiöses Gepräge an sich trägt, und zweitens diese Geschichte durch einen längeren Zeitraum hindurch verfolgt werden kann als die irgend eines anderen Volkes im Alterthum, und über die Stufen sich bewegt, auf denen die andern Völker noch gar keine Geschichte haben. Freilich fehlt viel, daß diese Geschichte in Allem zuverlässig und beglaubigt sey; sie kann es gar nicht seyn, denn was uns als ihre Quellen zu Gebote steht,

ist viel zu lange nach den Ereignissen geschrieben, um zuverlässig seyn zu können, und trägt ein viel zu fabelhaftes Gepräge im Einzelen, um nicht auch in Dem, was an sich nicht fabelhaft erscheint, Verdacht zu wecken; und die Verfasser sehen Das, was sie erzählen, viel zu sehr mit den Augen ihrer Zeit an, als daß von ihnen sich ein treues Gemälde alter Zeit erwarten lasse. Unmöglich möchte es daher seyn, den Gang, welchen das Judenthum als Religionsanstalt von Anfang bis dahin gegangen ist, wo es nach Vollendung des Gesetzes und gänzlicher Trennung vom Heidenthum seine unwandelbar feste Gestalt gewann, bis ins Einzelste zuverlässig zu erkennen. Doch hält man Das, was die Geschichtsbücher erzählen, mit Dem zusammen, was sich als Spuren der wahren Verhältnisse hier und da erhalten hat, desgleichen mit Dem, was die Schriften der Propheten uns Theils bewußter, Theils unbewußter Weise bezeugen, so wird es doch wohl möglich, diesen Gang in seinen allgemeinen Umrissen zu erkennen, was hier genügen kann. Er dürfte etwa dieser seyn:

Abraham, der Stammvater des Volkes *), hat einen Gott El Schaddai gehabt, den der Schriftsteller als einen und denselben mit dem nachmaligen Volksgotte Jehova ansieht, und also eben so wie diesen vorstellt, dessen Vorstellung uns aber völlig fremd ist. Von diesem Gotte Abrahams, der darnach auch Isaaks und Jakobs Gott gewesen, mag in der Zeit, welche das werdende Volk in Aegypten als verachteter Hirtenstamm zubrachte, eine matte Erinnerung bei Einzelen zurückgeblieben seyn, der Stamm selbst aber war, auch nach dem Zeugniß einzeler Schriftstellen (Hesek. 20, 6—8. 23, 3. Am. 5, 25 f. Deut. 32, 17. Jos. 24, 23), in Naturdienst, Stern- und Thierdienst, gerathen, so daß er von der Stufe, die der Einzele, Abraham, eingenommen gehabt, herabgesunken seyn muß, was nicht undenkbar ist. Mose**) faßte den Gedanken, aus dem verach-

*) Es verdient Beachtung, daß bei den Propheten Abraham, den beide Schriften in der Genesis mit solcher Liebe zeichnen, und der später in so erhabenem Lichte angeschaut zu werden pflegt, bei den Propheten nicht nur Nichts von diesem Glanze zeigt (er wird nur von den Propheten des 8. Jahrh., Jesaja und Micha, erwähnt [Jes. 29, 22. Mich. 7, 20], und nur ganz im Vorübergehn), sondern auch nicht einmal als Stammvater des Volkes erscheint, als welcher Jakob allein bei ihnen gilt.

**) Auch dieser erscheint bei den Propheten weit seltener, als man erwarten sollte.

teten Stamme ein Volk zu machen, und diesem Volke gab er einen Gott, jenen El Schaddai seiner Väter, der aber jetzt als Jeho*) ihm seinen wahren Namen offenbarte. Es lag viel in diesem Thun. Erstlich, indem er den rohen Stamm zu gleicher Zeit zum Volk erhob und mit einem Gotte begabte, der sein Gott wäre, knüpfte er das Volksleben Israels, so eng er konnte, an den Gedanken seines Gottes, denn nicht er selbst war's ja, der es zum Volke machte, sondern dieser Gott; sodann, indem er diesen Gott als den Gott ihrer Väter darbot, knüpfte er an alte Erinnerungen an, soviel sich etwa von solchen fand, und machte die Annahme dieses Gottes dadurch leichter, der ja doch nicht ein schlechthin neuer, vielmehr der alte, nur vergessene, war; indem er aber drittens diesem alten Gotte einen neuen Namen gab, legte er bei der hohen Bedeutung, welche für den Hebräer der Name als Ausdruck des Wesens hat, diesem Gotte ein neues Wesen bei, hob die Vorstellungen, die etwa unverträglich mit diesem Wesen, sich an El Schaddai knüpften, auf, und stellte an ihren Platz die, welche sich an den neuen Namen knüpfen ließen, gab also dem Volke einen neuen Gott, der aber doch der alte war, nur jetzt sein Wesen vollständiger offenbarte. Indem er aber viertens ihm jetzt, bei seinem Ausgang aus Aegypten, diesen neuen Gott gab, der keine der ägyptischen Gottheiten war — er hätte ja thörichter nicht handeln können, als dem von seinen Drängern sich losreißenden Stamme den Gott seiner Dränger zuzumuthen — riß er ihre Gedanken vom ägyptischen Dienste los, und öffnete ihnen eine neue Bahn, eben die, in welcher er sie führen wollte. — Im Namen dieses Gottes gab er nun dem Volke ein Gesetz. Wir wissen nicht genau, wieviel von Dem ihm angehört, was unser Pentateuch enthält; sicher nichts von Dem, was der Elohimschrift fehlt, und schwerlich Alles, was diese hat; aber erstlich, daß er Gesetzgeber gewesen, läßt sich nicht bezweifeln, da zwischen der Zeit, wo er das Volk ausführte, und der, wo die älteste Schrift geschrieben wurde, das Volk

---

Hosea (12, 14) nennt ihn nicht mit Namen, was erst bei Micha (6, 4), und dann bei Jeremia (zuerst 15, 1) geschieht. Er hat offenbar für sie noch nicht die hohe Geltung, die er in späterer Zeit gewonnen hat.

*) Ich kann Trotz Allem, was für die Aussprache Jahve gesagt wird, doch nur diese oder die ihr gleichgeltende Jaho für die wahre und ursprüngliche ansehen; doch ist zur Erörterung nicht hier der Ort.

einen andern Gesetzgeber, einen größeren als Mose und doch vergessenen, sicher nicht gehabt, und damals doch Gesetze hatte, und zweitens, hätte er ihm auch wirklich nur den Dekalogus, als ersten Ansatz einer Gesetzgebung, verliehen, so hatte es darin doch wirklich Alles, was es brauchte, denn es hatte 1. was seine Stellung gegen seinen Gott bestimmte, und 2. alle diejenigen Leistungen oder eigentlich Enthaltungen, ohne welche weder Familie noch Staat bestehen kann, in deren wirklicher Beobachtung aber Leben, Eigenthum, Recht, und namentlich das Bestehn und Gedeihen der Familie gesichert sind. Indem er aber diese Gesetze im Namen des neuen Gottes gab, erhob er erstlich diesen für immer zur Person, und machte für Jeden, der sich seiner Stiftung wirklich hingab, eine geringere als die persönliche Vorstellung von seinem Gott unmöglich, denn eine bloße Naturkraft, oder auch ein Stern, ein Thier, läßt sich als Gesetzgeber so wenig denken als ertragen; sodann aber eben dadurch, daß nicht er, der schwache und bald hinsterbende Mensch, sondern der hocherhabene, der mächtige, der unvergängliche Gott der eigentliche Urheber der Gesetze war, gab er diesen eine Weihe, die, sobald und so lange nur der Glaube an diesen Gott sich erhielt, ihnen eine lange, wo nicht immerwährende Geltung sicherte, und die gewollte Verknüpfung von Volksleben und Gottesfurcht erleichterte; endlich aber, indem er an die Spitze seiner Gesetzgebung stellte: Ich Jehova bin dein Gott, und: Du sollst dir kein Bild von mir machen, that er, was er vermochte, um das Volk vor Vielgötterei und neuem Herabsinken in Natur- und Thierdienst zu bewahren, und legte den Keim einer geistigeren Gottesvorstellung unmittelbar ins Grundgesetz hinein. So wenig nun hier zu bestimmen Noth thut, welche Gesetze außer den „zehn Worten" er noch selbst gegeben, so gewiß ist doch anzunehmen, daß er das Volk nicht ohne alle Anordnungen über seinen Gottesdienst gelassen habe, denn entbehren konnte es eines äußeren Dienstes nicht, diesen aber ihm selbst zu überlassen, möchte doch wohl eine große Unklugheit gewesen seyn. In diesen Anordnungen aber, mögen sie auch nicht in allen ihren Einzelheiten so von ihm getroffen seyn, wie wir sie gegenwärtig lesen, treten doch gewisse allgemeine Züge hervor, die er ihnen sicher aufgeprägt, nämlich zuerst die völlige Reinheit von all dem wollüstigen und unzüchtigen Beiwerk, das sich bei allen andern morgenländischen Götterdiensten fin-

det, hier aber von vorn herein gefehlt haben muß, indem es außerdem bis zu der Zeit, wo das Gesetzbuch unveränderlich wurde, nicht hätte ausgetilgt werden können; und sodann die Hinweisung auf die Sünde, die selbst in denjenigen Opferhandlungen angetroffen wird, welche ihrem eigentlichen Zwecke nach außer Beziehung zur Sünde stehn. Daß ein klarer und richtiger Begriff der Sünde dagewesen, ist hiermit nicht gesagt. Er war nicht da, aber das Gefühl doch, daß im Verhältnisse zu Gott der Mensch nie sey, wer er seyn solle, das Verhältniß also zwischen ihm und seinem Gott einer stets wiederholten Herstellung bedürfe. Daß aber damit Viel gegeben sey, liegt am Tage, und wird sich weiterhin noch besser herausstellen.

Von unbedingtem Erfolg war Mose's Unternehmen nicht begleitet. Es mag seyn, daß unmittelbar nach der Bekanntmachung das Volk sich seinen neuen Gott und dessen Gesetz gefallen ließ; je höher seine Achtung vor dem Gesetzgeber, und je günstiger gewählt etwa die Umstände, desto williger ergab es sich. Aber das konnte nur vorübergehend und nicht umfassend seyn. So wenig vollkommen auch, von unserm Standpunkt aus betrachtet, die Gottesvorstellung seyn mochte, welche er ihm beizubringen suchte, und so roh die Gesetzgebung, die es empfing, so gewiß stand es noch viel zu tief, um auch nur Das in Herz und Leben aufzunehmen, was ihm hier dargeboten war, und so weit entfernt blieb es daher von wirklicher Unterwerfung. Nach den oben angeführten Zeugnissen hat es während des ganzen Zuges durch die Wüste seinen alten Thierdienst beibehalten, wenn es auch vielleicht daneben sich den neuen Jehovadienst gefallen ließ, hat also auch ganz gewiß dem übrigen Gesetze sich nicht wahrhaft unterworfen; die nachfolgenden Zeiten aber, die der Richter und der Könige, lassen uns einen steten Kampf des Gesetzes mit dem noch ungebeugten Sinne des Volkes wahrnehmen, bei welchem es auch seines Gottes bald ganz vergißt, bald in seiner Angst sich wieder erinnert, immer aber so, daß es von seinem Dienste das Meiste unterläßt, und was es auch leistet, ihm nur neben andern Göttern leistet, so daß die Klagen über fremden Dienst und über Gesetzbruch nie zum Schweigen kommen. Erst als der größte Theil des Volkes Theils aufgerieben, Theils zerstreut, und für das Gesetz auf immer verloren war, hat ein kleiner Ueberrest, der in der Fremde seinen heimathlichen Gott gesucht und gefunden hatte, sich dem Ge-

setze so weit unterworfen, daß man sagen kann, von da an habe Gesetz und Gottesdienst in anerkannter Geltung fortbestanden, so lange das Volk bestand.

Hiernach hat Mose Israel auf der Stufe der Roheit und Gesetzlosigkeit gefunden, und den Versuch gemacht, es auf die der Gebundenheit und Gesetzlichkeit emporzuheben. Vollkommenes hat er ihm nicht gegeben, wir haben keinen Grund zu glauben, daß er ihm Vollkommneres hätte geben können, als er gegeben hat; aber er hat ihm gegeben, was ihm Noth that, und Höheres noch immer, als für den Augenblick, ja wie die Geschichte zeigt, als in vielen Jahrhunderten es ertragen konnte. Davon aber war der Gewinn vor Allem dieser, daß sein Gesetz nicht nur auf kurze, nein auf eine sehr lange Zeit ihm nützlich werden konnte, zuerst es bis zu dem Grade der Reife heranziehend, wo es zur wahren Gesetzunterthänigkeit gelangte, aber auch dann noch lange Zeit ausreichend, es zu führen, ehe es einmal veraltete. Dieser Gewinn aber ist nicht niedrig anzuschlagen. Hätte ihm Mose nur ein solches Gesetz gegeben, dem es sich sofort als einem ihm vollkommen angemessenen unterwerfen konnte, so hätte er ihm wohl einen Zaum, nicht aber einen Erzieher dargeboten, und in Kurzem wäre es ihm entwachsen gewesen, und hätte in eine andere Verfassung übergehen müssen, solche Uebergänge aber haben ihr Gefährliches, wovor er es auf lange Zeit bewahrte. Außerdem aber war die sittliche Stellung, in welche er sein Volk durch seine Gesetzgebung brachte, eine sehr bedeutsame. Von dem Augenblick an, wo das Volk, willig oder widerwillig, in vollem Bewußtseyn oder in augenblicklicher Erregung, sich dem Gesetze unterworfen hatte, war es ihm unterworfen, und das Gesetz sein Herr. Rechtmäßiger Weise konnte es nun keinen andern Gott mehr haben, als den Einen, dem es sich ergeben hatte, und keinen Gottesdienst, als welchen dieser forderte. Jede Hineigung zu andern Göttern, gleichviel ob Rückkehr zu den früheren, oder Annahme von neuen, aber auch jeder Dienst des Einen in andern Formen, als die er selbst vorgeschrieben, und jede Unterlassung des von ihm Gebotenen, und jede Begehung des von ihm Verbotenen, war ein Bruch der ihm gelobten Treue, eine Uebertretung göttlicher Gesetze, eine Beleidigung Gottes selbst, ein Abfall, den er strafen konnte, strafen mußte. Zwar, wiefern die Unterwerfung keine innere gewesen, also auch das Bewußtseyn des einge-

gangenen Verhältnisses zu Gott weder ein klares noch ein stets gegenwärtiges seyn konnte, dachte es sein häufiges Uebertreten nicht sofort als Uebertretung und als Abfall; aber eines Theils fehlte es ihm nie an Mahnern, die es ihm als solche vorhielten (s. nachh.), andern Theils auch nicht an Unglück, und auf seiner Stufe mußte es ein jedes, von dem es im Ganzen oder Einzelen betroffen wurde, als Schickung höherer Mächte ansehn, und da waren wieder die Erinnerer bei der Hand, die es ihm als Strafgerichte seines Gottes zu erkennen gaben, die es sich durch seinen Abfall und Ungehorsam zugezogen hätte. Und je häufiger das geschah, und je mehr sich mit der Zeit das Volk daran gewöhnte, sich in einem bestimmten Verhältnisse zu seinem Gott zu denken, desto mehr Glauben mußte es auch diesen Mahnungen und Rügen beimessen, desto mehr also auch das Gewissen sich in den Gemüthern regen, desto deutlicher ihm die Erkenntniß werden, ein sündiges Volk zu seyn. So lernte es durch sein Gesetz die Sünde kennen, von welcher es vor dessen Empfang noch keine Ahnung hatte haben können. Die allgemeine Wirkung des Gesetzes, wie auch Paulus sie bezeichnet (*διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* Röm. 3, 20), mußte aus der Form, in welche sich hier das Gesetz gekleidet hatte, besonders stark, und immer kräftiger hervorgehn.

Betrachten wir nun Mose und sein Werk mit Rücksicht auf die §. 43. gegebenen Begriffsbestimmungen, so werden wir nicht anstehn können, ihn den Menschen beizuzählen, durch welche einem Theile der Menschheit eine Gottesoffenbarung zu Theil geworden sey. Ihn und sein Wirken im Einzelen kennen wir freilich nicht so, wie wir wünschen möchten, denn die Berichte des Pentateuch sind uns zu wenig glaubhaft, und was seine späten Lobredner, Philo und Josephus, von ihm zu wissen sich das Ansehn geben, rein erdichtet; aber nicht auf das Einzele seiner Thaten kommt es an, sondern auf das Ganze seines Werkes. Jenes kann fast alles aufgegeben werden, in Diesem bleibt er groß. Hoch steht er über seiner Zeit, und was er will, das ist das Gute, und in der rechten Form. Wie hoch er gestanden, davon ist das Zeugniß, daß es tausend Jahre kostete, ehe sich sein Volk auch nur aneignen konnte, was er ihm gegeben; und daß spätere Zeiten höher stehn, gereicht ihm nicht zum Vorwurf oder zur Verkleinerung. Er findet nun einen verachteten und rohen Hirtenstamm, an den kein Band ihn knüpft, als das der gemeinsamen Abstammung,

und beschließt ein Volk aus ihm zu machen. Er besiegt die Schwierigkeiten, und führt seinen Vorsatz aus. Aber nicht um sich, auch nicht um seinen Nachkommen einen Thron zu bauen. Von diesen ist die Rede nicht, daß aber er selbst ihm Führer sey, liegt in der Natur der Dinge als Nothwendigkeit. Er giebt ihm ein Gesetz, und Gesetz ist auf der Stufe, wo Israel sich befand, das Unentbehrlichste für jedes Volk, nur als Gesetzgeber konnte er es heben. Er giebt es ihm im Namen seines Gottes, und mit seinem Gesetze zugleich seinen Gott, indem das erste seiner Gesetze das ist: Ich Jehova bin dein Gott. Und das ist wieder der einzige Weg, worauf einem so rohen Volke ein Gesetz gegeben, das einzige Mittel, wodurch es zum Befolgen des Gesetzes getrieben werden kann. Der Gott, den er ihm giebt, ist menschenähnlich; für eine höhere Stufe mag er zu niedrig stehn, aber für die Stufe seines Volkes ist's das Höchste, was er geben kann, ein Gott, der nicht ein Stern, auch nicht ein Thier, der menschenpersönlich ist; es mußte ja dieses Volk all sein bisheriges Vorstellen umstürzen, um einen solchen Gott zu fassen, und hat tausend Jahre gebraucht, ehe es dahin gelangte. Es findet sich viel Irrthümliches in der Gottesvorstellung, die er ihm gab *); aber irrthumsfreie Offenbarung wäre für dies Volk ein unverstandnes Räthsel geblieben, und für den Augenblick war sie noch immer zu wenig damit versetzt; an der Hand dieser Offenbarung hob die Menschheit sich, zwar sehr allmählig, aber am Ende doch wirklich auf einen Punkt empor, wo eine höhere Offenbarungsstufe sie empfangen und noch höher führen konnte.

Zur wirklichen Erhebung Israels auf die Stufe, welcher Mose es zuführen wollte, trug eine Klasse von Personen sehr viel bei, die in solcher Eigenthümlichkeit sich nirgends weiter findet, die Propheten. Wann sie eigentlich emporgekommen, ist nicht recht gewiß, vor Samuel sind schon Propheten da, und was man von den Prophetenschulen sagt, deren Gründer er gewesen sey, ist, ungewiß an sich, hier nicht von Wichtigkeit. Sie finden sich nach ihm am Hofe Davids und Salomo's, dann in der Königszeit in beiden Reichen in großer Thätigkeit, und bis über die babylonische Gefangenschaft

*) Wir kennen diese freilich nicht genau, da wir keine Bürgschaft haben, irgend worin seine unmittelbaren Worte zu besitzen, aber wir dürfen annehmen, daß die seinige sich von der der Schriftsteller nicht wesentlich unterscheide.

hinaus, Schriften von ihnen haben wir vom neunten Jahrhundert bis ins sechste. Ursprünglich waren sie wohl nur Wahrsager, die den Befragenden um Lohn unbekannte Dinge künden sollten; aber schon die Schauer Davids und Salomo's haben sich zu einer höheren, sittlichern Stellung erhoben, und fortan wissen sie sich, und gelten bei Andern als Personen, die in Gottes unmittelbarem Dienste stehn, die thun müssen, was er sie heißt, und gehn, wohin er sie sendet, und in ihrem Amte sich durch Willkür oder Urtheil Anderer nicht irre machen lassen dürfen. Ihr Wirkungskreis ist das ganze Leben des Volks, das staatliche, das gottesdienstliche, das sittliche im Allgemeinen und Besondern, und ihr Amt, alles Unrecht und alle Verkehrtheit schonungslos zu züchtigen, und zu Herstellung des Besseren aufzufordern. Es ist nicht Mose und sein Werk, für das sie kämpfen, es ist Gott, und so sehr blicken sie gleichsam über Mose, den Knecht, hinweg auf seinen und ihren Herrn, daß Mose's Name nur höchst selten über ihre Lippen kommt (s. oben). So ist es auch nicht das Gesetz, aus dem sie schöpfen, oder das sie auslegen, oder einschärfen; sie erwähnen des Gesetzes nur höchst selten, und nur um seine Verachtung zu rügen (Am. 2, 4. Hos. 4, 6. 8, 1. 12. Jes. 5, 24. 30, 9. Zeph. 3, 4), des Gesetzbuches nie, und nehmen auf Einzelgesetze so gut als keine Rücksicht. Gottes Wort ist's, das sie reden, der eigentlich Redende ist Gott, sie sind nur der Mund, dessen er sich bedient, um sein Wort an das Volk zu bringen; und im Bewußtseyn dieser ihrer Stellung kennen sie keine Furcht, treten den Königen und der herrschenden Partei entgegen, und entziehn sich nicht den Folgen, die für sie daraus hervorgehn. Strafandrohung für das sündige, Heilsverheißung für das wiederkehrende Volk sind der wesentliche, der stets wiederkehrende Inhalt aller ihrer Predigten. Der wissenschaftliche Beurtheiler wird in ihren Vorstellungen wieder Manches finden, was er als irrthümlich ansehn muß, blicken wir aber über dies Einzele hinweg auf's Allgemeine, beachten wir das reine Wollen des Guten und des Rechten, wie sie es erkennen, das aus ihrem ganzen Thun hervorleuchtet, und beherzigen wir hier wieder, was §. 43 über die nothwendige Beimischung des Irrthums auf den niedern Offenbarungsstufen auszusagen war, so werden wir uns nicht bedenken, in den Propheten Israels Personen anzuerkennen, welche Gottes Offenbarungen unmittelbar empfingen, und wie sie

ihnen bewußt geworden waren, weiter um sich her verbreiteten, eine lange Reihe von Empfängern solcher Offenbarung, die erst da sich schloß, als das Volk die Stufe der gesetzlichen Gebundenheit erstiegen hatte, und nun dem Gesetze selbst die Aufgabe überlassen bleiben konnte, sein Werk an allen seinen Gliedern zu vollbringen. Und daß wir nur geringen Erfolg von ihrem Wirken sehen, kann in diesem Urtheil uns nicht irre machen, denn erstlich wissen wir, daß auch die offenbarende Gottesthätigkeit nicht zwingend ist, und also die mittelbaren Empfänger sie so gut abweisen konnten, als die ersten und unmittelbaren; sodann aber kann uns Niemand Zeugniß geben von den innerlichen Wirkungen an Einzelen, die ihr Wort hervorgebracht, und aller Grund fehlt, sie gleich Null zu setzen.

Anmerk. Was hier von den Propheten wie im Allgemeinen geltend ausgesagt ist, das erleidet freilich dadurch einige Beschränkung, daß nach dem vielfachen Zeugniß der Geschichtsbücher und der Propheten selbst es auch solche Propheten gab, und wie es scheint, nicht in geringer Zahl, die einer andern Richtung folgten, nicht nur im Namen anderer Götter, sondern auch Jehova's redend, aber nicht was sie für gut erkannten, sondern was dem Volke oder den Königen angenehm zu hören war, und daher von ihren Gegnern als Lügenpropheten bezeichnet, und mit göttlichem Strafgericht bedroht. Ein eigenes Urtheil über diese Propheten steht uns nun freilich nicht zu, da wir nicht mit eignen Augen sehen können, von welcher Art ihr Treiben war, und nicht unmöglich wäre, daß in Zeiten, wie die Jeremia's waren, auch unter den von ihm wegen ihrer dem Frieden mit den Chaldäern feindlichen Thätigkeit als Lügenpropheten behandelten recht tüchtige Männer sich befunden hätten, nur daß das Glück ihre muthigen Hoffnungen nicht begünstigte. So würde ein Jeremia einen Demosthenes in seinem Volke gewiß den Lügenpredigern beigerechnet haben, und doch regt seine an seinem Vaterlande nie verzweifelnde Liebe noch heute unsre Bewunderung auf. Was wir aber mit Sicherheit lernen, das ist dieses, daß das Ehrenwerthe des Propheten nicht seines Standes, sondern sein persönliches, also sittliches Eigenthum war.

Zwei Vorstellungen finden sich noch im ältern Judenthum, die durch den Einfluß, den sie auf das Christenthum ausgeübt, eine große Wichtigkeit gewonnen haben. Die erste ist die von einem

Bundesverhältnisse zwischen Gott und seinem Volke. Den Verfassern des Pentateuch scheint unmöglich, ein Verhältniß zwischen Gott und Menschen anders als in dieser Form zu denken. Daher denkt die Elohimschrift einen Bund schon zwischen Gott und Noah, einen ganz einseitigen Gnadenbund, aber uns bezeugend, wie vorherrschend dieser Gedanke beim Verfasser. Dann folgt in beiden Schriften der Bund mit Abraham; in der ersten ist rechtschaffener Wandel vor Gott die Bedingung seiner Abschließung, seine einzige Leistung die Beschneidung, übrigens Gott der Anbietende, und der Bund ein Gnadenbund (Gen. 17); was er auch nach der zweiten Schrift ist (Gen. 15). Dieses Bundes, der die eigentliche Wurzel des nachmaligen Verhältnisses, und für den Apostel Paulus von so hoher Wichtigkeit, wird erst Jer. 11, 5 einmal im Vorübergehn erwähnt. Endlich der Bund vom Sinai, bald nach dem Auszug aus Aegypten mit dem Volke abgeschlossen, aber nicht unmittelbar wie die bisherigen, sondern durch Mose's Vermittlung, Gnadenbund, wiefern auch hier Jehova es ist, der zur Abschließung *auffordert*, aber doch auch Rechtsbund, wiefern nun Gott dem Volke sein Gesetz giebt, und nicht nur an die Uebertretung Strafe, sondern *auch* an die getreue Beobachtung Lohn anknüpft, so daß das Volk nun, wenn es auf seiner Seite den Bedingungen genügt, von Gottes Gerechtigkeit fordern kann, was er versprochen hat. Vor Jeremia, wo des Bundes zu wiederholten Malen gedacht wird (11, 2 f. 14, 21. 22, 9. 31, 32 f.), also vor der Zeit, wo das nun abgeschlossene und bekannt gewordene Gesetzbuch es nicht anders möglich machte, kommt der Bund so selten vor (Richt. 2, 1. 20. Spr. 2, 17. Hos. 6, 7. 8, 1), daß man wohl erkennen kann, im Bewußtseyn des Volkes und auch seiner Lehrer war vor dieser Zeit der Gedanke des Bundes noch keineswegs lebendig, und wurde es erst nachmals, als das Gesetzbuch bekannter geworden war. Wiefern aber doch derselbe im ältesten Gesetze selbst erscheint, haben wir nicht Grund genug zur Annahme, daß er nicht von Mose stamme. Ueber den Werth dieses Gedankens ist aber so zu urtheilen: So lange dem Menschen das Bewußtseyn des ewigen und unauflöslichen Verhältnisses, in welchem er zur heiligen Weltordnung, und also auch zu Gott dem heiligen Weltordner steht, gebricht, so lange er noch eine Willkür denken kann, entweder mit welcher er sich seinen Gott,

oder Gott sich seinen Unterthan erwählen, also auch das willkürlich begonnene Verhältniß wieder lösen könne; und so lange er in Gott zwar schrankenlose Herrschermacht, nicht aber die ewige Idee des Guten denkt, so lange kann der Gedanke eines eingegangenen Bundes nur von Nutzen für ihn seyn. Denn auf der einen Seite bindet er ihn selbst an Gott, legt ihm die Pflicht auf, seinem Gotte zu gehorchen, und den Bedingungen des Bundes nachzukommen, und läßt im Ungehorsam gegen sein Gesetz ihn zuerst den Bruch der Treue und des Rechts, den Abfall vom rechtmäßigen Gebieter, und allmählig auch die Sünde anerkennen; auf der andern Seite gewährt er ihm ein Gefühl der Sicherheit. Er weiß sich nicht mehr unter bloßer Willkür stehend, er weiß, daß sein Gott ihn nicht verlassen, und wenn nur er ihm treu bleibt, ihm auch all das Gute geben wird, das er verheißen hat. So lernt er ihn zuerst als den bundestreuen Herrn, als den Wahrhaftigen betrachten, auf den er vertrauen darf, und daneben als den Berechtigten, der ein gewisses Maß von Leistungen von ihm zu fordern hat, und den Bundesbruch zu rächen wissen wird. Daraus aber erwächst ihm nach und nach die Möglichkeit, ihn als den Gerechten und Heiligen, und auch ohne Rücksicht auf dies besondere Verhältniß Gottes Ordnung als die heilige Weltordnung anzuschaun. In dieser Stellung war das Volk, als es den Bund empfing. Insofern war der Gedanke des Bundes ein wohlthätiger Gedanke für Israel, und wir haben volles Recht, ihn als einen wesentlichen Theil der Gottesoffenbarung zu betrachten, welche durch Mose ihm gegeben worden. An sich betrachtet aber ist er doch ein irriger Gedanke, und der Irrthum in seinem Gefolge hat. Das Irrige liegt nicht nur in der Vorstellung eines solchen Verkehrs mit Gott, wie er zur Abschließung und Handhabung eines wirklichen Bundes eintreten müßte; die, wenn sie nur eine Form wäre, der menschlichen Schwachheit ewig Wahres anzueignen, sollte gewiß nicht angefochten werden, selbst in der Gestalt nicht, die sie in Abrahams Geschichte trägt. Es liegt darin, daß erstlich das Verhältniß zwischen Mensch und Gott nicht ein solches ist, das nach Willkür — möge das auch eine gnädige Willkür seyn — gestaltet werden könne, sondern ein schlechthin seyendes und ewiges, und daß zweitens der Bund mit einem Theile der Menschheit ein anderes Verhältniß aufstellen würde zwischen diesem Theile als zwischen der übrigen Men-

schenwelt und Gott, auf bloßer Willkür ruhend, daß also das Unsittliche des menschlichen Zusammenlebens auf Gott und das Verhältniß zu ihm übergetragen wird. So wohlthätig also, ja vielleicht so unentbehrlich die Bundesvorstellung für den Israeliten auf der Stufe der Roheit und angehenden Gebundenheit, so wenig kann sie als ein ewig wahrer Theil der jüdischen Offenbarung angesehen, und auf höheren Stufen festgehalten werden. Der Irrthum, den sie zeugen mußte, erscheint alsbald.

Die andere bis in die christliche Zeit hinein bedeutungsvoll gebliebene Vorstellung ist die der königlichen Herrschaft Jehova's über Israel, durch welche die Aufstellung wirklicher Könige nicht nur überflüssig, sondern sogar als Abfall vom rechtmäßigen Beherrscher Sünde würde, oder der Theokratie. Es fragt sich, ob Mose selbst sie aufgestellt. Der Gedanke, daß Jehova König sey, oder daß das Volk aus diesem Grunde keinen menschlichen König haben dürfe, weil es seinen Gott zum König habe, kommt in der älteren Gesetzgebung nicht vor; daß aber das späte Deuteronomium (17, 14 ff.) Bestimmungen über dereinstige Könige zu treffen scheint, belehrt uns über seinen Willen nicht. Was wir zu beachten haben, ist dieses, daß erstlich alle Anordnungen in Betreff einer einzuführenden königlichen Regierung gänzlich fehlen, die doch Mose, wenn er sie gedacht, der bloßen Willkür seines rohen Volkes nicht überlassen konnte; daß zweitens, nachdem Jehova ein unabänderliches Gesetz gegeben, und die Verwaltung desselben in priesterliche Gewalt gelegt, für die Könige streng genommen außer der etwaigen Kriegführung wenig zu thun übrig war; wogegen jedoch noch eingewendet werden kann, daß man ihm solche strenge Folgerichtigkeit nicht zuzumuthen habe, und daß das Alterthum wohl mehr den Priestern und dem gottgegebenen Gesetze unterworfene Könige aufzuweisen habe; daß endlich drittens das ältere Gesetz die wahre Meinung Mose's auszusprechen scheine, indem es die Bestimmung hinstellt (Ex. 19, 6): Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk seyn*), was nur den Sinn haben kann, daß in diesem Volke die Priester diejenige Stellung einnehmen sollen, welche in andern Staaten der König inne hat, so daß es zwar eine מַמְלָכָה sey, aber eine solche, die nicht

*) אַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ.

Königen, sondern Priestern angehöre, womit denn allerdings die königliche Würde ausgeschlossen scheint. So kann man sagen: Wiefern Mose die königliche Gewalt den Priestern übertrug, die Priester aber Stellvertreter Gottes sind, dachte er (implicite) als den eigentlichen König Gott; aber ausgesprochen hat er diesen Gedanken nicht, und also wohl auch nicht klar gedacht, und noch weniger seinen tiefen Inhalt in sich aufgenommen. Ausgesprochen ist er zuerst in der Geschichte Samuels, wo die Königsforderung des Volkes aus dem Grunde getadelt wird, weil sie einen Abfall von Jehova, seinem wahren Könige, in sich schließe (1 Sam. 8, 7. 12, 12). Wiefern nun dies Buch viel später, und in einer Zeit geschrieben ist, wo dem Volke schon die Reue über seinen Uebergang zum Königthum angekommen seyn konnte, läßt sich freilich für die Geschichtlichkeit dieser Aussprüche nicht stehen; auf der andern Seite aber ist doch sehr denkbar, daß in dem Augenblicke, wo das Volk jenen Uebergang machen wollte, und im Gemüthe eines Mannes wie Samuel dieser Gedanke sich als derjenige, womit die Forderung am ersten zurückzuweisen wäre, zuerst dargeboten habe. Und wenn dies wäre, so gebührte Samuel die Anerkennung, ins klare Bewußtseyn geführt zu haben, was unentwickelt schon in Mose's Gedanken gelegen hatte. In den Psalmen wird Jehova sehr oft als König angesehn, aber, abgesehn von der so sehr unsichern Abfassungszeit dieser Lieder, in so dichterischer Weise, daß er auch als König des Einzelen und der ganzen Welt bezeichnet, und auf das besondere Verhältniß zum Volke nur selten und in wenig bestimmender Weise hingeblickt wird. Das häufigere Erscheinen bei den Propheten von Jesaja an (Jes. 6, 5. 33, 22. Mich. 4, 7. Zeph. 3, 15. Jer. 10, 10. 46, 18. 48, 15. Sach. 14, 9. 16. Jes. (II) 24, 23) könnte auf die Vermuthung führen, es sey die Vorstellung erst da herein getreten, als das viele Unglück, von welchem das Volk unter seinen Königen betroffen worden, dem Gedanken Raum gemacht, daß all sein Elend ihm daher geflossen, daß e seinen himmlischen König mit irdischen Beherrschern vertauscht ge habt; ausgebeutet wird jedoch der Gedanke der Gottesherrschaft au hier noch nicht, so daß man sagen muß, es liege im A. T. nur d Keim für künftige Entwickelungen, und der Gewinn aus dieser Vo stellung gehöre allein der spätern Zeit. So erhaben daher und so hei bringend der Gedanke eines solchen Verhältnisses, Kraft dessen Go

allein der Herr und der Regierer der Menschheit sey, so wenig ist er doch ein eigentlicher Theil der alttestamentlichen Gottesoffenbarung. Doch war auch das Gewinn, daß dieses Volk einen solchen Keim in seinem Schooße trug. Denn wo je der Gedanke zum wirklichen Bewußtseyn wird, der wahre König und Herr sey Gott, da erhält auch in den staatlichen Verhältnissen der Gedanke an Gott die Oberhand, und wird maßgebend für Alles, was im Innern wie nach außen hin geschieht, das Staatliche wird vom Gedanken Gottes aus betrachtet, der Staat als Staat unterwirft sich Gott, und nimmt Gesetz und Recht von Gott. Je höher dann die Gottesvorstellung sich steigert, und je reiner sie sich abklärt, desto sittlicher und geistiger wird auch Gottes Gesetz, und da nun Gottes Gesetz das Gesetz des Staates ist, so tritt auch das Leben des Staats auf immer höhere Stufen, und nimmt den Antheil, den es nehmen soll, an der sittlichen Fortentwickelung, der außerdem es hindernd im Wege zu stehen pflegt, nähert sich also um so mehr dem Ideale einer sittlichen Gemeinschaft, in welcher, wenn sie je vollendet wäre, der Staat als solcher untergehen müßte.

Aus seinen rohen Anfängen bildete sich das Gesetz allmählig bis zu der Vollständigkeit heraus, in welcher es durch das Gebot, Nichts mehr dazu und Nichts davon zu thun (Deut. 4, 2. 12, 32), für immer abgeschlossen wurde, wenigstens als geschriebenes Gesetz; denn daß man nachmals noch viel Anderes, als mündliche Ueberlieferung, daran anzuknüpfen wußte, ist bekannt. Aber auch in dieser äußerlich vollendeten Gestalt ist es weder ein in sich vollendetes Ganzes, noch ein vollkommenes Gesetz. Um jenes zu seyn, fehlt ihm der eigentliche Grundgedanke. Als solchen kann man zwar gewissermaßen den betrachten, der bei einer Menge von Einzelgeboten wiederholt wird, daß das Volk als Jehova's Volk ein heiliges Volk seyn müsse, aber eine wirkliche Ableitung aus diesem Gedanken findet sich so wenig als ein klarer Begriff der von Jehova behaupteten und vom Volke geforderten Heiligkeit; die einzelen Gesetze aber reihen sich in großer Ordnungslosigkeit an einander an, einander bald ergänzend bald aufhebend. Ein vollkommenes Gesetz aber kann das jüdische deshalb nicht heißen, weil ein großer Theil seiner Anordnungen rein willkürlicher Natur ist, und ohne Nachtheil des Ganzen völlig fehlen, oder durch andere eben so willkürliche Bestimmungen ersetzt seyn könnte; so daß

setze so weit unterworfen, daß man sagen kann, von da an habe Gesetz und Gottesdienst in anerkannter Geltung fortbestanden, so lange das Volk bestand.

Hiernach hat Mose Israel auf der Stufe der Roheit und Gesetzlosigkeit gefunden, und den Versuch gemacht, es auf die der Gebundenheit und Gesetzlichkeit emporzuheben. Vollkommenes hat er ihm nicht gegeben, wir haben keinen Grund zu glauben, daß er ihm Vollkommneres hätte geben können, als er gegeben hat; aber er hat ihm gegeben, was ihm Noth that, und Höheres noch immer, als für den Augenblick, ja wie die Geschichte zeigt, als in vielen Jahrhunderten es ertragen konnte. Davon aber war der Gewinn vor Allem dieser, daß sein Gesetz nicht nur auf kurze, nein auf eine sehr lange Zeit ihm nützlich werden konnte, zuerst es bis zu dem Grade der Reife heranziehend, wo es zur wahren Gesetzunterthänigkeit gelangte, aber auch dann noch lange Zeit ausreichend, es zu führen, ehe es einmal veraltete. Dieser Gewinn aber ist nicht niedrig anzuschlagen. Hätte ihm Mose nur ein solches Gesetz gegeben, dem es sich sofort als einem ihm vollkommen angemessenen unterwerfen konnte, so hätte er ihm wohl einen Zaum, nicht aber einen Erzieher dargeboten, und in Kurzem wäre es ihm entwachsen gewesen, und hätte in eine andere Verfassung übergehen müssen, solche Uebergänge aber haben ihr Gefährliches, wovor er es auf lange Zeit bewahrte. Außerdem aber war die sittliche Stellung, in welche er sein Volk durch seine Gesetzgebung brachte, eine sehr bedeutsame. Von dem Augenblick an, wo das Volk, willig oder widerwillig, in vollem Bewußtseyn oder in augenblicklicher Erregung, sich dem Gesetze unterworfen hatte, war es ihm unterworfen, und das Gesetz sein Herr. Rechtmäßiger Weise konnte es nun keinen andern Gott mehr haben, als den Einen, dem es sich ergeben hatte, und keinen Gottesdienst, als welchen dieser forderte. Jede Hineigung zu andern Göttern, gleichviel ob Rückkehr zu den früheren, oder Annahme von neuen, aber auch jeder Dienst des Einen in andern Formen, als die er selbst vorgeschrieben, und jede Unterlassung des von ihm Gebotenen, und jede Begehung des von ihm Verbotenen, war ein Bruch der ihm gelobten Treue, eine Uebertretung göttlicher Gesetze, eine Beleidigung Gottes selbst, ein Abfall, den er strafen konnte, strafen mußte. Zwar, wiefern die Unterwerfung keine innere gewesen, also auch das Bewußtseyn des einge-

gangenen Verhältnisses zu Gott weder ein klares noch ein stets gegenwärtiges seyn konnte, dachte es sein häufiges Uebertreten nicht sofort als Uebertretung und als Abfall; aber eines Theils fehlte es ihm nie an Mahnern, die es ihm als solche vorhielten (s. nachh.), andern Theils auch nicht an Unglück, und auf seiner Stufe mußte es ein jedes, von dem es im Ganzen oder Einzelen betroffen wurde, als Schickung höherer Mächte ansehn, und da waren wieder die Erinnerer bei der Hand, die es ihm als Strafgerichte seines Gottes zu erkennen gaben, die es sich durch seinen Abfall und Ungehorsam zugezogen hätte. Und je häufiger das geschah, und je mehr sich mit der Zeit das Volk daran gewöhnte, sich in einem bestimmten Verhältnisse zu seinem Gott zu denken, desto mehr Glauben mußte es auch diesen Mahnungen und Rügen beimessen, desto mehr also auch das Gewissen sich in den Gemüthern regen, desto deutlicher ihm die Erkenntniß werden, ein sündiges Volk zu seyn. So lernte es durch sein Gesetz die Sünde kennen, von welcher es vor dessen Empfang noch keine Ahnung hatte haben können. Die allgemeine Wirkung des Gesetzes, wie auch Paulus sie bezeichnet (*διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* Röm. 3, 20), mußte aus der Form, in welche sich hier das Gesetz gekleidet hatte, besonders stark, und immer kräftiger hervorgehn.

Betrachten wir nun Mose und sein Werk mit Rücksicht auf die §. 43. gegebenen Begriffsbestimmungen, so werden wir nicht anstehn können, ihn den Menschen beizuzählen, durch welche einem Theile der Menschheit eine Gottesoffenbarung zu Theil geworden sey. Ihn und sein Wirken im Einzelen kennen wir freilich nicht so, wie wir wünschen möchten, denn die Berichte des Pentateuch sind uns zu wenig glaubhaft, und was seine späten Lobredner, Philo und Josephus, von ihm zu wissen sich das Ansehn geben, rein erdichtet; aber nicht auf das Einzele seiner Thaten kommt es an, sondern auf das Ganze seines Werkes. Jenes kann fast alles aufgegeben werden, in Diesem bleibt er groß. Hoch steht er über seiner Zeit, und was er will, das ist das Gute, und in der rechten Form. Wie hoch er gestanden, davon ist das Zeugniß, daß es tausend Jahre kostete, ehe sich sein Volk auch nur aneignen konnte, was er ihm gegeben; und daß spätere Zeiten höher stehn, gereicht ihm nicht zum Vorwurf oder zur Verkleinerung. Er findet nun einen verachteten und rohen Hirtenstamm, an den kein Band ihn knüpft, als das der gemeinsamen Abstammung,

und beschließt ein Volk aus ihm zu machen. Er besiegt die Schwierigkeiten, und führt seinen Vorsatz aus. Aber nicht um sich, auch nicht um seinen Nachkommen einen Thron zu bauen. Von diesen ist die Rede nicht, daß aber er selbst ihm Führer sey, liegt in der Natur der Dinge als Nothwendigkeit. Er giebt ihm ein Gesetz, und Gesetz ist auf der Stufe, wo Israel sich befand, das Unentbehrlichste für jedes Volk, nur als Gesetzgeber konnte er es heben. Er giebt es ihm im Namen seines Gottes, und mit seinem Gesetze zugleich seinen Gott, indem das erste seiner Gesetze das ist: Ich Jehova bin dein Gott. Und das ist wieder der einzige Weg, worauf einem so rohen Volke ein Gesetz gegeben, das einzige Mittel, wodurch es zum Befolgen des Gesetzes getrieben werden kann. Der Gott, den er ihm giebt, ist menschenähnlich; für eine höhere Stufe mag er zu niedrig stehn, aber für die Stufe seines Volkes ist's das Höchste, was er geben kann, ein Gott, der nicht ein Stern, auch nicht ein Thier, der menschenpersönlich ist; es mußte ja dieses Volk all sein bisheriges Vorstellen umstürzen, um einen solchen Gott zu fassen, und hat tausend Jahre gebraucht, ehe es dahin gelangte. Es findet sich viel Irrthümliches in der Gottesvorstellung, die er ihm gab*); aber irrthumsfreie Offenbarung wäre für dies Volk ein unverstandnes Räthsel geblieben, und für den Augenblick war sie noch immer zu wenig damit versetzt; an der Hand dieser Offenbarung hob die Menschheit sich, zwar sehr allmählig, aber am Ende doch wirklich auf einen Punkt empor, wo eine höhere Offenbarungsstufe sie empfangen und noch höher führen konnte.

Zur wirklichen Erhebung Israels auf die Stufe, welcher Mose es zuführen wollte, trug eine Klasse von Personen sehr viel bei, die in solcher Eigenthümlichkeit sich nirgends weiter findet, die Propheten. Wann sie eigentlich emporgekommen, ist nicht recht gewiß, vor Samuel sind schon Propheten da, und was man von den Prophetenschulen sagt, deren Gründer er gewesen sey, ist, ungewiß an sich, hier nicht von Wichtigkeit. Sie finden sich nach ihm am Hofe Davids und Salomo's, dann in der Königszeit in beiden Reichen in großer Thätigkeit, und bis über die babylonische Gefangenschaft

*) Wir kennen diese freilich nicht genau, da wir keine Bürgschaft haben, irgend worin seine unmittelbaren Worte zu besitzen, aber wir dürfen annehmen, daß die seinige sich von der der Schriftsteller nicht wesentlich unterscheide.

hinaus, Schriften von ihnen haben wir vom neunten Jahrhundert bis ins sechste. Ursprünglich waren sie wohl nur Wahrsager, die den Befragenden um Lohn unbekannte Dinge künden sollten; aber schon die Schauer Davids und Salomo's haben sich zu einer höheren, sittlichern Stellung erhoben, und fortan wissen sie sich, und gelten bei Andern als Personen, die in Gottes unmittelbarem Dienste stehn, die thun müssen, was er sie heißt, und gehn, wohin er sie sendet, und in ihrem Amte sich durch Willkür oder Urtheil Anderer nicht irre machen lassen dürfen. Ihr Wirkungskreis ist das ganze Leben des Volks, das staatliche, das gottesdienstliche, das sittliche im Allgemeinen und Besondern, und ihr Amt, alles Unrecht und alle Verkehrtheit schonungslos zu züchtigen, und zu Herstellung des Besseren aufzufordern. Es ist nicht Mose und sein Werk, für das sie kämpfen, es ist Gott, und so sehr blicken sie gleichsam über Mose, den Knecht, hinweg auf seinen und ihren Herrn, daß Mose's Name nur höchst selten über ihre Lippen kommt (s. oben). So ist es auch nicht das Gesetz, aus dem sie schöpfen, oder das sie auslegen, oder einschärfen; sie erwähnen des Gesetzes nur höchst selten, und nur um seine Verachtung zu rügen (Am. 2, 4. Hos. 4, 6. 8, 1. 12. Jes. 5, 24. 30, 9. Zeph. 3, 4), des Gesetzbuches nie, und nehmen auf Einzelgesetze so gut als keine Rücksicht. Gottes Wort ist's, das sie reden, der eigentlich Redende ist Gott, sie sind nur der Mund, dessen er sich bedient, um sein Wort an das Volk zu bringen; und im Bewußtseyn dieser ihrer Stellung kennen sie keine Furcht, treten den Königen und der herrschenden Partei entgegen, und entziehn sich nicht den Folgen, die für sie daraus hervorgehn. Strafandrohung für das sündige, Heilsverheißung für das wiederkehrende Volk sind der wesentliche, der stets wiederkehrende Inhalt aller ihrer Predigten. Der wissenschaftliche Beurtheiler wird in ihren Vorstellungen wieder Manches finden, was er als irrthümlich ansehn muß, blicken wir aber über dies Einzele hinweg auf's Allgemeine, beachten wir das reine Wollen des Guten und des Rechten, wie sie es erkennen, das aus ihrem ganzen Thun hervorleuchtet, und beherzigen wir hier wieder, was §. 43 über die nothwendige Beimischung des Irrthums auf den niedern Offenbarungsstufen auszusagen war, so werden wir uns nicht bedenken, in den Propheten Israels Personen anzuerkennen, welche Gottes Offenbarungen unmittelbar empfingen, und wie sie

ihnen bewußt geworden waren, weiter um sich her verbreiteten, eine lange Reihe von Empfängern solcher Offenbarung, die erst da sich schloß, als das Volk die Stufe der gesetzlichen Gebundenheit erstiegen hatte, und nun dem Gesetze selbst die Aufgabe überlassen bleiben konnte, sein Werk an allen seinen Gliedern zu vollbringen. Und daß wir nur geringen Erfolg von ihrem Wirken sehen, kann in diesem Urtheil uns nicht irre machen, denn erstlich wissen wir, daß auch die offenbarende Gottesthätigkeit nicht zwingend ist, und also die mittelbaren Empfänger sie so gut abweisen konnten, als die ersten und unmittelbaren; sodann aber kann uns Niemand Zeugniß geben von den innerlichen Wirkungen an Einzelen, die ihr Wort hervorgebracht, und aller Grund fehlt, sie gleich Null zu setzen.

Anmerk. Was hier von den Propheten wie im Allgemeinen geltend ausgesagt ist, das erleidet freilich dadurch einige Beschränkung, daß nach dem vielfachen Zeugniß der Geschichtsbücher und der Propheten selbst es auch solche Propheten gab, und wie es scheint, nicht in geringer Zahl, die einer andern Richtung folgten, nicht nur im Namen anderer Götter, sondern auch Jehova's redend, aber nicht was sie für gut erkannten, sondern was dem Volke oder den Königen angenehm zu hören war, und daher von ihren Gegnern als Lügenpropheten bezeichnet, und mit göttlichem Strafgericht bedroht. Ein eigenes Urtheil über diese Propheten steht uns nun freilich nicht zu, da wir nicht mit eignen Augen sehen können, von welcher Art ihr Treiben war, und nicht unmöglich wäre, daß in Zeiten, wie die Jeremia's waren, auch unter den von ihm wegen ihrer dem Frieden mit den Chaldäern feindlichen Thätigkeit als Lügenpropheten behandelten recht tüchtige Männer sich befunden hätten, nur daß das Glück ihre muthigen Hoffnungen nicht begünstigte. So würde ein Jeremia einen Demosthenes in seinem Volke gewiß den Lügenpredigern beigerechnet haben, und doch regt seine an seinem Vaterlande nie verzweifelnde Liebe noch heute unsre Bewunderung auf. Was wir aber mit Sicherheit lernen, das ist dieses, daß das Ehrenwerthe des Propheten nicht seines Standes, sondern sein persönliches, also sittliches Eigenthum war.

Zwei Vorstellungen finden sich noch im ältern Judenthum, die durch den Einfluß, den sie auf das Christenthum ausgeübt, eine große Wichtigkeit gewonnen haben. Die erste ist die von einem

Bundesverhältnisse zwischen Gott und seinem Volke. Den Verfassern des Pentateuch scheint unmöglich, ein Verhältniß zwischen Gott und Menschen anders als in dieser Form zu denken. Daher denkt die Elohimschrift einen Bund schon zwischen Gott und Noah, einen ganz einseitigen Gnadenbund, aber uns bezeugend, wie vorherrschend dieser Gedanke beim Verfasser. Dann folgt in beiden Schriften der Bund mit Abraham; in der ersten ist rechtschaffener Wandel vor Gott die Bedingung seiner Abschließung, seine einzige Leistung die Beschneidung, übrigens Gott der Anbietende, und der Bund ein Gnadenbund (Gen. 17); was er auch nach der zweiten Schrift ist (Gen. 15). Dieses Bundes, der die eigentliche Wurzel des nachmaligen Verhältnisses, und für den Apostel Paulus von so hoher Wichtigkeit, wird erst Jer. 11, 5 einmal im Vorübergehn erwähnt. Endlich der Bund vom Sinai, bald nach dem Auszug aus Aegypten mit dem Volke abgeschlossen, aber nicht unmittelbar wie die bisherigen, sondern durch Mose's Vermittlung, Gnadenbund, wiefern auch hier Jehova es ist, der zur Abschließung *auffordert*, aber doch auch Rechtsbund, wiefern nun Gott dem Volke sein Gesetz giebt, und nicht nur an die Uebertretung Strafe, sondern auch an die getreue Beobachtung Lohn anknüpft, so daß das Volk nun, wenn es auf seiner Seite den Bedingungen genügt, von Gottes Gerechtigkeit fordern kann, was er versprochen hat. Vor Jeremia, wo des Bundes zu wiederholten Malen gedacht wird (11, 2 f. 14, 21. 22, 9. 31, 32 f.), also vor der Zeit, wo das nun abgeschlossene und bekannt gewordene Gesetzbuch es nicht anders möglich machte, kommt der Bund so selten vor (Richt. 2, 1. 20. Spr. 2, 17. Hos. 6, 7. 8, 1), daß man wohl erkennen kann, im Bewußtseyn des Volkes und auch seiner Lehrer war vor dieser Zeit der Gedanke des Bundes noch keineswegs lebendig, und wurde es erst nachmals, als das Gesetzbuch bekannter geworden war. Wiefern aber doch derselbe im ältesten Gesetze selbst erscheint, haben wir nicht Grund genug zur Annahme, daß er nicht von Mose stamme. Ueber den Werth dieses Gedankens ist aber so zu urtheilen: So lange dem Menschen das Bewußtseyn des ewigen und unauflöslichen Verhältnisses, in welchem er zur heiligen Weltordnung, und also auch zu Gott dem heiligen Weltordner steht, gebricht, so lange er noch eine Willkür denken kann, entweder mit welcher er sich seinen Gott,

oder Gott sich seinen Unterthan erwählen, also auch das willkürlich begonnene Verhältniß wieder lösen könne; und so lange er in Gott zwar schrankenlose Herrschermacht, nicht aber die ewige Idee des Guten denkt, so lange kann der Gedanke eines eingegangenen Bundes nur von Nutzen für ihn seyn. Denn auf der einen Seite bindet er ihn selbst an Gott, legt ihm die Pflicht auf, seinem Gotte zu gehorchen, und den Bedingungen des Bundes nachzukommen, und läßt im Ungehorsam gegen sein Gesetz ihn zuerst den Bruch der Treue und des Rechts, den Abfall vom rechtmäßigen Gebieter, und allmählig auch die Sünde anerkennen; auf der andern Seite gewährt er ihm ein Gefühl der Sicherheit. Er weiß sich nicht mehr unter bloßer Willkür stehend, er weiß, daß sein Gott ihn nicht verlassen, und wenn nur er ihm treu bleibt, ihm auch all das Gute geben wird, das er verheißen hat. So lernt er ihn zuerst als den bundestreuen Herrn, als den Wahrhaftigen betrachten, auf den er vertrauen darf, und daneben als den Berechtigten, der ein gewisses Maß von Leistungen von ihm zu fordern hat, und den Bundesbruch zu rächen wissen wird. Daraus aber erwächst ihm nach und nach die Möglichkeit, ihn als den Gerechten und Heiligen, und auch ohne Rücksicht auf dies besondere Verhältniß Gottes Ordnung als die heilige Weltordnung anzuschaun. In dieser Stellung war das Volk, als es den Bund empfing. Insofern war der Gedanke des Bundes ein wohlthätiger Gedanke für Israel, und wir haben volles Recht, ihn als einen wesentlichen Theil der Gottesoffenbarung zu betrachten, welche durch Mose ihm gegeben worden. An sich betrachtet aber ist er doch ein irriger Gedanke, und der Irrthum in seinem Gefolge hat. Das Irrige liegt nicht nur in der Vorstellung eines solchen Verkehrs mit Gott, wie er zur Abschließung und Handhabung eines wirklichen Bundes eintreten müßte; die, wenn sie nur eine Form wäre, der menschlichen Schwachheit ewig Wahres anzueignen, sollte gewiß nicht angefochten werden, selbst in der Gestalt nicht, die sie in Abrahams Geschichte trägt. Es liegt darin, daß erstlich das Verhältniß zwischen Mensch und Gott nicht ein solches ist, das nach Willkür — möge das auch eine gnädige Willkür seyn — gestaltet werden könne, sondern ein schlechthin seyendes und ewiges, und daß zweitens der Bund mit einem Theile der Menschheit ein anderes Verhältniß aufstellen würde zwischen diesem Theile als zwischen der übrigen Men-

schenwelt und Gott, auf bloßer Willkür ruhend, daß also das Unsittliche des menschlichen Zusammenlebens auf Gott und das Verhältniß zu ihm übergetragen wird. So wohlthätig also, ja vielleicht so unentbehrlich die Bundesvorstellung für den Israeliten auf der Stufe der Roheit und angehenden Gebundenheit, so wenig kann sie als ein ewig wahrer Theil der jüdischen Offenbarung angesehen, und auf höheren Stufen festgehalten werden. Der Irrthum, den sie zeugen mußte, erscheint alsbald.

Die andere bis in die christliche Zeit hinein bedeutungsvoll gebliebene Vorstellung ist die der königlichen Herrschaft Jehova's über Israel, durch welche die Aufstellung wirklicher Könige nicht nur überflüssig, sondern sogar als Abfall vom rechtmäßigen Beherrscher Sünde würde, oder der Theokratie. Es fragt sich, ob Mose selbst sie aufgestellt. Der Gedanke, daß Jehova König sey, oder daß das Volk aus diesem Grunde keinen menschlichen König haben dürfe, weil es seinen Gott zum König habe, kommt in der älteren Gesetzgebung nicht vor; daß aber das späte Deuteronomium (17, 14 ff.) Bestimmungen über dereinstige Könige zu treffen scheint, belehrt uns über seinen Willen nicht. Was wir zu beachten haben, ist dieses, daß erstlich alle Anordnungen in Betreff einer einzuführenden königlichen Regierung gänzlich fehlen, die doch Mose, wenn er sie gedacht, der bloßen Willkür seines rohen Volkes nicht überlassen konnte; daß zweitens, nachdem Jehova ein unabänderliches Gesetz gegeben, und die Verwaltung desselben in priesterliche Gewalt gelegt, für die Könige streng genommen außer der etwaigen Kriegführung wenig zu thun übrig war; wogegen jedoch noch eingewendet werden kann, daß man ihm solche strenge Folgerichtigkeit nicht zuzumuthen habe, und daß das Alterthum wohl mehr den Priestern und dem gottgegebenen Gesetze unterworfene Könige aufzuweisen habe; daß endlich drittens das ältere Gesetz die wahre Meinung Mose's auszusprechen scheine, indem es die Bestimmung hinstellt (Ex. 19, 6): Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk seyn*), was nur den Sinn haben kann, daß in diesem Volke die Priester diejenige Stellung einnehmen sollen, welche in andern Staaten der König inne hat, so daß es zwar eine מַמְלָכָה sey, aber eine solche, die nicht

*) אַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ.

Königen, sondern Priestern angehöre, womit denn allerdings die königliche Würde ausgeschlossen scheint. So kann man sagen: Wiefern Mose die königliche Gewalt den Priestern übertrug, die Priester aber Stellvertreter Gottes sind, dachte er (implicite) als den eigentlichen König Gott; aber ausgesprochen hat er diesen Gedanken nicht, und also wohl auch nicht klar gedacht, und noch weniger seinen tiefen Inhalt in sich aufgenommen. Ausgesprochen ist er zuerst in der Geschichte Samuels, wo die Königsforderung des Volkes aus dem Grunde getadelt wird, weil sie einen Abfall von Jehova, seinem wahren Könige, in sich schließe (1 Sam. 8, 7. 12, 12). Wiefern nun dies Buch viel später, und in einer Zeit geschrieben ist, wo dem Volke schon die Reue über seinen Uebergang zum Königthum angekommen seyn konnte, läßt sich freilich für die Geschichtlichkeit dieser Aussprüche nicht stehen; auf der andern Seite aber ist doch sehr denkbar, daß in dem Augenblicke, wo das Volk jenen Uebergang machen wollte, und im Gemüthe eines Mannes wie Samuel dieser Gedanke sich als derjenige, womit die Forderung am ersten zurückzuweisen wäre, zuerst dargeboten habe. Und wenn dies wäre, so gebührte Samuel die Anerkennung, ins klare Bewußtseyn geführt zu haben, was unentwickelt schon in Mose's Gedanken gelegen hatte. In den Psalmen wird Jehova sehr oft als König angesehn, aber, abgesehn von der so sehr unsichern Abfassungszeit dieser Lieder, in so dichterischer Weise, daß er auch als König des Einzelen und der ganzen Welt bezeichnet, und auf das besondere Verhältniß zum Volke nur selten und in wenig bestimmender Weise hingeblickt wird. Das häufigere Erscheinen bei den Propheten von Jesaja an (Jes. 6, 5. 33, 22. Mich. 4, 7. Zeph. 3, 15. Jer. 10, 10. 46, 18. 48, 15. Sach. 14, 9. 16. Jes. (II) 24, 23) könnte auf die Vermuthung führen, es sey die Vorstellung erst da herein getreten, als das viele Unglück, von welchem das Volk unter seinen Königen betroffen worden, dem Gedanken Raum gemacht, daß all sein Elend ihm daher geflossen, daß es seinen himmlischen König mit irdischen Beherrschern vertauscht gehabt; ausgebeutet wird jedoch der Gedanke der Gottesherrschaft auch hier noch nicht, so daß man sagen muß, es liege im A. T. nur der Keim für künftige Entwickelungen, und der Gewinn aus dieser Vorstellung gehöre allein der spätern Zeit. So erhaben daher und so heilbringend der Gedanke eines solchen Verhältnisses, Kraft dessen Gott

allein der Herr und der Regierer der Menschheit sey, so wenig ist er doch ein eigentlicher Theil der alttestamentlichen Gottesoffenbarung. Doch war auch das Gewinn, daß dieses Volk einen solchen Keim in seinem Schooße trug. Denn wo je der Gedanke zum wirklichen Bewußtseyn wird, der wahre König und Herr sey Gott, da erhält auch in den staatlichen Verhältnissen der Gedanke an Gott die Oberhand, und wird maßgebend für Alles, was im Innern wie nach außen hin geschieht, das Staatliche wird vom Gedanken Gottes aus betrachtet, der Staat als Staat unterwirft sich Gott, und nimmt Gesetz und Recht von Gott. Je höher dann die Gottesvorstellung sich steigert, und je reiner sie sich abklärt, desto sittlicher und geistiger wird auch Gottes Gesetz, und da nun Gottes Gesetz das Gesetz des Staates ist, so tritt auch das Leben des Staats auf immer höhere Stufen, und nimmt den Antheil, den es nehmen soll, an der sittlichen Fortentwickelung, der außerdem es hindernd im Wege zu stehen pflegt, nähert sich also um so mehr dem Ideale einer sittlichen Gemeinschaft, in welcher, wenn sie je vollendet wäre, der Staat als solcher untergehen müßte.

Aus seinen rohen Anfängen bildete sich das Gesetz allmählig bis zu der Vollständigkeit heraus, in welcher es durch das Gebot, Nichts mehr dazu und Nichts davon zu thun (Deut. 4, 2. 12, 32), für immer abgeschlossen wurde, wenigstens als geschriebenes Gesetz; denn daß man nachmals noch viel Anderes, als mündliche Ueberlieferung, daran anzuknüpfen wußte, ist bekannt. Aber auch in dieser äußerlich vollendeten Gestalt ist es weder ein in sich vollendetes Ganzes, noch ein vollkommenes Gesetz. Um jenes zu seyn, fehlt ihm der eigentliche Grundgedanke. Als solchen kann man zwar gewissermaßen den betrachten, der bei einer Menge von Einzelgeboten wiederholt wird, daß das Volk als Jehova's Volk ein heiliges Volk seyn müsse, aber eine wirkliche Ableitung aus diesem Gedanken findet sich so wenig als ein klarer Begriff der von Jehova behaupteten und vom Volke geforderten Heiligkeit; die einzelen Gesetze aber reihen sich in großer Ordnungslosigkeit an einander an, einander bald ergänzend bald aufhebend. Ein vollkommenes Gesetz aber kann das jüdische deshalb nicht heißen, weil ein großer Theil seiner Anordnungen rein willkürlicher Natur ist, und ohne Nachtheil des Ganzen völlig fehlen, oder durch andere eben so willkürliche Bestimmungen ersetzt seyn könnte; so daß

Viel dazu fehlt, daß dies Gesetz ein Abdruck des allgemein gültigen (Vernunft-) Gesetzes in volks- und zeitgemäßen Formen sey. Aber im Volke hat sich eine hohe Vorstellung von der unübertrefflichen Vollkommenheit dieses Gesetzes ausgebildet, die, schon im Deuteronomium, dann in den späteren Psalmen und in den Apokryphen ausgesprochen, auch da nicht wankend wurde, als bei gestiegener Bildung man begriffen hatte, daß wenigstens der Wortsinn der Gesetze dem sittlichen Bedürfnisse des Menschen nicht entspreche, wie das den Alexandrinern nicht entgangen war, oder, was Paulus erkannt hatte, daß auf dem Wege der Gesetzerfüllung überhaupt das höchste Ziel des Menschen nicht zu erreichen sey. Obwohl man längst ganz andere Forderungen an den sittlichen Menschen stellte, so gab man sich doch fort und fort der zuversichtlichen Meinung hin, in diesem Gesetze die Kundgebung des gesammten Gotteswillens, die unverbrüchliche Richtschnur für das sittliche Leben, den Inbegriff aller Weisheit zu besitzen (Röm. 2, 17 ff.), und bezeichnete es mit dem ehrenden Beiwort πνευματικός (Röm. 7, 14), das ihm unter allen am wenigsten gebührt. Das ist offenbarer Irrthum, es ist Ueberschätzung des geschichtlich Gegebenen, die von der verständigen Beurtheilung nur getadelt werden kann, es ist Verwechselung des Wirklichen mit dem Idealen, wiefern aus dem Begriffe eines göttlichen Gesetzes, der im Glauben festgehalten wurde, man die Eigenschaften ableitete, die das wirkliche als solches haben müßte, und sich nun fest versicherte, es habe sie in der That. Aber dieser Irrthum ist ein solcher, von dem sich sagen läßt, er sey besser als die Wahrheit gegenüber. Es ist wahr, daß er die Folge haben konnte, den Gesetzunterthanen gegen ein sich darbietendes Besseres im Voraus einzunehmen, und an dessen Aneignung zu hindern; so lange aber dieses Bessere nicht da war, veranlaßte er zur Treue gegen das Vorhandene, und hütete, daß nicht ein übereiltes Abwerfen erfolgen konnte, dessen Wirkung nur die Zügellosigkeit gewesen wäre. Das Wichtigste aber ist der erziehende Einfluß, welchen der Gedanke eines göttlichen Gesetzes auf die Unterthanen desselben haben muß. Erstlich, dem menschlichen Gesetze kann ich mich entziehn, und es gehört schon eine hohe Stufe sittlichen Bewußtseyns dazu, daß ich Sünde darin finde; dem göttlichen bin ich schlechthin unterworfen, kann es übertreten, aber niemals ungestraft, und jede Uebertretung ist mir Sünde. Uebertretungen bleiben

niemals aus; so erwacht, je gewisser ich das über mir waltende Gesetz als göttliches anschaue, desto eher und desto kräftiger das Bewußtseyn von der Sünde, welches die beste Wirkung ist, die das Gesetz erzielen mag. Das Volk der Hellenen hatte sich des Gedankens an göttliche Gesetze früh entschlagen, und das Bewußtseyn der Sünde wurde niemals in ihm wach; Israel dachte sein Gesetz als gottgegeben, und Israel kannte und empfand die Sünde, wie kein anderes Volk. Zweitens, ist das Gesetz, dem der Mensch sich unterwirft, ein fremdes menschliches, so kann er nur gesetzlich werden, und sein Höchstes ist Gerechtigkeit; ist es das Gesetz des eignen Geistes, so ist sein Wollen ein sittliches, und er kann zur Tugend kommen, aber in seiner Tugend fehlt die Frömmigkeit, und wenn er einen Gott hat, so fehlt der Zusammenhang zwischen seiner Sittlichkeit und dem Gedanken Gottes, es ist möglich, daß sein sittliches Bewußtseyn und seine Tugend hoch emporsteigen, und seine Gottesvorstellung und seine Frömmigkeit, getrennt von jener, weit dahinten bleiben. Ist aber Gottes Wille das Gesetz, dem er sich unterwirft in seiner Freiheit, da ist sein Wollen zu gleicher Zeit ein sittliches und ein frommes, seine Tugend und seine Frömmigkeit halten gleichen Schritt, und seine sittliche Bildung trennt sich nie von seiner Religion. Daraus aber geht sofort ein weiterer, dritter Gewinn hervor. Jede Erhöhung im sittlichen Bewußtseyn erhöht die sittliche Forderung des Menschen an sich selbst, jede sittliche Forderung gilt als göttliches Gebot, Gott aber kann nicht niedriger stehn als sein Gebot. So wird durch jede Erhöhung, die im sittlichen Bewußtseyn eintritt, auch die Gottesvorstellung erhöht; aber auch umgekehrt, steigt irgend wodurch die Vorstellung vom göttlichen Gesetzgeber, so steigert mit ihr sich auch sein Gesetz, mit diesem aber die sittliche Forderung des Menschen an sich selbst. Im jüdischen Volke erfolgte die letzte Steigerung auf besondre Art. Durch Theilnahme an dem Besten, was die hellenische Philosophie erzeugt, hatte die Gottesvorstellung einen mächtigen Aufschwung gewonnen. Je heiliger man aber Gottes Willen dachte, desto heiliger mußte auch der Ausdruck seines Willens, also das Gesetz in seinem Inhalt seyn. Der Buchstabe des Gesetzes aber, festgestellt in Zeiten, wo die Gottesvorstellung in sittlicher Beziehung noch tief unten stand, gewährte den Inhalt nicht, den man erwartete. Sich von ihm zu lösen, hatte man noch zu festen Glauben an seine

göttliche Entstehung; da rettete man sich dahin, einen Sinn hinein zu legen, der ursprünglich nicht darin war; man glaubte an den göttlichen Inhalt im Allgemeinen, und alsbald fand man ihn überall im Einzelen. Man übte Gewalt am Buchstaben, um den Sinn zu finden, dessen man bedurfte, aber man that's in gutem Glauben, nur den wahren Sinn des Gesetzgebers herauszulesen, und der Erfolg war, daß man nun in seinem Gesetze wirklich fand, was man von göttlichem Gesetz erwarten durfte, höchste Richtschnur alles Guten, unverbrüchliches Gesetz des Lebens. So mag der kahle Verstand die Ueberschätzung des Gesetzes und die allegorische Auslegung tadeln, auf seinem Standpunkte hat er volles Recht dazu; aber das theologische Denken hat nicht minder Recht, daß dem Volke und der Menschheit mehr damit gedient gewesen, als wenn man all die Mängel eingesehn, und mit richterlichem Ernste das Gesetz verworfen hätte, und die Menge, wohin sie einzig kommen konnte, zur Zügellosigkeit geführt.

§. 46.

Im Stande der Roheit hat der Mensch ursprünglich keinen Gott. Darnach belebt er die Kräfte der Natur, von denen er sich abhängig weiß, und diese nennt er seine Götter. Entfaltet sich sein Seelenbewußtseyn bis zum Begriff der Welt, d. h. der Sinnenwelt, so ist das Höchste, was er gewinnen kann, der Gedanke eines Ordners oder Urhebers der Welt, und dieser ist dann sein Gott. Aber dieser Gott ist nur Naturgott; es ist nicht nothwendig, daß er ihn persönlich denke, oder thut er es, so hat er als solcher nur die Eigenschaften, vermöge deren er schaffen und walten kann, das vor- und überweltliche Seyn, das allumfassende Wissen, den ordnenden Verstand, das allgegenwärtige Wirken, und die allmächtige Kraft; ein heiliges Wollen braucht er nicht, nur das Begehren, sich unter seinem Walten wohl zu befinden, drängt, ihn auch noch wohlwollend zu denken. Empfängt er ein Gesetz—selbst geben kann er sich's auf dieser Stufe nicht — und wird es ihm im Namen der Gottheit auferlegt, so ist Eins von Zweien möglich, entweder der Naturgott und der Gott des Gesetzes sind die nämliche Wesenheit, oder der Gesetzgott ist ein anderer als der Naturgott. Im letztern Falle bleibt der Naturgott — oder die Naturgötter — wie er war, aber der Gesetzgott kleidet sich in die Eigenschaften, deren er als Gesetzgeber bedarf,

und von welchen ein Bewußtseyn im Gesetz und durch das Gesetz zu Stande kommt; dieser also wird ein sittlich gutes Wesen in dem Maße, wie der Vermittler des Gesetzes, und dann auch dessen Unterthan, ein solches fassen kann, während jener alles Das an sich behält, womit man ihn im Stande der Roheit angethan. Und nun kann es geschehn, daß, indem die sittliche Bildung sich allmählig steigert, der eine Gott zum heiligen Wesen wird, während ihm gegenüber der andere als bloße Naturgewalt mit Haß und Feindseligkeit, und überdies mit all den Lastern behaftet bleibt, welche der Naturmensch nicht als Laster ansieht, und der Sünder als solcher auch auf höherer Bildungsstufe übt. Solche Erscheinungen bietet das Heidenthum in mancherlei Formen dar. Im ersten Falle dagegen nimmt der Naturgott, indem er Gesetzgott wird, selbst alle die Eigenschaften an, welche sich für diesen eignen, und jede Steigerung des sittlichen Bewußtseyns steigert auch die Vorstellung von ihm, der unselige Zwiespalt wird vermieden, welcher den guten und die schlechten Götter einander gegenüber stellt, und die sittliche Entwickelung kann von dieser Seite ohne Störung vor sich gehen. Dies ist der Fall des Judenthums. Jehova, wie er dem Volke bekannt gemacht wird, ist sofort der Schöpfer der Welt und der Urheber des Gesetzes; als Schöpfer — und Herr — der Welt ist er sofort der Eine Gott, zwar in der ersten Zeit noch nicht der schlechthin Eine, jede andere Gottheit unbedingt ausschließende, vielmehr die Götter der andern Völker noch in niederem Range neben und unter ihm, aber doch der Eine in seiner untheilbaren Schöpfereigenschaft; und für Israel gesetzlich jede andere Gottheit unbedingt ausgeschlossen, bis es sich zur unbedingten Ausschließung erheben konnte. Und als Solcher hat er alle Eigenschaften, die dem Schöpfer und Herrn der Welt zukommen, Anfangs wohl in Formen kindlichen Vorstellens, zur Zeit der Vollendung des Gesetzes aber schon in der Vollkommenheit, in welcher die wissenschaftlose Menge sie vorstellen kann. Weil er aber zugleich Herr des Gesetzes ist, so ist er auch sofort mit all den sittlichen Eigenschaften angethan, die er als solcher von seinen Unterthanen fordern muß, und frei von all den Schlechtigkeiten, welche er an diesen ahnden will. War nun die Sünde nicht, so ging die geistig-sittliche Entwickelung mit der verständigen Hand in Hand, oder — und wahrscheinlicher — eilte ihr voran. Da nahm das Volk den Gedan-

ken seines Gottes, des Schöpfers und Herrn der Welt, der ihm sein Gesetz gegeben, in sein lebendiges Bewußtseyn auf, sein Gott wurde der Gott eines jeden Einzelen im Volke, und weil das Wollen ein heiliges, auch Gott der Heilige, der schlechthin Gute, und sein Gesetz das eigene Gesetz des Lebens Aller, es hätte das Volk den wahren Gott in Formen des persönlichen Vorstellens, hatte ihn im Gemüth eines jeden seiner Glieder, und weil es das Gesetz, das zuvor von außen her an es heran gekommen, in sich aufgenommen, ging es durch die Hülfe des Gesetzes aus der anfänglichen Gebundenheit über in die Freiheit. Aber die Sünde, welche Ursache gewesen, daß es zuerst in der Roheit stand, dann seinen Gott und dessen Gesetz von außen her empfangen mußte, war nun auch das Hinderniß der fröhlichen Entwickelung, und ließ aus dem Gegebenen Das nicht entstehen, was daraus entstehen konnte. Die verständige Entwickelung ging nun voraus, die geistig sittliche folgte langsam oder gar nicht nach. So ging der Gedanke Gottes — Ausnahmen abgerechnet, von denen §. 47 — nicht in das Bewußtseyn ein, Jehova blieb dem Volke ein fremder, ein aufgedrungener Gott, an dem es keine Freude hatte, weil er Forderungen machte, womit die andern Götter es verschonten. Darum fiel es so oft zu diesen ab, und nur die Furcht vermochte manchmal, es zu jenem zurück zu bringen. Aber auch wenn es zu ihm hielt, war es nur der Verstand, der sich mit ihm beschäftigte, dem Willen blieb er fremd. Die nothwendige Folge, die auch überall hervortritt, war, daß der Gott des Verstandes seinen Entwickelungsgang vollendete, und bald in der ganzen Fülle seiner Macht und Erhabenheit erschien, der Gott des Gesetzes aber, der nicht Gott des Wollens war, weit unter jenem stehen blieb, d. h. daß die Vorstellung von seinen sittlichen Eigenschaften sich nur langsam bildete, manche Widersprüche in sich aufnahm, immer unvollkommen blieb. Der Gesetz und Recht gegeben, mußte selbst gerecht seyn, das sagte man sich wohl, aber auf der einen Seite wußte man so wenig, was das Wesen der Gerechtigkeit, auf der andern wollte man selbst soviel des Unrechten, und begehrte so viel von Gott, Erfreuliches für sich, Unerfreuliches für seine Feinde, daß man dem gerecht genannten Gott doch wieder jede Ungerechtigkeit zutraute, und manche von ihm zu erzählen wußte, wie unser A. T. uns einzeles Zeugniß giebt, zum unumstößlichen Beweis, daß in der tiefer stehenden Menge dessen noch

weit Mehr zu finden war. Weil man nun aber auf allen Seiten Uebertretung des Gesetzes sah, so konnte man den gerechten Gott, der es gegeben, nur als dessen Wahrer, als den Richter denken, der dem Uebelthäter vergelte nach seiner Missethat, weil man aber selbst in ähnlichem Falle mehr der Leidenschaft Gehör gab als der Gerechtigkeit, und sich beleidigt fühlte, und in Zorn gerieth, und schwere Rache nahm, so erschien auch Gott als der Beleidigte, als der Zornige, als der Rächer jeder Uebertretung, und umgab sich mit einer Furchtbarkeit, vor der erzittern mußte, wer sich ihm nicht wohlgefällig wissen konnte, und das konnte am Ende Keiner, weil Jeder möglicher Weise unwissend gesündigt haben konnte, und überdies, wie man sich selbst willkürlich und voll Launen wußte, so konnte man keinen Augenblick sicher seyn, daß nicht einmal sein Zorn ergrimmte, und ein großes Strafgericht verhängte (2 Sam. 24, 1 ff.); und diese Furchtbarkeit, die jeden Augenblick losbrechen konnte, gehörte mit zu Dem, was man als seine Heiligkeit vorstellte (1 Sam. 6, 30). Andererseits aber sollte der gerechte Gott auch das Verdienst belohnen, das seine Unterthanen sich erwürben, und auch auf diese Seite trug man all die eigne Willkür über, und schuf sich einen Gott, der, wie er das Volk in seinen Stammvätern schon erwählt, so auch fortwährend Einzele erwählen, lieben, segnen könnte, wie man selbst zu thun gewohnt war, und fand in solcher Willkür seine Gütigkeit. Wenn aber doch das Bewußtseyn des häufigen Uebertretens sich nicht eindämmen ließ, und der Gedanke an den zornigen Richter bange machte, so blieb kein Ausweg, als denselben, den man als den Gerechten, als den Beleidigten, den Zornigen, den Rächer dachte, doch auch wieder als den Gnädigen, den Barmherzigen, den Vergebenden zu denken, ohne sich weiter um die Einheit zu bekümmern, in welcher die Gerechtigkeit und die Gnade sich zusammen gäben. Auch davon fehlen die Zeugnisse nicht im A. T. Aber weil man seine Vorstellung von Gott am Ende doch nur aus sich selbst entnehmen konnte, in sich selbst aber auch die Milde, die man etwa übte, nur als Willkür hatte, gleichviel ob reine Willkür oder solche, die der Andere durch irgend Leistungen hervorgerufen, aber nicht als das immer gleiche Wollen der Idee des Guten, so mußte auch die göttliche Gnade sich als Willkür gestalten, und bis zum Gedanken der ewigen Gnade, d. h. des ewig gleichen göttlichen Gedankens, der immer die Idee des

Guten, und darum gegen Alle einer und derselbe ist, konnte sich der Jude nicht erheben. Und eben hier zeigt sich der Punkt, worin die jüdische Offenbarung unvollkommen bleiben mußte. Es war ein Großes, daß sie einem Volke den Schöpfer und Herrn der Natur und den Gesetzgeber der Menschen in Einer Person gewährte, und mit diesem Gedanken konnte es, wenn auch sehr langsam und allmählig, am Ende doch sich bis zum Bewußtseyn eines heiligen Gesetzes und heiligen Gesetzgebers erheben; aber das vermochte sie ihm nicht zu geben, daß die Unterthanen des Gesetzes dies Gesetz schlechthin zum eignen machten, daß sie den Ausdruck der ewigen Idee darin erschauten, und ihre Verwirklichung setzten als das unbedingt Nothwendige. Darum aber konnte Israel auch in Gott die ewige Idee nicht schauen, und Gott nicht ins Gemüth aufnehmen, Gott blieb ihm noch fremd, und war noch nicht der wahre Gott. Es bedurfte einer neuen Offenbarung, die vollendete, was hier noch unvollendet war, und Alle, die deß fähig wären — was aber freilich nicht ein ganzes Volk zugleich seyn konnte — zur Anschauung und zum Besitz des wahren Gottes brächte.

Der Gott des Juden ist aber nicht allein der Gott der Natur und des Gesetzes, sondern auch der eigne Gott des Volkes, der Bundesgott. Als solchen hat der ächte Jude von der Zeit an, wo die Unterwerfung unter das Gesetz vollständig geschehen war, ihn wohl jederzeit gedacht, und sein Verhältniß zu Gott unter der Form des Bundes mit Jehova, so daß man sagen kann, daß sein Gottesbewußtseyn wesentlich ein Bundesbewußtseyn sey. Nun aber hat nicht sowohl das Volk mit Gott, als Gott mit dem Volke den Bund abgeschlossen, und das Volk ihn angenommen; der Grund für Gott hat darin gelegen, daß er den Eid halten wollte, den er Abraham geschworen hatte, Abraham aber hat er frei erwählt, und seine Nachkommen um seinetwillen. Gott also ist ein Gott, welcher einzele Theile der Menschheit frei erwählt. Als Grund der Erwählung denkt der Jude seine Gnade (חֵן), diese Gnade ist in ihrem Wesen freilich Willkür, aber der Jude wird das nicht gewahr, einmal, weil überhaupt im Sittlichen sein Denken noch wenig scharf, dann aber, weil er selbst der Gegenstand dieser Willkür ist, was aber dem Menschen selbst geschieht, mit andern Augen angesehn wird, als was Anderen. Jehova *liebt* sein Volk, und zwar mit unvergänglicher Liebe; er hat es zum Volke gemacht, und Alles, was es ist und hat, das ist

und hat es durch ihn; insofern ist er sein Vater, und das Volk sein Sohn. — Ein Bundesverhältniß aber kann nur dann erfreulich und gedeihlich werden, wenn es von Denen, die es eingegangen, treu bewahrt wird; also ist's Bedürfniß für den Juden, dies von seinem Gott zu hoffen, und er darf es hoffen von seiner Gerechtigkeit und von seiner Liebe. Jehova ist der bundestreue Gott. Mit dem Bunde aber sind Verheißungen verknüpft, Verheißungen, wie er, der tief im Sinnlichen Befangene, sie allein zu denken und zu begehren weiß, also des Glücks im allgemeinen und des Wohlergehens im besondern Leben; vom gerechten und bundestreuen Gott darf er ihre Verwirklichung erwarten; Jehova ist der Wahrhaftige, der sein Versprechen hält. So lange er selbst erfüllt, was er beim Eingehen des Bundes angelobt hat, hat er ein Recht, von ihm zu erwarten, was er ihm verheißen hat. Ursprünglich freilich ist der Bund ein Gnadenbund, aber nachdem er geschlossen, ist es nicht die Güte Gottes, worauf sich seine Hoffnung gründet, sondern die Gerechtigkeit (צדק, צדקה); daher, wo ein anderes Denken von der Güte Gottes sprechen würde, im Denken des Hebräers die Gerechtigkeit erscheint. Er selbst zwar kann das Bewußtseyn treuer Bundesleistung selten oder niemals haben, denn er übertritt ja unaufhörlich das Gesetz, und Jahrhunderte hindurch hat das Volk sich als ein abtrünniges und halsstarriges bewiesen; aber von der Treue seines Gottes hofft er, daß sie durch seine Untreue sich nicht aufheben lasse; darum erwartet er von ihm zwar Züchtigung, nicht aber Aufhebung des Bundes, vielmehr, sobald das Volk nur reuig wiederkehre, Erneuerung des Bundes und der Bundesgnade.

Ist nun die Religion des Menschen die Form seines innern Lebens, welche ihre Wurzel in seinem Gottesbewußtseyn hat, so muß aus dem Gesagten sich ergeben, wie die Religion des Juden, der seinem Begriff entspricht, beschaffen sey. Der Begriff des Juden aber ist der eines Menschen, welcher das Wesen der alttestamentlichen Offenbarung in sich aufgenommen hat. Das Wesen dieser Offenbarung aber ist der Gedanke Gottes des Schöpfers und Herrn der Welt, der seinem Volke sein Gesetz gegeben hat, und dessen Befolgung belohnen, die Uebertretung aber strafen will. Der ächte Jude hat also diesen Gedanken in sich aufgenommen, sich daran gewöhnt, und damit vertraut gemacht. Er glaubt nicht eigentlich an ihn, denn um an

ihn zu glauben, müßte der Gedanke dieses Gottes ein hohes sittliches Bedürfniß für ihn seyn, das aber ist er nicht, denn erstlich ist dieser Gott noch nicht der, an welchen zu glauben dem sittlich wollenden Menschen unentbehrlich ist, und sodann, wenn er es wäre, der Jude dieser Mensch noch nicht. Aber er weiß von Jugend auf nicht anders, und da als Glied des Volkes Gottes er von seiner Herrschermacht nur Gutes, d. h. Angenehmes hoffen kann, so läßt er ihn und seine Macht sich gern gefallen. Und wenn er seiner zu bedürfen meint, so denkt er auch an ihn, und setzt seine Zuversicht auf ihn in seinen Angelegenheiten, nicht weil vom schlechthin Guten nur Gutes kommen kann, wohl aber weil er von seiner Bundestreue es zu erwarten, ja zu fordern hat. Weil aber der wahre, d. h. der auf dem Grunde der sittlichen Nothwendigkeit ruhende Glaube fehlt, so schwindet das Vertrauen oft, wo's eben am höchsten erfordert wird, und Kleinmuth und Verzagen tritt an dessen Stelle; oder wenn der Weltgang den Erwartungen nicht entspricht, das Angenehme und das Unangenehme nicht so ausgetheilt erscheinen, wie er fordern zu dürfen meint, die Unzufriedenheit. Weil er aber seinen Gott sich ähnlich denkt, von sich aber weiß, daß er Dem Gutes zu thun pflegt, der es um ihn verdient hat, so erwartet er dasselbe von seinem Gott, und dient ihm, um sein Wohlgefallen zu erregen, und Belohnung von ihm zu verdienen, seine Religion wird Gottesdienst um Lohn. Aber zur vollen Erfüllung Dessen, wozu er sich verpflichtet glaubt, bringt er es nicht, die Begierde steht überall im Wege, und verhindert hier die Leistung des Gebotenen, erzwingt sich dort Vollbringung des Verbotenen; weil er aber den Gedanken an Gott und an das Gesetz in sich aufgenommen hat, so klagt ihn sein Gewissen immer von Neuem an, und die Furcht vor Gottes Zorn läßt ihn nicht zur Ruhe kommen. Der Gedanke des Bundes, in welchem er mit ihm steht, beschwichtigt das Gemüth nicht, denn erstlich ist er nicht ein Bund mit dem Einzelen, nur mit dem Volke, sodann weiß er sich ja als Brecher des Bundes, und solchen gilt die Drohung des Gesetzes, und endlich läßt das Bewußtseyn der eigenen Untreue den rechten Glauben an die göttliche Treue nicht entstehn. Auch was die Offenbarung, die er hat, von Gottes Gnade spricht, giebt die verlorne Zuversicht nicht wieder, denn dieselbe spricht ja auch von seinem Zorn, und während er unbedingte Gnade nicht zu hoffen wagt, weiß er sich des Zornes

schuldig. Es bleibt nur das Mittel, daß er eine Sühnung suche, seine Religion, ohne das Schuldgefühl ein Gottesdienst um Lohn, wird durch dasselbe ein Gottesdienst zur Sühnung der begangenen Sünden. Nun aber bietet das Gesetz zwar Mittel der Sühnung in den Opfern dar, aber die persönlichen Sühnopfer sind Theils nur für bestimmte Vergehungen angeordnet (Lev. 5), Theils, auch wenn unbestimmt, doch unausführbar für ein Gemüth, in welchem das Gewissen wirklich wach geworden, und am Ende immer nur für äußerliche Handlungen, und jede Beziehung auf das innere Wollen, die eigentliche Sünde, fehlt; die allgemeine Sühnungshandlung aber, einmal im Jahre für das ganze Volk vollzogen, ohne alle Theilnahme, ja ohne persönliche Gegenwart der Betheiligten, kann nicht die Wirkung haben, das wirklich erwachte Schuldbewußtseyn zu entfernen; es muß je länger je mehr zur klaren Einsicht kommen, daß Sühnopfer nicht das rechte Mittel, den Zorn des heiligen Gottes zu versöhnen. Man sucht andre Mittel, aber man weiß keine zu finden, als gute Werke, namentlich Werke der Barmherzigkeit (Sir. 3, 3. 14 f. 30. 7, 9 f. 28, 2 ff.); aber auch hier wieder, wo irgend ein wahrhaft wachendes Gewissen, kann das Gefühl nicht außen bleiben, es sey durch diese äußerlichen Werke der Mensch selbst kein anderer geworden, und daher auch in der Stellung zu Gott kein wahrer Wechsel eingetreten. Und so ist Das, was für den Juden die Stelle der Religion vertritt, nicht Leben und Seligkeit in Gott, nur Quälerei, die ihn zeitlebens unbefriedigt läßt.

Im Opferwesen zeigt sich die schwache Seite des Judenthums. Eine Offenbarung Gottes hat es mitgetheilt, eine unvollkommene, aber eine solche, wie das Volk bedurfte, und die überdies vollkommen werden konnte; ein Bewußtseyn von der Sünde hat es hervorgerufen, ebenfalls kein vollkommenes, aber ein Bewußtseyn doch. Es wünscht Aufhebung der Sünde zu bewirken, aber es vermag es nicht. Die rechte Erkenntniß vom *Wesen* der Sünde fehlt. Das innere unheilige Wollen tritt in den Hintergrund, und worauf man achtet, ist vornehmlich die äußerliche Handlung, was man zu entfernen sucht, ist mehr die Schuldrechnung des Richters als die Schuld, welche eben im sündigen Wollen selbst besteht. Und weil man einen menschenähnlichen Gott hat, hofft man ihn durch Mittel zu versöhnen, die auf Menschen wirken würden, Gaben darbringend, ein Thier zur

Stellvertretung tödtend, und auch davon ihm den besten Theil hingebend. Aber es fruchtet nicht. Mag als möglich gelten, daß ein fester Glaube an die Kraft des Opfers auch die Wirkung haben könne, das Schuldgefühl im Opfernden augenblicklich aufzuheben — hierüber zu entscheiden möchte uns, denen jener Glaube fehlt, nicht wohl möglich seyn —, es hilft ihm nichts. Kaum ist das Opfer gebracht, und wie er meint, die alte Schuld getilgt, so übertritt er das Gesetz von Neuem, denn die Wurzel der Uebertretungen ist im Gemüth zurückgeblieben, und Nichts ist gegeben, was ihm dienen möge, das ideale Leben wieder zu ergreifen. Im N. T. ist dieser Mangel Hebr. 10, 1—4. 11 (*θυσίαι, αἵτινες οὐδέποτε δύνανται περιελεῖν ἁμαρτίας*, und *ἀδύνατον αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας*) klar ausgesprochen. Doch dürfen wir nicht vergessen, daß hier erstlich der Grundsatz, daß zur Austilgung der Schuld Vergießung von Blut Bedingung sey (9, 22: *χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις*), noch durchaus festgehalten wird, und also dem Verfasser das Mangelhafte nur im Opferthiere zu liegen scheint, sodann aber immer nur von den *ἁμαρτίαις*, den Einzelsünden und der durch ihre Begehung dem Menschen erwachsenen Schuld, nicht aber von der *ἁμαρτία* gesprochen wird, wie denn überhaupt dieser Schriftsteller mit seiner Erlösungslehre noch tief im alten Testamente steht.

Das sittliche Bewußtseyn und Streben des Juden als solchen mußte unter dem Gesetze sich so gestalten: Was der Jude als solcher leisten sollte, das war Erfüllung alles Dessen, was im Buche des Gesetzes aufgezeichnet war, und hatte er die geleistet, so hatte er das höchste Ziel erreicht, welches das Gesetz ihm zu erreichen aufgeben konnte, der ideale Mensch für den Unterthan des Gesetzes war der, welcher das ganze Gesetz gehalten hatte. Angemessenheit des Lebens zum Gesetze aber ist Gerechtigkeit, wer also das ganze Gesetz erfüllt hatte, der war gerecht (צדיק). So wurde dies der Ausdruck für das sittliche Ideal des Hebräers, die Ehrenbezeichnung Dessen, an dem Gott Wohlgefallen haben konnte. Noah hatte sie erlangt, er war צדיק תמים (Gen. 6, 9) gewesen, und von den im Schimmer der Heiligkeit vor ihm stehenden Erzvätern dachte es der Jude ohne Zweifel. Obwohl er daher Niemand als „gerecht" geboren denken konnte, so zweifelte er doch schwerlich, daß er's werden könnte,

und wenn er's wurde, so wurde er's durch die Handlungen, womit er das Gesetz erfüllte, so daß Paulus diese „Gerechtigkeit“ mit vollem Recht als eine δικαιοσύνην ἐξ ἔργων νόμου oder kürzer ἐκ νόμου bezeichnen kann (Röm. 3, 20. 9, 32. 10, 5. Phil. 3. 9). Nun aber, nach seinem ursprünglichen Inhalt forderte das Gesetz nur äußerliche Werke — die Ausnahme Deut. 6, 5 kommt hier nicht in Betracht —, deren Erfüllung, auch wenn sie Statt fand, den Erfüllenden nicht wesentlich höher stellte als den Uebertretenden; erst später legte man idealisirend einen höheren Sinn hinein. Der Jude als Jude konnte mit sich zufrieden seyn, wenn er dem buchstäblichen Sinn genügte, und war es denn wohl auch, wenn's nur zum Theil geschah. So war die Tugend, die er übte, keine wahre Tugend, nur Gesetzlichkeit, Werkheiligkeit; aber der Dünkel fand doch seine Stelle, vermöge dessen er sich solcher Tugend halber für vollkommen hielt, und seinen Lohn von Gott erwartete. Wo aber ein höherer Ernst, und daher auch eine höhere Deutung des Gesetzes Platz gegriffen hatte, da stand das Bild des Mannes, der das ganze Gesetz erfüllt hätte, in so heiligem Strahlenglanze vor dem Auge des Geistes, daß ihm gegenüber die eigene Wirklichkeit nur um so dunkler und mißfälliger erscheinen, zum Erreichen des Zieles aber jede Hoffnung schwinden mußte, weil hier wieder fehlte, was dem Begehrenden das Ergreifen des idealen Lebens möglich machen möchte. So war das Leben entweder ein bloß gesetzliches oder ein vergebliches, die Stellung des Gemüths entweder Dünkel oder Verzagtheit, die kräftige Ruhe des reinen Selbstbewußtseyns war unmöglich. Die δικαιοσύνη, die durch das Gesetz gewonnen werden konnte, war eine ungenügende, das Judenthum konnte dem Menschen seine Sünde zeigen, ihn von der Sünde befreien konnt' es nicht, ihm fehlte die Kraft zur Zurückführung des idealen Lebens.

Anmerk. Das hier ausgesprochene Urtheil fällt im Wesentlichen mit demjenigen zusammen, welches der Apostel Paulus über Israel und seine Verfassung ausgesprochen hat, freilich in den Formen, die seine theologische Bildung ihm nothwendig machte. Israel ist ihm das von Gott erwählte, um seiner Stammväter willen geliebte Volk (Röm. 11, 2. 28), welches in seiner Abstammung von Israel und den Vätern überhaupt, in seinen Bündnissen, Gottesdiensten, Verheißungen u. s. w. einen hohen Vorzug vor den aller

dieser Güter entbehrenden Heiden hat (Röm. 9, 4 f.). Sein Gesetz, die göttliche Gesetzgebung schlechthin, der Erkenntnißquell der Wahrheit und des Willens Gottes (Röm. 2, 18. 20), ist heilig, gerecht, gut, ja geistig, d. h. göttlicher, übersinnlicher Natur (Röm. 7, 12. 14), und wenn es der Mensch befolgte, würde er Gott wohlgefällig werden (Röm. 2, 13). Aber es ist doch nur um der Sünde willen gegeben (Gal. 3, 19), und hat weder den Zweck noch das Vermögen, dem Menschen die Gott gefällige Reinheit zu vermitteln. Denn es schafft nicht Freie, sondern Knechte (Gal. 4, 21 ff.), und Niemand gelangt durch seine Werke zur „Gerechtigkeit“ (Gal. 2, 16. 21. 3, 11. 21. Röm. 3, 20), wovon die Ursache Theils in ihm selbst liegt, das nur *γράμμα*, nicht *πνεῦμα* ist (Röm. 7, 6. 2 Kor. 3, 6), Theils in der Gewalt der *ἁμαρτία*, die es zur Befolgung nicht kommen läßt, vielmehr durch seine Verbote die böse Lust in Bewegung setzt (Röm. 7, 7 ff. 8, 3). Es ist daher nur eine Elementar- und Vorbereitungsanstalt, welche untergehen muß, sobald die vollendende erscheint (Gal. 4, 9. Röm. 5, 20. 10, 4. Gal. 3, 23—25. 2 Kor. 3, 11).

§. 47.

Böte das Judenthum nur Das dar, was §. 45 f. über dasselbe als Anstalt, und über seine Angehörigen vom Begriffe aus gesprochen worden, so würde nur das Urtheil darüber möglich seyn, daß in demselben einem Theile der Menschheit eine Gottesoffenbarung gegeben sey, wie nur irgend dieses Volk und diese Bildungsstufe sie vertrug, daß aber erstlich durch die Vorstellung vom Bunde, der dem Volke eine ausschließende Sonderstellung der ganzen übrigen Menschheit gegenüber anwies, die Mittheilung dieser Offenbarung über seine Grenzen hinaus grundsätzlich abgeschnitten worden sey, was ihre Wirksamkeit um ein sehr Bedeutendes verkürzt habe; daß zweitens vermöge seiner Natur als Gesetz es den Menschen zwar einzäunen, und in die Schranken und Bahnen der Gesetzlichkeit, der gesetzlichen Tugend und des gesetzlichen Gottesdienstes hinein gewöhnen könne, aber, da es die Sünde nicht aufhebe, d. h. dem Menschen Nichts darbiete, was ihre freie Aufhebung in anregender Weise in ihm vermittele, es ihn nicht zur Freiheit, also auch nicht zu demjenigen idealen Leben führe, welches durch Aufhebung der Sünde

ermöglicht werde, vielmehr dem allgemeinen Schicksal jeder gesetzlichen Anstalt verfallen sey, durch die einbrechende Zügellosigkeit früher oder später aufgehoben zu werden (§. 34. Th. I. S. 258). Aber das Angeführte ist nicht das Einzige, was uns im Judenthum Bemerkenswerthes entgegentritt. Es kommt noch hinzu, daß es seinen Angehörigen über sich selbst Theils hinaus führt, Theils hinaus weist, und hierdurch in das Wesen der vorbereitenden Anstalt eintritt, welche Paulus darin anerkannte. Das Erste, daß es über sich selbst hinaus führe, ist darin enthalten, daß innerhalb der gesetzlichen Schranken, und nicht etwa nur Trotz denselben, etwa wie unter den Griechen Einzele Trotz ihrer Volksreligion doch sittliche Menschen geworden sind, sondern im treusten Anhalten an das Vorhandene, Einzele sich auf eine Stufe erhoben, die wesentlich höher ist als die der Gesetzlichkeit, nämlich zur wahren Liebe Gottes und zur herzlichen Freude an dem Allen, was sich auf seinen Dienst bezog. Die Beweise liegen in einer Anzahl meist späterer Psalmen unzweifelhaft vor unsern Augen, und nur fehlt uns leider eine mehr ins Einzele, und namentlich ins sittliche Leben der Personen eingehende Geschichte, um uns zu belehren, daß die Menschen, die mit solcher Liebe an Gott, und Tempel, und Tempeldienst hingen, auch im sittlichen Leben sich über die Gesetzstufe, wenn auch in den Formen der Gesetzlichkeit, doch wesentlich zur Freiheit emporgehoben hatten. Das wird nun zwar ein moralisches Denken nicht unterlassen, von der freien Kraft des Geistes, und ein theologisches, zugleich auch von der Wirksamkeit des göttlichen Geistes abzuleiten; aber ein besonnenes Beachten der Geschichte, das auch in dieser des göttlichen Waltens nicht vergißt, wird doch durch diese Erscheinung darauf geführt werden, in den Gottesoffenbarungen sowohl als Anstalten des Judenthums die Keime einer höheren Entwickelung, und überdies sittliche Kräfte anzuerkennen, welche hier zu Stande brachten, was auch bei höherer Bildung doch auf andern Punkten nicht zu Stande kam.

Wichtiger aber muß noch das seyn, daß das Judenthum auch über sich hinausweist auf ein Besseres, worin es untergehen müsse, und zwar zu einer Zeit, in welcher es selbst noch nicht zum festen Stande gekommen war. Das geschah durch die Propheten, deren Einfluß, in ihrer Gegenwart wenig sichtbar, auf die Folgezeit unberechenbar groß geworden ist. Gegenüber einem Volke, das nach fast

tausend Jahren seinen Nacken noch nicht vollkommen unter das Gesetz gebeugt hat, ja eben jetzt vielfältig sich widerspänstig zeigt, mitten in einer drangsalvollen Zeit, im Angesicht des immer unvermeidlicher werdenden Untergangs, ja als die größere Hälfte des Volks schon untergegangen ist, entwerfen sie Bilder einer Zukunft, herrlicher, als je die Völker sich die vergangene goldne Zeit geträumt, und leben in einer Hoffnung, die sich nicht dämpfen läßt, auch nachdem schon manche der früheren Verheißungen unerfüllt geblieben. Wann eine Erwartung dieser Art im Volke eingetreten, ist nicht ganz gewiß. Im sogenannten Protevangelium (Gen. 3, 15) suchen wir ihre Wurzel nicht, wohl aber in den Verheißungen, die Abraham, Isaak und Jakob erhalten haben sollen. Die Elohimschrift hat sie nicht, sie gehört allein der jüngeren Schrift an (12, 3. 18, 18. 22, 18. 26, 4. 28, 14). Ist diese (nach Stähelin) schon in Samuels Zeit verfaßt, so läßt sich eine äußere Veranlassung ihrer Entstehung gar nicht finden, fällt aber ihre Abfassung erst später, so dürfte sie in den glücklichen Zeiten Davids und Salomo's gefunden werden. Aber auch dann behält sie ihr Merkwürdiges. Manche Völker haben eine glückliche Zeit gehabt, und doch nicht solche Erwartungen in ihrem Schooße aufgenommen*), und auch unter jenen Königen hatte am Ende das Glück des Volkes das Maß eines glücklichen Staates noch nicht überschritten; so daß, auch ohne etwas Uebernatürliches darin zu finden, doch nicht geleugnet werden kann, daß, wie die Folgezeit ausgewiesen hat, Keime sehr bedeutender Entwickelungen darin liegen, daß dieses Volk eine so hohe Bestimmung erhalten zu haben glaubte. Die Zeit aber, in welcher es am wenigsten glücklich war, ist gerade die, in welcher seine Propheten ihm die schönste Zukunft weissagten. Hier scheint nicht der Ort, diese Weissagungen in ihrer allmählig fortschreitenden Entwickelnng chronologisch zu verfolgen, sondern angemessener, sie nach allgemeineren Gesichtspunkten ins Auge

*) Wenn freilich nach Hofmann (Weissagung und Erfüllung) und Stähelin (mess. Weissagungen) der Sinn nur der seyn sollte: alle Völker sollen wünschen, so glücklich zu werden wie dein Same, so wäre die ursprüngliche Meinung nur, daß Israel so glücklich werden solle, daß sein Glück gleichsam das Ideal eines glücklichen Volkes darbieten könne, und über das wirkliche Glück der andern Völker ist dann Nichts darin enthalten; doch auch dann ist's wenigstens die Hoffnung eines hohen Glücks für dieses eine Volk.

zu fassen. Ein beträchtlicher Theil der prophetischen Verheißungen hat seine einzige Beziehung in den staatlichen Beziehungen Israels, den inneren und den äußeren, und nur insofern eine theologische Bedeutung, als auch diese vom Standpunkte des Verhältnisses zu Jehova angesehen werden. Im Innern war die Spaltung des Volkes in zwei Reiche, und der Abfall des größten Theils vom Hause Davids zu betrübend, als daß nicht Wiedervereinigung Aller zum Ganzen, und neue Erhebung dieses Hauses hätte einen Theil des Hoffnungsbildes darbieten sollen, wie es sich bei Amos, Hosea, Micha, Jeremia und Hesekiel findet; der Krieg hatte dem unkriegerischen Volke noch selten etwas Anderes als Unheil gebracht, Jesaja, Micha, Sacharja II. weissagen ihm endlosen Frieden; die fremden Völker, die Jehova's Volk angetastet, durften nicht ohne Strafe bleiben, von Joel und Amos an bis in die letzten Zeiten werden ihnen seine Strafgerichte angedroht; endlich aber, als von Allem Nichts erschienen, als erst ein Theil des Volkes, dann noch einer, in Gefangenschaft abgeführt, Hauptstadt und Tempel in Trümmer geworfen sind, da lassen Jeremia, Zephanja, Hesekiel und der zweite Jesaja ihre tröstende Stimme mit der Verheißung der Rückkehr und neuer Herrlichkeit vernehmen.

Von weit höherer Bedeutung sind die Weissagungen, welche sich auf die sittlichen und religiösen Zustände des Volkes beziehen. Den Anfang macht die sichere Erwartung, daß nun endlich einmal das Volk die Nichtigkeit der fremden Götter einsehn und ihren Dienst sammt all seinem Zubehör für immer abthun werde (Hos. 2, 18 f. Jes. 2, 20. Sach. 13, 2. 14, 9. Mich. 5, 10—13. Hesek. 11, 18). Daran reiht sich nothwendig die unbedingte und aufrichtige Umkehr zu Jehova, dem Einen Gott (Hos. 6, 1 f. Jes. 12, 2 f.); von seinem Gotte selbst empfängt das ganze Volk eine neue, ihm folgsame Gesinnung, vermöge welcher es seine Gebote mit Lust erfüllt (Jer. 32, 29. Hes. 11, 19. 36, 26 ff. 37, 24). Das ist nicht der Gedanke einer Fesselung durch das Gesetz, einer Versenkung in unbedingte, knechtische Gebundenheit, eines durch Furcht vor Gottes Zorn und Strafe erzwungenen Gehorsams; es ist die Erwartung des Ueberganges aus der Knechtschaft in die Freiheit, um so merkwürdiger, als er zu einer Zeit in den prophetischen Gemüthern aufgekeimt ist, wo selbst die niedere Stufe, die Gebundenheit selbst, noch keines-

weges allgemein erstiegen war. Sofort aber ändert sich auch das Verhältniß des Volkes zu seinem Gott. Die Form dieses Gedankens ist natürlich die, welche durch die Unvollkommenheit des Begriffs und die menschenähnliche Vorstellung von Gott bedingt ist, daß Gott selbst seine Stellung zu dem Volke ändere, aber das Wesen wird dadurch nicht angegriffen. Gott nimmt das verstoßen gewesene Volk wieder zu Gnaden an (Hos. 2, 1), nimmt alle Schuld von Israel hinweg, und vergiebt ihm alle seine Sünde (Mich. 7, 19. Jer. 33, 8. Hesek. 16, 63. 36, 25), und ergießt seinen Geist über das ganze Volk, einen Geist der Erkenntniß, der Weissagung, der Gnade und des Gebets (Joel 3, 1 f. Jes. 32, 15. Sach. 12, 10. Hesek. 36, 27. 39, 29. Jes. 44, 3). Es kommt also eine Zeit, wo durch eine (für das Gefühl des Menschen) verstärkte Gottesthätigkeit das geistige Leben, und daher auch das Bewußtseyn (die Erkenntniß, Joel 4, 17. Hab. 2, 14. Jer. 24, 7. 31, 34) Gottes in neuer verstärkter Weise zum Leben kommen wird. Die Wirkungen davon auf die Gestaltung des gesammten Lebens sind leicht zu ermessen. In all diesen Darstellungen ist zwar des Gesetzes und des eigenthümlichen Bundesverhältnisses nicht gedacht, aber auch Nichts ausgesprochen, was auf eine Abänderung in diesem deute. Auf ihren geistigen Höhepunkt erhebt sich aber die Weissagung, wo sie den Gedanken eines neuen, besseren Bundes faßt. Jeremia ist der Erste, der ihn ausspricht: Es komme die Zeit, lehrt er 31, 31 ff., wo Gott mit dem gesammten Volke, Israel und Juda, einen neuen Bund schließen werde, wesentlich verschieden von dem ersten, den es nicht gehalten habe. Dieser sey ein Zwangsbund gewesen — wir ersehen seine Meinung aus den Gegensätzen —, das Gesetz dem Volke als ein äußeres gegenüber stehend, im Innern aber keine Neigung zum Gehorchen, und daher habe Gott Zwang, und Strafzwang, anwenden müssen. Nun aber wolle er das Gesetz in ihr Herz schreiben, es solle also durch göttliche Wirksamkeit, die nun einmal in der Schrift gewöhnlich allein ins Auge gefaßt zu werden pflegt, das göttliche Gesetz aufhören ein äußeres zu seyn, und gleichsam in die Gemüther aller Einzelen hinein gehn, also der göttliche Gedanke, die Idee des Guten, dessen Ausdruck ja doch das Gesetz nur ist, der Glieder des Volkes eigener Gedanke werden; das Höchste, was das Denken fordern, und das Wollen leisten kann, die Sache Aller ohne Ausnahme, die Gebundenheit zu Ende, die geistige

Freiheit Aller Eigenthum geworden. Bis zu dieser Höhe hat nur Jeremia sich erhoben, aber der Gedanke war nun da, und konnte seine Früchte bringen in den Gemüthern, wenn sie ihn vernahmen und sich aneigneten; die Gottesoffenbarung selbst wies über sich hinaus auf eine Zeit hin, wo ein Höheres eintreten sollte, als am Sinai gegeben war. Und je weniger im Volke selbst und in der nächsten Zeit die Erfüllung der Verheißung eintrat, desto gespannter wurden die Gemüther, ihr entgegen zu harren, desto mehr Boden gewann der Gedanke, daß die mosaische Anstalt nur vorbereitende Anstalt wäre, und desto mehr auch wirkte sie als solche, und wurde es dadurch in der That.

Aber noch eine Schranke gab es zu durchbrechen. Vermöge des bestehenden Bundes hatte ein Volk allein Theil an Jehova, an seiner Erkenntniß, seiner Anbetung, seinen Segnungen, die andern alle waren ihm zwar unterworfen als dem allgemeinen Weltgebieter, aber auch nur das, im Uebrigen gab es kein Verhältniß zwischen ihnen und Jehova. Blieb es so in der verheißenen neuen Zeit, so war das erwartete Heil in sehr enge Grenzen eingeschlossen. Aber der Prophetengeist, konnte er sich auch nicht von jeder Beschränktheit lösen, hob sich doch bis zu einem Gedanken, der, indem er ein Unerreichbares zum Ziele machte, eben hierdurch seiner Zeit das Fallen auch der letzten Schranke zur Nothwendigkeit erhob. Bei Jesaja kommt der Gedanke zuerst zum Vorschein, sowohl in der Form, daß Aegypten und Assyrien sich zu Jehova bekehren, und in Aegypten selbst ein Altar für Jehova stehen werde (Jes. 19, 18—22), als auch, mit der Parallelstelle bei Micha, in der andern, daß alle Völker zum heiligen Tempelberge gehen, und sich dort belehren lassen werden (Jes. 2, 2 f. Mich. 4, 1 f.). Jeremia erwartet, daß die Bundeslade nicht mehr als Heiligthum gelten werde; doch soll auch ferner Jerusalem Jehova's Thron seyn, wo die Völker, vom eitlen Dienste abgewendet, sich um seines Namens willen versammeln werden (Jer. 3, 16 f. vgl. 4, 2. 16, 19 f.); Zephanja aber steht von dem unmöglichen Gedanken der Versammlung Aller an einem Orte ab, und erwartet zwar Bekehrung Aller zu Jehova, aber Anbetung eines Jeden von seinem Orte aus (Zeph. 2, 11. 3, 9). Doch kehrten die Spätern wieder zu dem Gedanken zurück, daß Jerusalem der einzige Mittelpunkt des Jehovadienstes für alle Völker werden sollte (Sach. 2, 11.

8, 22. Jes. 56, 1—8. Kap. 60), und nur Mal. 1, 11 erscheint noch einmal die andere Vorstellung. Und so kommt es denn dahin, daß, nach des ältern Sacharja (14, 9) Ausspruch, Jehova König wird auf der ganzen Erde, und Jehova Einer ist, und sein Name Einer, wovon der Sinn doch nur der seyn kann, daß er als der Eine allenthalben anerkannt werde. Mit diesen zwei Bestimmungen, Errichtung eines neuen, freien Bundes, und Verbreitung des Jehovadienstes über alle Völker, ist das Judenthum wesentlich aufgehoben, und ein Idealeres an seine Stelle getreten. Es hat, wie das Ei das junge Lebendige, oder wie die Puppe den Schmetterling, den Keim des Neuen in seinem Schooße geborgen bis zur Zeit der Reife, wenn aber diese gekommen, da zerbricht die Schale, und das Neue tritt hervor. Durch diese seine Weissagungen, das kann unbefangener Weise nicht geleugnet werden, hat das Judenthum, selbst unvermögend, das Vollkommene zu leisten, sich als die Vorbereitungsanstalt hingestellt, aus welcher es hervorgehn könnte, so daß nur noch die Geschichte zu befragen ist, ob es hervorgegangen sey, was nun alsbald geschehen wird.

Ein Theil der Propheten knüpft die Hoffnung der bessern Zeit an das Auftreten einer Person, welche in späterer Zeit den Namen des Gesalbten (משיח, χριστός) erhalten hat. Erst nach der Mitte des 8. Jahrh. v. Chr., unter der Regierung des Königs Ahas von Juda (741—725), tritt diese Vorstellung hervor, nicht sowohl in der Weissagung von Immanuel (Jes. 7, 14), als Jes. 9, 6 f., wo von einem Kinde geredet wird, welches Herrschaft besitze, und auf Davids Throne sitze, also wohl gewiß als dessen Nachkomme gedacht wird. Es wird mit hohen Ehrenbeiwörtern belegt, seine zukünftige Regierung als gerecht gepriesen, und ihr eine immerwährende Dauer verheißen. Es tritt also hier zuerst die Erwartung eines Nachkommen von David herein, welcher dem Volke großes Heil bringen werde, und zwar in nahe gelegener Zeit; so daß uns nichts Anderes vorzuliegen scheint, als die Vorstellung, daß etwa Ahas Nachfolger mit großem Glück regieren werde. Ausgeführter ist das Bild in einer zweiten Stelle, Jes. 11, 12: ein Nachkomme Davids, auf welchem der Geist Jehova's ruht, ihn mit Gottesfurcht und Herrschertugenden ausrüstend. Seine Regierung in Gerechtigkeit und Frömmigkeit, Friede im Lande, Rückkehr der unter die fremden Völker zerstreuten

Israeliten, Aufhören der Feindschaft zwischen den beiden Volkshälften, Unterwerfung der Nachbarvölker, Wohlbefinden im Bewußtseyn göttlichen Schutzes, das sind die wesentlichen Züge in dem Bilde. Sein Zeitgenosse Micha denkt ebenfalls einen Sprößling des Hauses Davids — nur dies scheint die Meinung, wenn er ihn von Bethlehem ausgehend denkt —, dem er eine friedsame Regierung nach der zu erwartenden Demüthigung des eben jetzt furchtbaren assyrischen Reiches zuschreibt (Micha 5); und ähnlich ist die Hoffnung, die der ältere Sacharja ausspricht (Sach. 9, 9 ff.), nur daß der davidischen Abkunft des Heilsbringers nicht erwähnt wird. Bei Jeremia hat es zwar den Anschein, als verheiße auch er eine Einzelperson aus Davids Hause, die er auch David nennt, als den zu erwartenden heilbringenden König Israels, in Wahrheit aber ist ihm David nur der ideale Name des ganzen Hauses, und seine wirkliche Erwartung geht auf immerwährende Herrschaft dieser Familie überhaupt in ununterbrochener Folge ihrer Glieder, unter welchen eine gerechte Herrschaft und ein solches Verhältniß zu Gott Statt finden werde, das sich durch die Benennung des Königs: יהוה צדקנו symbolisch bezeichnen lasse (Jer. 23, 5 ff. 30, 9. 33, 15—26). Hesekiels Ausdrücke schließen sich den seinigen an, so daß wohl auch der Sinn derselbe ist (Hesek. 34, 23. 37, 24 f.). Nun aber verschwindet der König wieder. So herrlich die Bilder sind, welche der zweite Jesaja am Ende der Verbannung von der Zukunft seines Volkes zeichnet, Königsbilder erscheinen nicht darin; Sacharja's Zemach ist noch eine Art von Priesterkönig (Sach. 6, 12), aber auch bei Maleachi hat er nichts Königliches an sich. Ganz natürlich, unter fremden Herrschern stehend durfte man nicht Könige erwarten, und am theokratischen Gedanken fester haltend brauchte man keinen König mehr als seinen Gott. Erst später, als die Propheten verstummt waren, und man aus den Schriften der früheren das Hoffnungsbild zusammensetzte, fanden sich auch die königlichen Züge darin ein, welchen durch den משיח des zweiten Psalms und Daniels ein Keim der fruchtbarsten Entwickelungen für die Folgezeit beigegeben wurde. Betrachtet man aber das ganze Bild, so muß man eingestehen, daß die Figur des Königs in demselben weder Hauptsache noch das Schönste ist, vielmehr die allgemeinen Züge des Erhabenen, und Dessen, worin die Weissagung über das Judenthum hinausweist, bei Weitem Mehr enthalten. Bewundern aber muß man

die felsenfeste Zuversicht, mit welcher mehrere Jahrhunderte hindurch die Prediger des Volks an einer Erwartung festhielten, die sich noch immer nicht erfüllte, die schon so mancher Vorgänger ausgesprochen hatte, ohne daß die Geschicke des Volks um ein Haar breit besser geworden waren, ja wie sie immer unheilvoller sich gestalteten, und doch die Hoffnung immer in gleicher Frische fortgrünte. Ein theologisches Denken wird das Merkwürdige, das auf eine höhere Bestimmung Hinweisende in dieser Hoffnung nicht verkennen, und denn auch nicht unterlassen können, die göttliche Leitung und Offenbarung darin zu erblicken. Alles aber war ein bloßes Vorspiel, und ein fruchtloses überdies, wenn auf die Thatsachen des Judenthums nicht noch ein Neues, auf die Verheißung nicht auch die Erfüllung folgte. Darnach also ist zu forschen.

2.

Die erfüllenden Thatsachen der Geschichte.

§. 48.

Wendet sich der Blick hinaus über das unleugbar veraltende Judenthum, dessen Glieder in ihrer Mehrzahl nur einen kleinen Schritt, ja nur einen Theil eines Schritts noch hatten bis hinab in die Tiefen der Zügellosigkeit, so treten in nächster Nähe uns Erklärungen entgegen, wie wir sie sonst nirgends hören, Erklärungen, die, viele Jahrhunderte lang geglaubt von einem großen Theile der Menschheit, schon hierdurch, und nicht minder durch das Eigenthümliche ihres Inhalts sich ein Recht an unsre volle Aufmerksamkeit erwerben. Jesus von Nazareth, lesen wir da, ist der Messias, dessen die Propheten warteten, in diesem Jesus ist Alles erfüllt, was sie geweissagt haben (Luk. 24, 44), er hat der Menschheit Gott geoffenbart (Joh. 1, 18. Hebr. 1, 1), und die Erlösung der Menschen von der Sünde zu Stande gebracht. Nun ist der Zweck der gegenwärtigen Untersuchung eben dieser, Thatsachen der Geschichte aufzusuchen, in denen der Menschheit die Offenbarung Gottes, in denen ihr die Erlösung von der Sünde dargeboten sey, in der Weise, wie das geschehen kann; nun hat ferner das Judenthum sich eines Theils als Gottes-

offenbarung schon dargethan, andrerseits, indem es über sich hinaus weissagte, auf eine vollendende Zukunft deutlich hingewiesen, aus dem Judenthum aber ist das Christenthum hervorgegangen; da können solche Erklärungen nicht umsonst aus seinem Schooße heraus erklingen, sie müssen den Blick auf diese neue Anstalt heften, müssen zur ernstesten Anstrengung auffordern, um zu erfahren, ob hier wirklich alles Das gegeben sey, was das Denken als das höchste Bedürfniß der ganzen Menschheit anerkennt. Aber so gewiß diese Arbeit unternommen werden muß, so groß kann doch die Verlegenheit werden, sobald die Frage aufkommt, wie sie zu unternehmen sey? Das neue Testament spricht Anschauungen von Jesus, dem Christus, aus, und die alten Theologen haben einen sehr bestimmten Begriff daraus gebildet, welchen die vornehmsten Kirchengemeinschaften, auch die unsrige, sich angeeignet haben. Was soll nun da geschehn? Von unbedingter Annahme des Ueberlieferten kann auf wissenschaftlichem Boden als solchem keine Rede seyn, weder des biblischen Stoffes noch des kirchlichen. So bleibt nur Eins von Zweien, entweder wissenschaftliche Prüfung des Dargebotenen, oder den Versuch zu machen, in Selbstständigkeit der Forschung einen Begriff von diesem Christus zu gewinnen, der dann auch über Das, was von ihm ausgegangen, das erforderliche Licht verbreiten müßte. Den ersten dieser Wege, den der neueren kritischen Dogmatik, nicht zu gehen, bestimmt uns nicht sowohl das, daß unser Denken kein dogmatisches Denken ist, denn erkennten wir diesen Weg als den richtigen, so läge eben die Röthigung darin, daß es ein solches würde, als die Erkenntniß, daß er nicht zum Ziele führe. Um nämlich auf diesem Wege irgend ein bejahendes Ergebniß zu gewinnen, müßten wir schon Etwas haben, woraus wir es ableiten könnten, indem ohne dieses wir entweder nur Verneinung finden könnten, wie denn auch die dogmatische Kritik noch wenig Mehr als sie gegeben hat, oder an einem Punkte ankommen würden, wo wir weder zur Bejahung noch zur Verneinung mehr zureichenden Grund entdeckten, Nichts mehr übrig hätten, als gänzliches Nichtwissen zu gestehen. Dieses unentbehrliche Etwas könnte doch nur der Begriff von Christus seyn. Den aber haben wir noch nicht, und können ihn nicht haben; denn Christus ist eine geschichtliche Erscheinung, von einer solchen aber tragen wir so wenig den Begriff ursprünglich in uns, als wir ihn durch reines Denken in

uns zeugen können*); er kann vielmehr, wie von allem Wirklichen, nur durch Nachdenken gewonnen werden. Daraus aber geht hervor, daß, um den ersten Weg, den kritischen, gehn zu können, wir den zweiten, den der Aufsuchung des Begriffs, schon müssen gegangen seyn. Darum ziehn wir vor, ihn sofort zu gehen, als den einzigen, auf welchem ein Ziel zu erreichen sey, und in der Gewißheit, daß was auf diesem Wege nicht gefunden werde — ein richtiges und alle vorhandene Kraft erschöpfendes Suchen vorausgesetzt —, schlechthin nicht gefunden werden könne. So lange aber der Begriff von Christus noch ein zu Suchendes für uns ist, darf kein Bewußtseyn in uns stärker seyn, als dieses, daß er uns noch fehle. Darin aber ist enthalten, daß wir auch jedes Meinen über ihn, das wir aus irgend anderer Quelle schon besitzen, gleichviel ob hohes oder niedriges, günstiges oder ungünstiges, von uns thun, indem es uns nur stören könnte, und dem Gewinn eines untrüglichen Ergebnisses unter allen Umständen hindernd entgegen treten müßte. Alles, was beim Beginn der Untersuchung wir von Christus wissen dürfen, ist, daß er eine geschichtliche Erscheinung sey; alles Uebrige wird beiseit gelegt, in ruhiger Erwartung, ob die wissenschaftliche Forschung es, und dann auf immer, wieder geben werde, oder nicht, und für den letztern Fall entschlossen, es für immer aufzugeben. Indem wir ihn aber als geschichtliche Erscheinung denken, denken wir ihn sofort als menschliche Persönlichkeit, und dem steht weder eine Aussage der biblischen Schriftsteller, noch das Meiste von Dem entgegen, was in unsern Quellen über ihn berichtet wird. Eine menschliche Persönlichkeit, d. h. Geist und Fleisch in Einem, das ist der Gattungsbegriff, dem wir ihn ohne Zweifel unterordnen. Als solche ist er Gegenstand des Glaubens nur insofern, als jeder Mensch, ja als wir selbst es für uns sind, nämlich eben in Beziehung der Persönlichkeit (s. Th. I. S. 85); wiefern ihm aber dies gemein ist mit allen Uebrigen, können wir hier es unbeachtet lassen, und insofern sagen, als Persönlichkeit sey er ein Gegenstand des Glaubens *nicht* für uns. Das wird er dann erst, wenn er noch etwas Anderes an sich trägt, was wir auch

*) Wie dies neuerlich von *Rothe* in seiner Ethik unternommen worden ist, wo alles Das, was der Verfasser von Christus, dem geschichtlichen, glauben will und kann, zuvor an einem gedachten als nothwendig nachgewiesen wird, was freilich einen schönen Schein hat, aber näher betrachtet des Willkürlichen doch zu Viel darbietet.

nicht von ihm wissen können, aber durch geistige Nothwendigkeit in ihm zu denken gedrungen sind, Etwas, was ihn, den persönlichen Menschen, von allen andern persönlichen Menschen unterscheide. Dies Etwas aber können wir nicht auf der Naturseite seines Wesens, im körperlichen oder Seelenleben, suchen. Möglich, daß auch da sich Etwas finde, was bei andern Menschen anders ist, aber erstlich, Gegenstand des Glaubens ist das nicht, wenigstens nicht unmittelbar, weil auf diesem Gebiete Nichts unmittelbar durch sittliche Nothwendigkeit gefordert ist; und sodann, das theologische Denken setzt in einer heiligen Ordnung das Körperliche und das Seelische entweder unmittelbar abhängig von dem Geistigen, oder doch vermöge seiner Unterworfenheit unter das Gesetz der Ordnung immer so beschaffen, wie das dem Zustande des Geistigen angemessen ist, und insofern auch dieses in ursächlichem Verhältnisse zu jenem, also jenes nur in seinem Zusammenhang mit diesem zu begreifen. Also: ist in Christus Etwas, wodurch er sich von allen andern Menschen unterscheidet, und möglicher Weise Gegenstand des Glaubens werden kann, so muß es einzig auf der Seite seines Geistes liegen, und um ihn in seinem etwa eigenthümlichen Wesen zu begreifen, hat das Denken ihn von dieser Seite aufzufassen. Das Wesen des Geistes aber ist die Kraft des Anschauens und des Wollens, die im persönlichen Leben sich durch das Bewußtseyn und das Begehren offenbart, aber in der Weise, daß das geistige Bewußtseyn in seiner Eigenschaft als Bewußtseyn vom Geiste und von Gott abhängig von der Richtung des Wollens ist, und nicht umgekehrt. Daraus ergiebt sich, daß das wirkliche geistige Bewußtseyn zwar den Rückschluß auf die wirkliche Richtung des Wollens, nicht aber die Ableitung von dieser als einer nothwendigen, dagegen die wirkliche Richtung des Wollens den Schluß vorwärts auf das Bewußtseyn, oder die Ableitung von diesem aus jener in ihrer Nothwendigkeit gestattet. Und da nun auch in einer heiligen Weltordnung die gesammte Weltstellung nicht vom Bewußtseyn, sondern vom Wollen abhängig zu denken ist, so liegt vor Augen, daß, wer den Menschen seinem ganzen Wesen und seiner Weltstellung nach zu erkennen sucht, ihn in seinem Wollen erforschen muß, in welchem zu allem Uebrigen der Schlüssel zu finden ist. Also auch, wollen wir Christus erkennen, und den Begriff von ihm gewinnen, der uns möglich macht, seine Bedeutung für die Menschheit zu erfassen, so müssen

wir von dieser Seite her gleichsam in ihn eindringen, jedes andere Bemühen würde theilweis oder ganz vergeblich seyn, entweder sein Wesen nicht erschöpfen, oder dem Wahren Irrthümliches beimischen, oder auch ihn ganz verkennen lassen, wie im Alterthum und in der Neuzeit alles Dies vielfältig, und allein aus diesem Grunde geschehen ist. Nun aber ist das Wollen gerade das Innerlichste und Verborgenste in der Person, es ist Das, worüber scharf genommen Keiner ein Wissen hat in Betreff des Andern, und oft nur ein mangelhaftes hinsichtlich seiner Selbst. Da fragt sich, ob auch möglich sey, vom Wollen dieses Einen eine solche Kenntniß zu erlangen, welche zu seinem ganzen Wesen und seiner Weltstellung der Schlüssel werden könne? Unmittelbar, das ist sofort einzugestehen, nicht; wenn es geschehen kann, so kann es nur mittelbar, nämlich durch die Offenbarungen seines Wollens, die von ihm ausgegangen sind. Als solche können wir zuerst sein Handeln, und sodann, wiefern seine Thätigkeit eine lehrende gewesen, auch sein Lehrerwort hinstellen. Wir haben nämlich volles Recht zu setzen: Erstlich, angenommen, daß sein Handeln der getreue Spiegel seines Wollens war, und daß dies Handeln uns in ausreichender Vollständigkeit und völliger Treue überliefert sey, so muß in jeder seiner Handlungen sich ein Gedanke von ihm, in allen aber der Gesammt- und Grundgedanke seines ganzen Lebens offenbaren, und würde die Richtung seines Wollens hieraus nicht erkannt, so läge die Schuld davon allein am Unvermögen des Betrachtenden. Zweitens, er war Lehrer, und sein Lehren bewegte sich auf dem Gebiete des theologischen Denkens und des sittlichen Wollens. Dürfen wir nun setzen, daß was er ausgesprochen, der wahre, unverfälschte Ausdruck seines geistigen Bewußtseyns war, daß er also die heilige Weltordnung und die Stellung in ihr genau so anschaute, wie er sich darüber äußerte, und haben wir Grund zu denken, daß sein Wort in eben so unverfälschter Weise, wie es aus seinem Bewußtseyn in seine Rede übergegangen war, in die Schrift übergegangen sey, so haben wir in diesem seinem überlieferten Worte den Ausdruck seines geistigen, und also auch besonders seines Gottesbewußtseyns, wie es in ihm selbst gewesen ist. Wir fordern nicht, daß uns Alles überliefert sey, was er gelehrt; denn erstlich wäre das die Forderung des Unmöglichen, sodann aber auch des Ueberflüssigen, wiefern, auch wenn die Ueberlieferung mangelhaft geblieben

ihrem Umfange nach, doch ein jedes seiner Worte so gut wie jede seiner Handlungen ein treues Bild seines innern Wesens seyn wird, und wenn wir nur das Wichtigere und Wesentlichere empfangen haben, aus dem Empfangenen sich, wo nöthig, auch das Fehlende ergänzen lassen muß. Ist nun aber die Klarheit und Lebendigkeit des geistigen Bewußtseyns stets der Lauterkeit und Entschiedenheit des sittlichen Wollens angemessen, so muß im angenommenen Falle aus jenem auf diese der vorhin erwähnte Rückschluß gelten, also die Möglichkeit gegeben seyn, aus seiner Lehre sein Wollen, und aus diesem dann sein ganzes Wesen und seine Weltstellung zu erkennen. Nun aber entsteht die Frage, ob wir ein solches treues Bild von seinem Handeln und von seiner Lehre haben, wie hier angenommen worden? Da aber erheben sich sofort Bedenklichkeiten. Erstlich, nehmen wir an, er habe wirklich eine Gottesoffenbarung mitgetheilt, so würde nach Dem, was Th. I. S. 373 f. schon bemerkt worden, eben hierin schon ein Grund zu der Vermuthung liegen, daß wir sein Wort nicht vollkommen treu erhalten haben, wiefern auch im günstigsten Falle wir es doch nur so erhalten konnten, wie seine Umgebungen es auffassen konnten, und wenn die Aufzeichner nicht die ersten Hörer waren, auch das noch nicht, und dasselbe würde in gleichem Falle wohl auch über sein Handeln zu sagen seyn, das doch immer nur so dargestellt werden konnte, wie es begriffen worden war, also, wenn sein Wollen sich über das der Andern wirklich erhoben hatte, um so gewisser nicht in seiner ganzen ursprünglichen Gestalt. Zweitens, in der Regel ist die Rede nicht der treue Spiegel des Bewußtseyns, und das Handeln nicht des Denkens, sollte es also das Eine und das Andere bei Christus gewesen seyn, so müßte er in seinem Wollen eine Ausnahme seyn von allen andern Menschen; wir setzen mithin bei obiger Annahme Das als schon gewiß, was eben erst in Frage steht. Daraus folgt, daß, wenn nicht etwas ganz Besonderes hinzutritt, wir kein Recht haben, sein Handeln oder seine Lehre als den Schlüssel zu betrachten, welcher uns sein Wollen öffne, um durch dieses dann das Uebrige alles aufzuschließen. Drittens aber, unsre Quellen sind nicht so beschaffen, daß wir viel Grund zu hoffen haben, daß sie Jesu Handeln und Reden auch nur mit der Treue wiedergeben, die nach Obigem überhaupt möglich ist. Wir haben als Quellen des Lebens Jesu nur die Evangelien. Paulus, obwohl sehr früh schreibend, hat

doch höchst wahrscheinlich Nichts mit erlebt, und scheint sehr wenig von Dem gewußt zu haben, was sein Herr geredet und gethan, und kann daher zwar in Bezug auf einige wenige Thatsachen Zeugniß geben, aber als eigentliche Quelle dienen kann er nicht. Vgl. §. 50.
Unsre Evangelien aber — hört man freilich die Lobpreisungen, mit welchen sie bis auf diesen Tag, wenn auch nicht mehr von Allen, doch immer noch von Vielen, und keineswegs bloß Rechtgläubigen, überschüttet werden, so stellen sie das Leben Jesu durchaus so dar, daß jeder Lesende, der nicht absichtlich sich verblendet, ein treues und reines Bild seines Wesens daraus entnehmen kann; sieht man aber genauer zu, und mit klarem Bewußtseyn Dessen, was zu einer solchen Darstellung erfordert werde, so muß man besorgen, es habe den Urhebern solcher Behauptungen entweder ihre Liebe zu Christus den Streich gespielt, ihnen Das in diese Schriften hinein zu malen, was ihr Herz darin zu lesen wünschte, oder der Wunsch, Das, was sie auf einer Seite ihm entzogen, ihm auf dieser zu vergüten, die Nöthigung auferlegt, in dem Erzählten Mehr zu finden, als darin enthalten sey. Unsre Evangelien, auch das vierte nicht ausgenommen, entsprechen dem Begriffe wahrer Lebensbeschreibungen Jesu so durchaus nicht, daß für den Zweck, ein klares und reines Bild von seinem Wesen aus seinem Leben zu gewinnen, nicht schlechter gesorgt seyn kann, als gerade in diesen Schriften ist. Was sie enthalten sollten, ist nicht anzutreffen, und was anzutreffen ist, ist Theils nicht Das, was sie enthalten sollten, Theils nicht in der Weise dargestellt, die es zweckdienlich machen würde. Halten wir nämlich auch jedes näher bestimmte Urtheil über Jesu Person noch zurück, so giebt doch ganz gewiß die Weltgeschichte seit achtzehn Jahrhunderten ein lautes Zeugniß, daß von dem Punkte der Erde, wo, und von der Zeit, worin er lebte, Großes, und sehr Großes ausgegangen sey. Nun, von Denen, die ihn tödteten, und seiner Sache blutig widerstanden, ging dies Große gewiß nicht aus, von seinen Freunden ist der größte, und der seine Sache mehr als Einer der übrigen gefördert, Paulus, himmelweit davon entfernt, sich selbst für den Urheber des Werkes anzusehen, das er treibt, vielmehr durchdrungen vom Gedanken der Größe Christi, dessen Knecht zu seyn ihm die höchste Ehre ist. Da würde es halber Wahnsinn seyn, für das Große, das gewiß geschehen, einen andern Urheber als ihn zu denken. Und so gewiß es ist, daß in

Zeiten, wo Alles reif zum Ausbruche ist, es zum wirklichen Ausbrechen nicht immer großer Persönlichkeiten bedarf, so kann man doch einerseits nichts weniger als behaupten, daß die jüdische Menschheit, in welcher das Christenthum entstand, so ausgezeichnet reif zu seinem Empfange gewesen sey, daß auch ein kleiner Mann den Anstoß zu so Großem hätte geben können; andererseits aber, ein kleiner, nur wie von ohngefähr zum Urheber des Anstoßes gewordener, hätte die Wirkung auf die Gemüther zu machen nicht vermocht, welche dieser Christus unzweifelhaft hinterlassen hat. Das also muß für's Erste, wenn auch nur in solcher Unbestimmtheit, feststehn, daß er eine bedeutende, eine große Persönlichkeit gewesen. War er's aber, und ist er mit Menschenmaß zu messen, so muß er es geworden seyn, ist er es geworden, und nicht in übermenschlicher, aller Vergleichung sich entziehender Weise, so muß er es durch innere Entwickelung mit oder ohne äußerliche Unterstützung geworden seyn, und den Gang dieser Entwickelung zu kennen, hat hohe Wichtigkeit für uns. Sie muß aber der Zeit angehören, die seinem öffentlichen Leben vorausging; dadurch aber erhält diese Zeit, die Zeit seiner Entwickelung, die höchste Bedeutung in der Erforschung seines Wesens. Diese ganze Zeit aber, d. h. wohl neun Zehntheile seines ganzen Lebens, ist von den Evangelisten unberührt gelassen. Zwei derselben berichten Einiges, was sich auf die Schicksale seiner ersten Kindheit bezieht, aber für die Kenntniß seines innern Wesens nutzlos ist, nur einer von diesen einen Zug aus seinem Knabenalter, der aber erst, wenn man ihn selbst kennt, ganz begriffen wird (Luk. 2, 41—52); die zwei andern stellen ihn mit einem Male als vollendeten Mann vor unsre Augen. Wir dürfen annehmen, die Erzählenden haben über seine Bildungs- und Vorbereitungszeit nicht Mehr gewußt, aber die Lücke geschichtlich auszufüllen ist nun auch unmöglich, und so steht sein öffentliches Leben ohne wahren Anfang für uns da, es ist schlechthin unmöglich, auf geschichtlichem Wege zu erfahren, wie er Das geworden, was er am Ende seines Lebens war. Auch von dem letzten Abschnitte desselben wissen wir nicht einmal die Dauer und den Ort mit Sicherheit, wiefern die ersten Drei jeder Zeitbestimmung ermangeln, und nur eine galiläische Wirksamkeit berichten, eine judäische nur sehr vorübergehend andeuten lassen, das vierte aber keine ganz sichere Zeitrechnung und eine fast ausschließlich judäische Thätigkeit darbietet.

Außerdem vermissen wir jede Nachricht über seine Beschäftigung in den Zeiten, die von Lehrerthätigkeit und Wanderung am Ende doch frei bleiben mußten, worüber, da sich manche geschichtliche Aufschlüsse daran knüpfen könnten, eine Kenntniß zu erlangen nicht unwichtig wäre; ferner über sein religiöses Leben, so weit dies Gegenstand fremder Anschauung und Darstellung seyn konnte, denn jeweilige Meldung, daß er auf das Gebirge gegangen sey, um zu beten, genügt noch nicht. Besonders aber ist schmerzlich zu vermissen eine ins Einzele eingehende Darstellung seines Umgangslebens, seines Verkehrs mit so mancherlei Gattungen von Menschen, die in mancherlei Anliegen sich an ihn, oder an die er für seinen Lehrerzweck sich wendete, ganz vornehmlich aber mit Denen, die er seines Vertrauens und nähern Umgangs gewürdigt, möchten es nun die Zwölf seyn, oder befreundete Weiber, oder wer noch sonst, wie er mit ihnen geredet, wie sie belehrt, wie bei ihren Fehlern sich verhalten u. s. f., von was allem wir blutwenig oder Nichts antreffen. Und auch den Eindruck wünschten wir zu kennen, den seine Erscheinung auf die Umgebungen gemacht, den gesammten Eindruck, den sittlichen zumal, und wie das Zusammenleben mit ihm auf Gemüth und Leben eingewirkt, nicht nur, wie man bisweilen über sein Lehren in eine Verwunderung gerathen sey, von der wir nicht einmal erfahren, von welcher Art sie war. — Was uns gegeben wird, das kann, je begieriger wir sind, ihn recht zu erkennen, desto weniger uns befriedigen. Es sind Theils Worte, aber diese häufig dunkel, meist unleugbar bloß vom Zufalle zusammengeführt, zusammenhangslos unter sich, und manche darunter, welche einen Anstoß bieten, dessen Hebung kaum durch künstliche Auslegung möglich wird; Theils Handlungen, aber nicht solche, die sein inneres Wesen offenbaren, sondern die seine Macht über die Natur beurkunden, und auch unter diesen manche, an welchen das sittliche und theologische Denken nicht unangefochten vorüber kommt. Und am Ende, haben wir auch wirklich jeden Anstoß überwunden, und Alles in uns aufgenommen, wovon diese Bücher zeugen, ein lebendig Bild von ihm steht nicht vor unsrer Seele, wir haben aus dem Allen nicht vernommen, wer und was er war. Blicken wir noch besonders auf's Johannesevangelium, von dem vornehmlich das Urtheil oft vernommen wird, daß es uns ihn so ganz nach seinem innersten Wesen zeichne, und sehen wir

darin, wie stillschweigend im Bisherigen schon geschehn, von der Geschichte seines Leidens und Todes ab, so sind es vornehmlich die fünf Kapitel der Abschiedsreden, und dann das Lazaruskapitel, die durch Einzeles in ihnen auf das Gefühl einen wohlthätigen Eindruck machen, und das Urtheil über das ganze Buch so vorzugsweise günstig stellen. Der Werth dieser Mittheilungen soll auch hier gewiß nicht herabgesetzt werden, aber sie sind doch nur ein Stück vom Ganzen, und können, ihre Aechtheit vorausgesetzt, uns nur lehren, wie ganz anders unsre Quellen müßten beschaffen seyn, um wahre Quellen für das Leben dieses Mannes abzugeben. Was aber das Buch sonst noch enthält, das sind Zeugnisse des Täufers über seine Person, Wunder, und Reden, die meist Streitreden sind, und außer diesen manchen köstlichen Gedanken darbieten, aber um ein Bild des geistigen Wesens Christi zu gewinnen, reicht das Wenige nicht hin. Auch dieses Evangelium füllt die Leere nicht, die uns empfindlich quält, wenn wir den Versuch machen, ihn auf geschichtlichem Wege zu erkennen. — Fragen wir nach der Glaubwürdigkeit der evangelischen Mittheilungen, so ist allbekannt, wie stark dieselbe schon seit langer Zeit bezweifelt worden ist, und mit wie wenigem Glücke die Vertheidiger sie verfochten haben, von denen ja die Muthigsten bald hier bald dort ein Theilchen aufgegeben haben, während doch vor Augen liegt, daß, sobald das Mindeste nachgelassen wird, kein Mensch die Grenze mehr bestimmen kann, über welche hinaus der Angriff und das Nachgeben nicht zu gehen habe. Auf Einzeles einzugehen ist hier nicht der Ort, aber Das muß klar seyn, daß der Stand der evangelischen Kritik Denjenigen, welcher die Erkenntniß Christi auf geschichtlichem Wege vermitteln will, in die größte Verlegenheit versetzen muß, wiefern auch wenn er einmal einen Punkt gefunden zu haben meint, worauf sich bauen lasse, in jedem folgenden Augenblicke sich die Kritik erheben, und ihm auch diesen streitig machen kann. Und allerdings, nur Unangreifbares kann dienen, wissenschaftliche Gewißheit zu erschaffen.

Wir suchen die Ursache, die dahin gewirkt hat, uns hinsichtlich unserer Quellen so höchst ungünstig zu stellen. Man ist in neuster Zeit nicht abgeneigt gewesen, sie in der geringen Bedeutung zu suchen, welche die Erscheinung Christi gehabt, und auch das Wenige, was auf uns gekommen, bald der unwillkürlichen und unbewußten,

bald der absichtlichen und bewußten Dichtung beizumessen, so daß am Ende die größte aller Erscheinungen der Geschichte, das Christenthum, aus der kleinsten, oder auch aus gar keiner Ursache entsprungen wäre. Ohne mit diesen Vorstellungen in eine förmliche Auseinandersetzung einzugehn, werde hier die eigene Ansicht ausgesprochen, wie sie in der Natur der Sache begründet scheint. Zuvörderst werde von den Verfassern der Evangelien die Anklage fern gehalten, daß sie ihren Stoff geschaffen, d. h. ersonnen und erdichtet haben. Das zu behaupten, zeigt bei keinem von allen sich ausreichender Grund, ja nicht einmal Wahrscheinlichkeit. Es darf angenommen werden, daß sie geben, was sie vorgefunden haben, und, Einzelheiten der Darstellung abgerechnet, für welche kein Schriftsteller verantwortlich zu machen ist, auch wie sie's vorgefunden haben. Es ist auch möglich, daß sie das Beste geben, das sie gefunden haben, wenigstens fehlt es nicht an viel geringerem Stoffe, der theilweis in den apokryphischen Evangelien eine Stelle erhalten hat. Aber erstlich, gleichzeitig sind sie alle nicht, und Augenzeugen noch viel weniger. Von den ersten Dreien erhebt nicht einmal Einer Anspruch darauf, denn daß die Kirche eins von ihren Büchern einem solchen zugeschrieben, ist ein solcher nicht. Der Vierte erhebt freilich einen sehr bestimmten Anspruch, und es fällt schwer, ihm diesen abzustreiten, da es ohne die Beschuldigung der absichtlichen Annahme eines falschen Namens weniger als Scheins nicht geschehen kann, und auch die Sitte der Zeit ihn nicht vollständig deckt, aber es muß doch geschehn. So konnten sie denn nur Ueberliefertes darbieten, und dessen war nur noch wenig da, und nicht Besseres, als sie dargeboten haben; so daß die Schuld ihrer Mangelhaftigkeit kaum zum geringsten Theile an ihnen liegt. Davon aber lag die Ursache nicht in der Geringfügigkeit der Erscheinung, die in Christus über die Erde hingegangen war, vielmehr in ihrer Größe. So viel ist doch wohl gewiß, von seinen Feinden, und von Denen, welche sein Leben gleichgültig gelassen hatte, ging die Sammlung und Aufzeichnung des Geschehenen in keinem Falle aus, sie konnte nur von Solchen ausgehn, denen er theuer geworden war. Diese aber, so lange er bei ihnen war, gaben sich allein dem Eindrucke hin, den seine Nähe auf sie machte, um so ungetheilter, je mächtiger er war, an Aufzeichnen aber dachte Niemand. Es ist vielmehr ein unglücklicher Gedanke, der auch in der

neusten Zeit vernommen worden, daß einzele Jünger auf ihren Wanderungen mit dem Meister von seinen Reden — oder auch Thaten — dies und jenes aufgeschrieben für künftige Erinnerung oder gar Berichterstattung, wahrlich nicht im Sinne des Alterthums, dem der Gedanke: Das muß zu Papiere! nicht so nahe lag als unsrer papiernen Zeit. Man denke sich nur einigermaßen in ihr Gemüth und ihren Vorstellungskreis hinein, und man muß erkennen: so lange Jesus auf Erden war, wurde von Dem, was er geredet und gethan, nicht eine Zeile aufgeschrieben. Nachdem er geschieden, da waren freilich die Herzen voll von ihm, gewaltiglich durchdrungen von dem Eindrucke, den er darin zurückgelassen, und wovon sie so voll waren, davon mußte auch der Mund nun übergehn. Unter einander sprachen sie viel, man darf wohl sagen, unaufhörlich von ihrem Herrn. Aber nicht, um einander vorzuerzählen, was ein Jeder wußte, denn das wäre lächerlich gewesen, sondern wie Freunde gemeinschaftlich Erlebtes nachzufeiern pflegen, gegenseitig bald an dieses, bald an jenes sich erinnernd, wie's eben kommt, wie Eins die Erinnerung an das Andre weckt, ordnungslos, in einzel hingeworfenen Zügen, der Eine dies beifügend und der Andere jenes, zum Verstehn genügend für sie selber, zum Dienste Anderer nicht bestimmt. Im Verkehre mit Andern aber und in der Verkündigung sprachen sie ebenfalls nothwendig viel und stets von ihm, erwähnten hier was er geredet, dort was er gethan, aber ihr Zweck war nicht Erzeugung eines Wissens über das Einzele, sondern Weckung des allgemeinen Bewußtseyns, wie so groß der Herr gewesen. Da kann wohl Einzeles erzählt worden seyn, aber Mehreres bloß erwähnt, und auch beim Erzählen wurde nur Das hervorgehoben, was dem Zwecke diente, das Uebrige weggelassen, oder hinzugefügt, wie's eben kam, und ohne darauf eben großen Fleiß zu wenden; daher von Andern anders, ja wohl von demselben bei verschiedener Gelegenheit, auch wohl aus Zweien Eins, und aus Einem Zwei gemacht, ohne es zu denken. Immer aber verstand sich von selbst, daß dem damaligen Volke Das vornehmlich vorgehalten wurde, was am kräftigsten in die Augen fiel, und am besten dienen konnte, dieses Volk zu überzeugen, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias sey. Das aber waren äußerliche Thaten, außerordentliche Vorgänge; sein inneres Leben, sein Verkehr mit den Seinigen, kurz Alles, was allein dem sittlichen Gebiete angehörte, würde wirkungs-

los geblieben seyn, und wurde nicht erwähnt, oder wenn doch, überhört. So mußte, eh ein Menschenalter vorüber war, sehr Viel, und wohl das Meiste und Bedeutendste, vergessen werden, und das einmal Entschwundene war und blieb verloren, weil Niemand da war, der's ersetzen konnte, denn die Wenigen, die es besaßen, hatten inzwischen ihren Lauf erfüllt, aufgeschrieben aber war kein Wort. Denn, wie schon gesagt, die Gleichgültigen und die Feindseligen hatten es sicher nicht gethan, die Ergriffenen aber und Hingerissenen, Theils waren sie überhaupt nicht schriftstellerische Geister, wie das Wenige in diesem Volke waren, Theils hatten sie Dringenderes zu thun gehabt, als Bücher abzufassen, wo Predigen erfordert wurde, Theils endlich zu Geschichtsbüchern keinen rechten Grund sehn können. Wer Bücher schreibt, schreibt für die Gegenwart oder für die Nachwelt. Jene bedienten sie durch ihr Wort, da ließen die Bücher sich entbehren, diese, die Nachwelt, konnten sie nicht denken, indem sie Christi Wiederkehr in solcher Nähe dachten, daß noch das gegenwärtige Geschlecht sie mit erleben würde. Das zweite Geschlecht war nun bedeutend ärmer, als das erste gewesen war, und was es hatte, war nicht das Beste, was ja auch jenes nicht empfangen, die ersten Empfänger mit ins Grab genommen hatten, es war das Augenfälligste, und auch dieses nicht mehr so wie es gewesen war. Es ist nicht möglich, daß, was sich von Mund zu Munde fortpflanzt, unverändert bleibe; weder das Wort, das geredet worden, das schon der erste Hörer nicht von Wort zu Wort so wiedergiebt, wie er es hörte, sondern wie er's aufgefaßt hat, und gehört zu haben meint, und der Zweite, wie er's zu fassen wußte, u. s. f., noch das Geschehene, wovon hier ein Theil verloren geht, dort einer sich in andrer Form gestaltet, ohne daß der Erzählende selbst es denkt; und auch ganz fremdartige Bestandtheile legen sich wohl an, und es währt nicht lange, so heißt es, wie das Schiff des Theseus, noch dasselbe, und ist doch ein Anderes geworden; ja auch Manches, was nie geschehn, hat die Geltung des Geschehenen erhalten, und kein Mensch kann sagen, wo es hergekommen, keiner Den mit Namen nennen, der zuerst es aufgebracht. Endlich dachte man ans Sammeln und ans Schreiben. Der Grund war, weil die lebendige Erinnerung fehlte, und weil man erkannte, würde es nicht geschehn, so ginge auch, was noch vorhanden, verloren oder zu Grunde. Aber zuerst waren die Schreibenden

wohl weder die rechten Geister, denn die standen wohl auch jetzt noch lieber in der Arbeit, noch die rechten Kenner, um nicht irgendwo die ächten Perlen liegen zu lassen, und die glänzenden Schalen einzutragen; sodann mußten sie doch immer nur unter dem Vorhandenen wählen, und das war nicht mehr, was es gewesen; endlich aber wirkte auch hier der Zweck zur Auswahl mit, nämlich Glauben zu wecken an den verherrlichten Gottessohn, wie man ihn jetzt auffaßte; und was den wecken konnte in jenem Volke und jener Zeit, das war nicht das Große und Herrliche auf dem geistigen, es war das Auffallende und Wunderbare auf dem Naturgebiete. Fassen wir alles Das zusammen, und daß unsre Bücher noch nicht einmal die ersten Aufzeichnungen waren, so werden wir wohl begreifen, daß wir keine bessern Quellen haben können, aber auch dem Wahne fern bleiben, als liege die Ursache davon an dem Bedeutungslosen der Erscheinung Christi selbst.

Das nächste Ergebniß ist nun freilich dieses, daß bei der großen Mangelhaftigkeit und überdies geschichtlichen Unsicherheit unsrer Quellen die Herstellung einer vollständig und allseitig beglaubigten Geschichte Jesu für immer aufzugeben, und auf einige unzweifelhafte Hauptthatsachen zurück zu gehen sey. Zu bedauern ist dies nun gewiß, und nicht nur vom Standpunkte des Geschichtsforschers aus, auch der Prediger, der Seelsorger, der Jugendbildner mögen es beklagen; aber gezeigt muß sich haben, daß es nur so kommen konnte, wie es gekommen ist, das Unvermeidliche aber muß getragen werden; und sodann, für das theologische Denken, um das sich's hier nur handelt, steht die Sache minder traurig, als sie scheinen mag. Das zweite Ergebniß nämlich ist, daß auf die Gewinnung des Begriffs von Christus durch das Mittel der Gesammtanschauung seines Lebens gleichfalls zu verzichten, und auch hier auf einige Hauptthatsachen zurückzugehen ist. Und da zeigt sich erstlich, daß am Ende auch die besten und vollständigsten Quellen uns doch Das nicht geben könnten, was uns Noth thut, den unmittelbaren Einblick in das tiefste Heiligthum des Wollens Christi, sondern immer noch eine Denkarbeit übrig bleiben würde, um von Dem, was die Geschichte vor Augen legen kann, und was doch immer nur die Erscheinung ist, bis in das innerste Wesen selbst hinein zu dringen, zweitens aber, daß es nicht auf die Menge der Thatsachen ankomme, um durch diese Denkarbeit

bis zum Begriffe zu gelangen, sondern auf die Beschaffenheit, und daß daher, wenn sich nur eine finde, unzugänglich den Zweifeln der Kritik, und so beschaffen, daß das Wollen Christi sich in ihr so wie es war, nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit auspräge, durch diese eine die Wissenschaft ganz eben so gut zu seinem Begriffe gelangen könne, wie durch eine lange Kette, und besser sogar, als durch eine große Menge, die aber eine solche Beschaffenheit nicht an sich trügen. Und kann nur der Begriff gewonnen werden, so hat die Wissenschaft genug.

§. 49.

Giebt es, das ist nun die Frage, giebt es in dem Leben Jesu Etwas, eine Thatsache, die geeignet sey, uns das Wesen seines Geistes, welches sein Wollen ist, in solcher Weise aufzuschließen, daß der Begriff von ihm gewonnen werde, den das theologische Denken dann bloß zu entwickeln habe, um seine gesammte Stellung in der Welt, sein Verhältniß zu Gott, zur Natur und insbesondere zur Menschheit, und zwar namentlich zu ihrem Bedürfnisse der Gottesoffenbarung und der Entsündigung zu erkennen? Zweierlei ist da unbedingt zu fordern, daß die zu findende Thatsache unangreifbar für die Kritik, auch die zerstörungssüchtigste unsrer Tage, und das Andere, daß sie nicht ein bloßes Leiden, sondern Etwas sey, was aus seinem Wollen selbst hervorgegangen sey, seine That. Das Erste ist darum zu fordern, weil, wie das reine Denken nur auf unmittelbar Gewisses, so das Nachdenken nur auf Unzweifelhaftes bauen kann, wenn es nicht der Gefahr ausgesetzt seyn will, all sein Gefundenes durch einen einzigen unvorhergesehenen Zug des Kritikers Matt gesetzt zu sehen. Das Zweite ist aus dem Grunde unentbehrlich, weil nur in seiner That das Wollen des Menschen sich vollkommen offenbaren kann, in seinem Leiden sich nur die Gegenwirkung zeigt, die er der auf ihn einwirkenden fremden Kraft entgegenstellt. Durch diese beiden Forderungen sind nun von der Untersuchung ausgeschlossen: 1. alle die Ereignisse des Lebens Jesu, die, besonders um seine Geburt und Auferstehung, sie verherrlichend, umher geordnet sind, und auch noch solche wie das Tauferereigniß und die Verklärung auf dem Berge, denn sie alle sind sowohl von der Kritik hart angegriffen, und von den Vertheidigern Theils aufgegeben, Theils mit geringem

Erfolge geschützt, als auch selbst im Falle der vollkommensten Beglaubigung doch nur Dinge, die ihm widerfahren, und worin er leidend ist. 2. Alle Reden Jesu, Erklärungen, die er von sich selbst giebt, Zeugnisse, die er von seinem Wollen, Wirken, oder seiner Stellung zu Gott und seiner Bestimmung ablegt; denn bei dem gegenwärtigen Stande der Kritik im Allgemeinen, und so lange wir ihn selbst nicht kennen, ist einerseits uns ungewiß, ob er das in der That gesprochen, andrerseits aber, dies zugestanden, ob es reiner Ausdruck seines Selbstbewußtseyns sey, kann daher nicht dienen, Unangreifbares darauf zu bauen. 3. Alle diejenigen seiner Thaten, welche wegen des darin enthaltenen Ueberschreitens der Grenzen der Erfahrung und des Naturlaufs, in seiner Geschichte, so lange wir ihn selbst nicht kennen, mit gleichem Rechte wie in jeder andern angezweifelt werden, d. h. alle sogenannte Wunderthaten. Durch diese drei Bestimmungen wird soviel des überlieferten Stoffes abgeschnitten, daß man wohl fragen mag, ob überhaupt noch welcher übrig sey? Nun aber zeigt sich im höchsten christlichen Alterthume, noch im neuen Testamente selbst, ein Mann, der einzige, von dem wir sagen dürfen, wir kennen ihn, der ist von Christus so durchdrungen und ergriffen, daß all sein Denken und Wollen, sein Lieben und Streben in ihm allein zusammengeht. Der Mann ist Paulus. Paulus hat ihn nicht gesehen, ist nicht mit ihm umgegangen, scheint nur Weniges von ihm zu wissen, und doch ist sein Leben und sein Alles Christus, doch erblickt er in ihm die höchste, ja eine göttliche Herrlichkeit. Und das ist nicht immer so gewesen, es war einmal das Gegentheil, derselbe Christus war einst seines grimmigen Hasses Gegenstand, den er jetzt mit einer Liebe liebt, für welche keine Mühe, und kein Leiden, und kein Schmerz, ja für welche der Tod selbst keine hemmende Macht mehr hat. Was ist nun das, was eine solche Gewalt über ihn geübt, eine solche Liebe in ihm entzündet hat? Es ist sein Tod am Kreuze. Er sagt's zwar nirgends in dieser Form, aber überall in seinen Briefen spricht sich's aus, so daß man nicht daran zweifeln kann. Das fordert zu der Frage auf, ob denn in diesem Tode Etwas enthalten sey, was uns das Geheimniß seines Wesens öffne, indem es uns sein ganzes Wollen offenbare? Darüber aber lassen wir uns nicht von ihm berichten, der ja irren könnte, wir müssen selbst zusehn. Der ersten der obigen zwei Forderungen würde genügt seyn, wenn wir Christi Tod

zum Grunde unsrer Untersuchung legten; denn die Kritik ist ohne Scheu zurückzuweisen, welche leugnen wollte, daß Jesus von Nazareth am Kreuze gestorben, d. h. für den Zweck ihn zu tödten ans Kreuz geschlagen sey. Aber auch der zweiten, daß er seine That sey? Ist er nicht ein bloßes Leiden? Ein Leiden ist freilich da, die Gefangennehmung, die Verurtheilung, die Kreuzigung, die Schmerzen, und das Sterben selber. Aber die Möglichkeit doch auch, daß er seine That sey. Hätte er nämlich dieses Leiden selbst gewollt, so wäre eben dieses Wollen seine That. Es fragt sich, ob sich's so verhalte? Paulus behauptet es (Gal. 1, 4. 2, 20), aber wir wollen nicht auf Paulus hören; die Evangelien melden, daß es Christus von sich selbst behauptet habe (Matth. 20, 28. Joh. 10, 18); aber die Kritik kann kommen, und diese und andere damit verwandte Aeußerungen in Zweifel ziehn, kann sagen, es habe sich später bei den Seinen diese Vorstellung gebildet, und um ihr eine Unterlage zu verschaffen, habe man ihm solche Worte angedichtet; oder wenn auch nicht, wer könne sagen, ob er nicht dergleichen nur behauptet ohne Grund und Wahrheit. Wir fordern unumstößlichen, thatsächlichen, aller Kritik trotzenden Beweis. Und wir haben ihn. Er liegt im Abendmahle. In den Handlungen, welche man als die Abendmahlsstiftung zu bezeichnen pflegt, haben wir eine Thatsache, die keiner Kritik zugänglich ist. Denn als Paulus Christ wurde, bestand ihre Wiederholung schon als Kirchenbrauch, wenigstens, wenn es anders wäre, ließe sich nicht begreifen, daß er den später entstandenen Brauch den Heidenchristen übergeben haben sollte. Er muß gewußt haben, daß man ihn als unmittelbar vom Herrn empfangen feierte, und zwar in der Muttergemeine selbst. Als Paulus Christ wurde, d. h. nach der freigebigsten Zeitberechnung zehn Jahre nach dem Tode Christi, waren die unmittelbaren Jünger alle noch am Leben, und in Jerusalem. Es ist undenkbar, daß unter ihren Augen eine solche Handlung aufkam, wenn er sie bei seinem letzten Mahle nicht vollzogen hatte. Also hat er sie vollzogen*). Nun soll über die Worte, die er dabei

*) Von den beiden Kritikern, welche in neuster Zeit die evangelischen Ueberlieferungen am schonungslosesten behandelt haben, Strauß und B. Bauer, scheint zwar der Letztere nicht nur die Worte Jesu, sondern auch die Handlung selbst für ungeschichtlich anzusehen, indem er (Kritik der evang. Gesch. III, 246.

gesprochen, weder gestritten werden noch untersucht; es ist wahr, die Texte der einzelen Erzählungen sind durch Verschiedenheit der Lesarten etwas unsicher, und auch festgestellt stimmen sie unter einander nicht überein; aber erstlich, daß Jesus Nichts gesprochen, daß er Brod und Wein stillschweigend hingegeben, das darf wieder für undenkbar angenommen werden, zweitens aber, daß im engsten Jüngerkreise man seiner Handlung andre Worte beigegeben, als die er gesprochen, also eine wesentlich andre Deutung untergelegt, als die er ihr gegeben hatte, läßt bei der hohen Ehrfurcht, die sie vor ihm hatten, und der gänzlichen Abhängigkeit, worin sie zu ihm stehn, sich gleichfalls nicht erwarten. Verschiedene Uebersetzungen ins Griechische, kleine Zusätze zur Erklärung bei späterem Gebrauche, das läßt sich gut begreifen, aber ein völlig andrer Sinn in keiner Weise. Er hat also, das setzen wir mit Zuversicht, das Brod und den Wein unter Anwendung solcher Worte dargeboten, die sich auf seinen Leib und auf sein Blut bezogen. Diese Beziehung aber konnte in jener Nacht nicht mehr Statt finden ohne den Gedanken an seinen nahen Tod. Er hat also in jenen Augenblicken ein Bewußtseyn von der Nähe seines Todes gehabt, er hat gewußt, oder zu wissen geglaubt, daß dieser Tod nun bald eintreten würde, nicht als natürlicher, an den zu denken es allen Grundes ermangelte, sondern als gewaltsamer. Es thut nicht Noth zu fragen, seit wie lange? Es genügt, daß er in diesem einen Augenblicke den Gedanken seiner Todesnähe hatte. Und das stellen wir nun als das Gewisse hin: Jesus hat die Abendmahlshandlungen in dem Bewußtseyn eines nahen gewaltsamen Todes vollzogen.

Nun aber kommt Alles darauf an, wie ihm sein naher Tod erschien. Erschien er ihm als ein Schicksal, dem er nicht entgehen könnte, das er also als ein unvermeidliches bestens zu ertragen suchen müßte, so war er ein bloßes Leiden, das als solches uns sein inner-

---

der 2. Aufl.) sagt: „Nichts ist uns als geschichtlich geblieben. Jesus hat dies Mahl nicht eingesetzt. Es ist eine in der Gemeine allmählig entstandene Umwandlung der jüdischen Feier des Paschamahls". Allein was ist auch einem solchen Kritiker nicht möglich zu behaupten und zu leugnen? Strauß dagegen, der besonnene Kritiker, erkennt die Gültigkeit des Zeugnisses, das Paulus dafür ablegte, vollständig an (Leben Jesu II, 442. der 2. Aufl.), und das genügt.

stes Wesen nicht offenbart, und Paulus ist im Irrthume, und die Evangelien sagen Falsches aus, indem sie ihn als seine That bezeichnen; will er ihn aber selbst, so ist er seine That. Nun, daß er ihn als unvermeidliches Schicksal angesehn, würde auf seiner Seite ein Irrthum seyn, den jedes Kind ihm hätte widerlegen können; und hätte er sich darin befunden, Jeder der Seinen hätte ihn davon befreien können. Nicht davon zu reden, daß wenn er Jerusalem gar nicht betreten hätte, keine Gefahr für ihn gewesen wäre, weil die Untersuchung nicht geführt ist, ob er sie schon früher vorausgesehn, er war im jetzigen Augenblicke noch vollkommen sicher. Jerusalem war angefüllt von vielen Hunderttausenden der Festbesucher, auch beim besten Willen möchte man ihn unter diesen nicht so leicht herausgefunden haben. Und ein solches Wollen war nicht einmal da, keine Wache vor seiner Thür, ihn nicht hinaus zu lassen, keine an den Thoren, den Austretenden zum Gefangenen zu machen, keine Mannschaft in den Straßen, um ihn aufzusuchen. Von dem Augenblicke an, wo der Verräther ihn verließ, konnte er gehn, wohin er wollte, in die Wohnung jedes Freundes, und er war geborgen, durch jedes Thor, und überall war er in Sicherheit, über die Landesgrenze, und Niemand rührte ihn auf dem Wege an, Niemand verfolgte ihn drüber hinaus. Es gab in der ganzen Welt nur einen Punkt, wo er nicht sicher war, den Garten am Oelberge, wo der Verräther ihn aufsuchen ging. Und verborgen konnte ihm alles Das nicht seyn, es war ja nur, was vor Augen lag. Und gerade an den Punkt ging er hin, und fiel, indem er dies that, nicht sowohl den Feinden in die Hände, als gab sich ihnen, d. h. er gab sich dem gewissen Tode hin. Dadurch wurde derselbe seine That. Es war in ihm ein Wollen, aus welchem seine Hingabe in den Tod hervorging. Was dann weiter folgte, war freilich nur ein Leiden, aber ein solches, welches er frei übernommen hatte. Bis dahin also hat Paulus vollkommen Recht, und die Aussagen der Evangelien, gehören sie nun Jesu oder den Erzählern an, enthalten reine Wahrheit. Wir haben also hier eine Thatsache seines Lebens, die kritisch unantastbar, und nicht nur ein Leiden, die eine That seiner Freiheit ist, die also möglicher Weise uns sein Wollen, in diesem aber sein gesammtes Wesen erschließen kann.

Es fragt sich weiter: was war das in ihm, das ihn bewog, sein

Leben in den Tod zu geben? Was wollte er damit? Hier ist Eins von Zweien möglich: entweder er wollte den Tod selbst, oder er wollte etwas Anderes, und dachte das Sterben als das Mittel der Erlangung. Nun, daß er den Tod selbst gewollt, daß er also selbstmörderischer Weise ihn aufgesucht, aus Leichtsinn, oder aus Lebensüberdruß, das ist vor Allem eine grundlose, eine rein auf Nichts beruhende Behauptung, weil aber ihr Inhalt eine schwere Unsittlichkeit auf ihn wälzen würde, ohne alle Rücksicht auf seine Person, auch ungerecht und empörend. Aber auch abgesehen davon, und abgesehen von den Handlungen und Worten des Abendmahls, kann es schon deshalb nicht gedacht werden, weil eine selbstmörderische Handlung auf keinen Zeugen, am allerwenigsten auf einen jüdischen, auf Paulus zumal, der als Pharisäer über eine solche That gewiß nicht anders dachte als Josephus (de bello jud. III, 8, 5), einen solchen Eindruck hätte machen können, wie der ist, welchen seine Hingabe hinterlassen hat. Wollte Jemand etwas dieser Art behaupten, so würde er's beweisen müssen, ohne Beweis nur empören können. Wollte er aber den Tod nicht um sein selbst willen, so wollte er ihn als Mittel für einen Zweck. Wir suchen diesen Zweck. Wir setzen Nichts voraus, als was doch ohne die höchste Ungerechtigkeit nicht verweigert werden kann, daß Jesus, als er den Gedanken faßte, in den Tod zu gehen, bei gesundem Verstande, weder in krankhafter Verstimmung, noch in leidenschaftlicher Erregung, sondern seines Wollens freier Herr gewesen sey. Dann lag der Zweck von seinem Sterben entweder in seinem Selbst, oder in seinen Verhältnissen, oder weder in jenem noch in diesen, sondern in etwas Höherem. In seinem Selbst aber lag er nicht, weder im sinnlichen noch im seelischen. Im sinnlichen nicht, indem das sinnliche Selbst durch Sterben nicht gefördert werden kann, sinnliche Güter im Tode wohl verloren, aber nicht gewonnen werden; aber auch nicht im seelischen Da könnte der einzige Zweck die Ehre, d. h. der Nachruhm seyn. Denn um Herrschaft kämpft wohl Mancher bis in den Tod, aber wenn er stirbt, ist ihm der Tod nicht Mittel für seinen Zweck, sondern das unglückliche Ende seines Strebens; und gekämpft hat übrigens Jesus nicht, er hat sich kampflos seinen Feinden hingegeben. Nachruhm aber, es leidet keinen Zweifel, es arbeiten und kämpfen Viele darum, und nicht Wenigen steht er hoch genug, um selbst mit dem Preise des Lebens ihn zu kau-

sen; aber erstlich, für wen er so hohe Geltung hat, der arbeitet, wenn er nicht wahnwitzig ist, so lange er lebt darum, daß aber Jesus in seinem Leben darum gearbeitet, das kann, um das Mindeste zu sagen, nicht bewiesen werden. Zweitens aber, wer für den Ruhm zum Tode geht, der geht zu einem solchen Tode, der menschlicher Ansicht nach Ruhm bringen kann, und flieht einen solchen, der das nicht vermag. Der Tod aber, den Jesus zu erwarten hatte, konnte nach menschlicher Ansicht ihm nicht Ehre, sondern einzig Schande bringen. Entweder die Gegner ließen ihrer Leidenschaft freien Lauf, dann wurde er als Gotteslästerer gesteinigt, und die Nachrede der Gotteslästerung war bei diesem Volke wohl die schändendste; oder sie ließen die Klugheit walten, da kam er in die Hand der Römer als Empörer und litt den Tod am Kreuze, der, bei den Heiden schändend als Sklaventod, bei den Juden ihn noch überdies als einen von Gott Verfluchten brandmarkte (Deut. 23, 21). Und daß ein solcher Tod zu seiner Verherrlichung ausschlagen würde, wie geschehen ist, das vermochte wohl die klügste Berechnung menschlicher Verhältnisse ihn nicht erwarten zu lassen. Aber auch in seinen Verhältnissen lag Nichts, was, abgesehen vom Selbst, ihn drängen konnte, in den Tod zu gehen. Dergleichen wäre gewesen, wenn etwa eine Bürgerpflicht geboten hätte, sein Leben für das Wohl des Staates aufzuopfern. So geht nicht nur der Krieger in den Tod, und man kann doch nur selten sagen, es liege etwas Großes in seiner That; auch Sokrates starb in diesem Sinne, und da war es etwas Großes, lieber selbst zu sterben, als durch seine Rettung dem Gesetze Hohn zu sprechen, auf dessen Achtung das Bestehn des Staates gegründet ist. Hier aber war kein solcher Fall. Sokrates war verurtheilt nach den Formen des Gesetzes; die Richter hatten gesprochen, freilich gewissenlos, aber das war ihre Sache, nicht des Verurtheilten, die seinige, sich zu beugen vor der Allmacht des Gesetzes. Hier war kein Gesetz, kein Richterspruch vorangegangen, ein feiger Anschlag war im Werke, eine ruchlose That, die ihn den Feinden überliefern sollte; der aber seinen Nacken darzureichen, forderte keine Bürgerpflicht. Also weder im Selbst noch in den Verhältnissen lag der Grund von seiner Hingabe zum Tode. Bis hierher nur Verneinung, aber es bedurfte ihrer, um für die Bejahung freien Boden zu gewinnen. Jetzt schreitet das Denken seinem Ziele, der Erkenntniß, in dieser Weise zu:

Wofür der Mensch, gesunden Verstand und Freiheit von benebelnder Leidenschaft vorausgesetzt, sein Leben, die Bedingung aller seiner Güter und Genüsse, geben soll, nicht in die Schanze schlagen, daß es heiße, für sie kämpfen bis auf's Leben, sondern es hingeben, und also alle seine Güter und Genüsse mit, und unwiederbringlich mit hingeben, das muß ihm höher gelten als das Leben, und nicht nur als das Leben, auch als alle seine Güter und Genüsse, es muß einen Werth für ihn haben, höher als jeder andere Werth, einen unendlichen Werth, es muß sein höchstes Gut seyn. Und das muß er nicht aufgeben, indem er stirbt, er muß es um den Preis des Lebens zu erwerben hoffen. Also auch Jesus, indem er sich dem Tode hingab, übernahm ihn für sein höchstes Gut und in der Hoffnung, sein höchstes Gut durch Sterben zu erwerben. Nun, schon erkannt ist, daß, wofür er starb, nicht in ihm selbst gelegen habe, und nicht in den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens. Also lag sein höchstes Gut nicht in ihm selbst und nicht in den Verhältnissen, mit denen er als Person unter Personen lebend in Zusammenhange stand, es lag ganz außerhalb seiner selbst, war ein schlechthin von seinem Selbst verschiedenes, und galt ihm doch so hoch, daß die Vernichtung dieses Selbst ihm kein zu hoher Preis schien, es damit zu kaufen. Nun aber, das Streben des Menschen kann nur auf Eins von Zweien gehn, entweder auf das Selbst oder auf das Gute; geht es auf jenes, so ist es ein sündiges, auf dieses, ein heiliges. Liegt also sein höchstes Gut nicht in dem Selbst, vielmehr ganz außerhalb des Selbst, so kann es nur im Guten liegen, so muß das Gute selbst das höchste Gut des Menschen, also auch sein Sterben ein heiliges und sündenreines seyn. Für Christus lag das höchste Gut so sehr außerhalb des Selbst, daß er das Selbst dafür aufopfern und vernichten lassen konnte; also war sein höchstes Gut das Gute, und er hoffte sterbend und durch seinen Tod das Gute zu erlangen, und sein Sterben war ein sündenreines und heiliges. Noch fehlt die nähere Bestimmung, aber Das muß feststehn, daß in seinem Tode sich heiliges Wollen offenbare. Nun aber, wer für sein höchstes Gut gestorben ist, der hat für dasselbe auch gelebt, und umgekehrt, wofür er gelebt hat, das muß dasselbe seyn, wofür er gestorben ist. Christus ist gestorben für das Gute als sein höchstes Gut, also hat er für das Gute auch gelebt. Für das Gute leben in der sündigen Menschenwelt, das kann nur dies seyn,

dafür arbeiten, daß das Gute in ihr wirklich werde; das Gute wird in ihr nur wirklich, wenn die Sünde aufgehoben wird; wer also in der sündigen Menschenwelt für das Gute arbeitet, der arbeitet für die Aufhebung der Sünde. Hat also Christus, der für das Gute starb, für dasselbe auch gearbeitet, so hat er für die Aufhebung der Sünde in der Menschenwelt gearbeitet, so war die Aufhebung der Sünde das höchste Gut, das er ins Auge faßte, und so ist er auch für diesen Zweck gestorben, er ist gestorben für die Aufhebung der Sünde in der Menschheit, d. h. für die Erlösung der Menschheit von der Sünde, und mit der Zuversicht, daß durch seinen Tod sie ihr erworben würde; sein Leben ist der Preis gewesen, den er eingesetzt hat, um die Erlösung der Menschheit von der Sünde zu erkaufen. Aber auch umgekehrt, sein Leben war ein Lehrerleben. Wir geben der Kritik soviel, und Mehr zu, als sie fordern mag, die Unvollständigkeit, ja die Verdorbenheit des Lehrstoffs, der auf die Nachwelt übergegangen ist. Aber das wird immer bleiben daß sein Lehren sich auf dem Gebiete der Sittlichkeit und der Religion bewegt hat. Wir untersuchen nicht, wie weit er den Kreis gedacht, auf dem er lehren wollte, ob er ihn auf sein Volk beschränkt, oder auf Alles, was Mensch heißt, ausgedehnt gedacht; der sittliche Werth des Handelns hängt nicht von der Ausdehnung des Kreises ab, über den es sich erstreckt. Aber wir beachten dieses: erstlich, er lehrte nicht um Lohn, und zweitens, er lehrte Alle, die da von ihm lernen wollten. Jenes lehrt uns nun, daß ihm das Lehren Zweck war, oder besser, der Erfolg des Lehrens, die Erzeugung Dessen, was er lehrte, in den Lernenden; dieses aber, daß die er lehren wollte, nicht die und die Personen waren, d. h. daß er sie nicht dachte als den und den, an welchen etwa Zuneigung oder irgend etwas bloß Persönliches ihn ankettete, daß vielmehr es immer nur der Mensch war, den er lehren wollte in der Person, daß also sein Bestreben auf die Gattung selbst gerichtet war, daß also auch vielleicht in engerm Arbeitskreise er doch für die Menschheit selbst arbeitete. Denn für die Menschheit arbeitet ein Jeder, der, am Einzelen seine Kraft aufwendend, nicht den Einzelen, sondern den Begriff des Menschen in ihm sieht Nun, wofür er gearbeitet hatte, dafür ist er auch gestorben, und das ist sein höchstes Gut gewesen; er hatte gearbeitet für das Wohl der Menschheit, also ist er auch dafür gestorben, und das Wohl der Menschheit war sein

höchstes Gut. Nicht das äußerliche, für das er nicht gearbeitet hatte, sondern das innere, das geistige, ihre Sittlichkeit, ihre Religion. Wiefern aber die Menschheit sündig war, konnte er nur so dafür arbeiten, daß er für die Aufhebung der Sünde in ihr arbeitete, also war die Aufhebung der Sünde der Zweck seines Arbeitens, und seines Strebens, und sein höchstes Gut. Die Aufhebung der Sünde ist der Zweck des Waltens Gottes in der Menschheit, der Wille Gottes in Bezug auf sie, also ist das Wollen Gottes und das Wollen Christi in Bezug zur Menschheit eins, und zwar, wiefern er Das, wofür er starb, in unbedingter Weise wollte, war er in seinem Wollen unbedingt Eins mit Gott, Gottes Wollen mit der Menschheit war sein unbedingtes Wollen; aber auch Gottes Wollen überhaupt, denn Gottes Wollen ist ein schlechthin einziges, Christi Wollen und das Wollen Gottes stehn in unbedingter Einheit.

So hätte denn Paulus Recht gehabt, nicht nur mit seiner Behauptung, Christus habe sich selbst in den Tod gegeben, sondern auch mit der andern, er habe es für uns oder unserthalb gethan (Gal. 1, 4. 2, 20. 1 Kor. 8, 11. Röm. 14, 15), und auch mit der letzten, womit er ihn als den Sündlosen bezeichnet (2 Kor. 5, 21). Und damit wäre denn ein Unterschied gefunden, nicht der Gattung, denn Christus ist Dasselbe, was jeder andre Mensch, Person, Einheit von Geist und Fleisch, aber doch ein sehr wesentlicher, der ihn von allen übrigen Menschen trennt, und höher als alle stellt. Die Menschen wollen das eigne Selbst, und er das Gute, und allein, und unbedingt, die Menschen haben Güter, die sich auf ihr Selbst beziehen, und für die sie auch wohl Blut und Leben lassen, ihm war das Gute höchstes Gut, und dem hat er sein Leben aufgeopfert, ihr Wille ist geschieden vom göttlichen, der seinige ist der Wille Gottes selbst. Person, wie Alle, ist er heilige Person, wie Keiner, von welchem die Geschichte Kunde giebt. Und dadurch ist er Gegenstand des Glaubens für uns geworden. Wir stehen nämlich hier vor einer Frage, die, ehe wir weiter gehn, um seinen Begriff zu vollenden, erörtert werden muß, der Frage, ob Jesu unbedingte Sündlosigkeit beizulegen sey oder nicht? Sie gehört durchaus der neueren und neusten Theologie. In der Urkirche war kein Zweifel daran, man liebte Christus, und in der Natur der Liebe liegt, daß sie den Geliebten von Allem entkleide, was sie nicht würde lieben können, und

mit Allem schmücke, was ihn der Liebe werth macht; so daß, je mehr man in Christus nicht die wirkliche Person liebte, die nicht mehr vorhanden war, sondern den Gedanken des Christus im Gemüth, desto unmöglicher es wurde, Etwas in ihn hinein zu denken, was diesem Gedanken widersprach, und desto nothwendiger, ihn in der höchsten Reinheit vorzustellen, die man überhaupt vorstellen konnte; wie es denn auch in allen Zeiten bleiben wird. Es ist möglich, ja einzelne Stellen machen es wahrscheinlich, daß man zum Theil tief unterhalb Dessen stehen blieb, was eine höhere sittliche Ausbildung als unbedingte Sündenreinheit, oder besser als unbedingte Heiligkeit denken muß (s. unten); aber bei Schriftstellern wie Paulus und Johannes war das sicher nicht der Fall, und immer wird das bleiben müssen, und daher auch bleiben, daß wie die Gottesvorstellung in sittlicher Beziehung, so auch das Bild von Christus zwar für Alle das Höchste ist, was sie erreichen können, aber doch für verschiedene Stufen ein sehr verschiedenes an Reinheit und Erhabenheit. Als man dann weiter den Begriff von Christi Person in hyperphysischer Weise festgestellt, fand man im Verhältnisse der menschlichen Natur zur göttlichen die unzweifelhafte Bürgschaft für das unbedingt heilige Wollen des Gottmenschen, dessen man bedurfte, um ihm das Werk der Erlösung, war es nun als Loskaufung oder als Genugthuung, zuschreiben zu können. Erst als auf der einen Seite die Ansicht von Jesu Person sich immer mehr umgestaltete, und die Kritik ihn der Gottheit entkleidete, und nur die Menschheit übrig ließ, diese aber in Allem als gewöhnliche, wenn auch glücklich angelegte Menschheit dachte; auf der andern Seite das Bewußtseyn der Sünde sich abstumpfte, und daher auch das Gefühl des Bedürfnisses einer Erlösung immer mehr entschwand, und nun auch hier die Kritik die bisherigen Formen der Erlösungslehre brach, ohne der Mühe werth zu halten, es mit einer neuen zu versuchen: da war die Zeit gekommen, wo auch die sittliche Reinheit Dessen bezweifelt werden konnte, den man hinsichtlich seiner Wesenheit in den eigenen Staub herab gezogen hatte, und wohl mag bisweilen derselbe Sinn, der Christum in seiner geschichtlichen Wirklichkeit darum haßte, weil er sich erkühnte, besser zu seyn, als man selbst war, in der verborgenen Tiefe des Herzens mit gewirkt haben, um ihn seines heiligen Strahlenglanzes zu berauben. Darüber jedoch zu urtheilen ist nicht Sache

der Wissenschaft, ja nicht des Menschen überhaupt. Aber, so wenig es Sache unsers Denkens ist, am Streite Theil zu nehmen in der Weise der Dogmatik oder der Monographie*), so hat doch die Sache eben für dieses Denken eine so hohe Wichtigkeit, daß einige urtheilende Blicke auf den Streit sich nicht vermeiden lassen, für den Zweck, dem eignen Denken möglichst freie Bahn zu machen, und ein möglichst reines Ergebniß zu ermöglichen.

Als ein wesentlicher, wenn auch vielleicht beim wirklichen Stande der Dogmatik kaum zu vermeidender Fehler ist das zu erklären, daß die Untersuchung sich so häufig in die Form der Frage, ob Jesus frei von Erbsünde gewesen, eingekleidet, und im Bejahungsfalle diese Freiheit von der Eigenthümlichkeit seiner irdischen Entstehung hergeleitet, oder auch, um jene behaupten zu können, sich damit gemüht hat, die Nothwendigkeit und Wirklichkeit von dieser zu erweisen**). Ohne hier auf diesen Fragepunkt einzugehen (s. §. 30), ist doch zu erklären, daß allerdings, wenn und inwiefern in Jesu ein unbedingt und durch das Ganze seines Lebens sich hinziehendes heiliges Wollen gewesen sey (s. unten), dasselbe auch in gleicher Weise bis auf den Anfang dieses Lebens zurückzuführen sey, wie das sündige Wollen der andern Menschen ein mit ihnen gebornes sey (§. 28); daß aber auch in diesem Falle jeder Gedanke einer fremden Ursächlichkeit entfernt gehalten werden müsse, und zwar sowohl der

*) Ullmann's bekanntes Werk: Die Sündlosigkeit Jesu, durch seine fünf seit 1833 erschienenen Auflagen hinlänglich bekannt geworden und gewürdigt, hat wohl hinsichtlich des Für in diesem Streite Alles geleistet, was gefordert werden kann, und der im Folgenden zu rügenden Fehler sich so wenig schuldig gemacht, als das auf seinem Standpunkt möglich war.

**) So Ullmann (Sündlosigkeit S. 150): „Es bleibt bei der Annahme eines allgemeinen Hanges zum Bösen keine andere Auskunft, um sich das Reinseyn Jesu von aller Befleckung zu erklären, als eine besondere göttliche Einwirkung auf den Ursprung seiner Persönlichkeit. Es trat, weil Gott es so wollte und ordnete, durch eine neue Schöpfung in den Zusammenhang des sündhaften Lebens ein mit reinen, frischen und ungetrübten Kräften ausgestattetes Wesen ein, damit ein heiliges, gottgefälliges Leben sich zuerst in diesem Einzelen, und von ihm aus durch die Kraft des vollendeten Urbildes in der Menschheit entwickeln könnte." Rothe (Ethik §. 545): „Vermöge dieser seiner übernatürlichen Entstehung ist der zweite Adam frei von der Erbsünde, d. h. von dem natürlichen sündigen Hange, wiefern derselbe die Folge der natürlichen Entstehung vermöge der sinnlichen Geschlechtsgemeinschaft ist." Und so noch Andere.

Gedanke, daß die Art seiner Zeugung ihm irgend Etwas im Sittlichen gegeben oder genommen habe, was er ohne diese und bei einer andern Art der Zeugung entbehrt oder gehabt haben würde, als auch der, daß sein heiliges Wollen ein durch Schöpfermacht hervorgebrachtes, eine angeschaffene Heiligkeit, oder auch nur insofern ermöglicht gewesen sey, daß ohne diese Zeugung es ihm unmöglich gewesen seyn würde. Der Grund dieser Erklärung liegt im Wesen und Begriff des Sittlichen, welches einzig und allein aus der unbedingten Freiheit hervorgehn kann, und durch jede fremde Ursächlichkeit aufgehoben wird, weshalb das theologische Denken eine solche weder in Gott noch außer Gott in der Natur zu setzen vermögend ist, jenes nicht, weil es in Gott den Widerspruch nicht denken kann, daß er durch Schöpfermacht vernichte, was sein heiliger Gedanke zur Wirklichkeit führen will, dieses nicht, weil es der an sich willenlosen, nur durch Gottes Macht wirksamen Natur die Kraft nicht beizulegen weiß, einen Erfolg hervorzubringen, der nicht von Gott gewollt seyn kann. Dabei wird die heilige Gotteswirksamkeit, welche das theologische Denken über die ganze Geisterwelt ausgebreitet denkt für den Zweck der lebendigen Verwirklichung der Idee des Guten in Allem, was Geist ist (§. 17), keineswegs übersehn, vielmehr in Bezug auf Jesum vollkommen ebenso anerkannt, und in gleicher Weise wirksam gedacht, wie auf jeden andern Menschen in der Welt, aber eben daher hinsichtlich seiner eben so wenig als Ursächlichkeit in eigentlichem Sinne, wie hinsichtlich jedes Andern; überdies hat diese Wirksamkeit mit der Erbsünde, wiefern dieselbe gedacht wird, keinerlei Zusammenhang.

Ein anderer Fehler in der Behandlung des Gegenstandes ist gewesen, daß man die Fähigkeit zu sündigen bei Christus in Frage gestellt hat, während sie doch auch bei der Behauptung unbedingter Sündlosigkeit unbedingt behauptet werden mußte, indem sie nichts Anderes als die Freiheit ist, die Leugnung aber ihn mit der Sünde zugleich der Heiligkeit berauben, seine geistige Persönlichkeit aufheben, ihn selbst aber unter den Menschen herabsetzen würde. Wir müssen setzen, daß wie jedes andere geistige Wesen, so auch Jesus in jedem Augenblicke seines Lebens das Wollen des Guten in sich eben so wohl aufheben als behaupten konnte, sein heiliges Wollen also in jedem die unbedingte That seiner Freiheit war, wie das

Nichtwollen eine solche hätte seyn konnen, und also jenes nie aus einer Nothwendigkeit weder seiner Natur, noch einer ihm fremden Macht hervorgegangen sey, ein Non posse peccare also für ihn nie Statt gefunden habe. Daß die alten Dogmatiker dies von ihm behauptet haben, war eine nothwendige Folge ihrer Vorstellung von seinem Wesen, denn allerdings, wenn die göttliche Natur mit der menschlichen untrennbar (ἀχωρίστως) verbunden war, so war die Sünde etwas Unmögliches für ihn, da sie ja eine Trennung der göttlichen Natur von der menschlichen zur unausbleiblichen Folge gehabt haben würde; daß aber auch Schleiermacher dasselbe behauptete *), war von ihm, der doch das Wesen des Sittlichen begriffen haben mußte, freilich zu verwundern, und zwar sowohl was das Vermögen des Nichtsündigens anlangt, was nicht als Jesu Vorzug vor den Andern gedacht werden kann, ohne durch das Unvermögen desselben, d. h. die Nothwendigkeit des Sündigens, die Sünde selbst bei ihnen aufzuheben, als in Betreff der Behauptung, daß die Möglichkeit des Sündigens wenigstens ein Kleinstes ihrer Wirklichkeit in sich schließen würde, wenn nicht vielleicht unter dieser Möglichkeit er etwas Anderes gedacht hat, als es scheint, was nicht undenkbar ist. Nämlich dieses, daß vermöge der unbedingten Entschiedenheit der Richtung seiner Freiheit auf das Gute auch der Gedanke des Nichtguten in ihm nicht habe als ein solcher entstehen können, dessen Inhalt von ihm selbst gewollt werden könne, vielmehr als Gedanke zwar von ihm gedacht, aber als Gegenstand seines Wollens immer von vorn herein abgestoßen worden sey. Mit der Möglichkeit der Sünde soll jedoch noch nicht behauptet seyn, daß er (nach A. Schweizer's Ausdruck) „für den Reiz zur Uebertretung empfänglich organisirt" gewesen.

*) Schleiermacher, Glaubenslehre II. 86: „... wo die innere Möglichkeit zu sündigen gesetzt ist, da ist auch wenigstens ein unendlich Kleines der Wirklichkeit als Richtung mitgesetzt. — Die Formel potuit non peccare sagt allerdings den wesentlichen Vorzug Christi aus, wenn man sie als Gegensatz gegen den Zustand aller andern Menschen faßt. Denn diese insgesammt können niemals nicht sündigen, sondern die Sünde schleicht sich in Alles mit ein, welches streng genommen vermöge jenes unendlich Kleinen dann auch bei Christo der Fall seyn müßte, wenn eine reale Möglichkeit zu sündigen in ihn gelegt wird. Die Formel sagt aber jenen Vorzug nicht aus, sobald sie etwas Anderes sagen will als die andere non potuit peccare, denn als Gegensatz zu dieser schließt sie die Möglichkeit zu sündigen in sich."

Weiter muß auch das als ein Fehler bezeichnet werden, daß bei der Behauptung der Sündlosigkeit man häufig Mehr unternommen hat, als man leisten konnte, was für die Sache nur Nachtheil bringen konnte. Zuerst wollte man das Wesen dieser Sündlosigkeit nicht selten auf's Genaueste beschreiben, und erging sich für diesen Zweck in einer Beschreibung aller seiner Gedanken, Empfindungen, Zuneigungen und Abneigungen, Begehrungen und Verabscheuungen, die bei einfältigen, dem Worte des Lehrers unbedingt ergebenen Gemüthern wohl erbaulich wirken, bei Ungläubigen und zum Zweifel Aufgelegten nur zur Untersuchung aufregen konnte, wo denn der Beschreibende alles Das her wisse, und am Ende zum Ergebniß, daß er sich's nur eingebildet habe, um so mehr, je weniger sich darin eine rechte Ableitung aus dem Begriff wahrnehmen ließ. Sodann aber, und dies das Schlimmere, man wollte den Beweis führen, daß Jesus ein sündloser Mensch gewesen sey; weil aber der strenge Beweis unmöglich war, so griff man zu Beweismitteln, welche ebenfalls mehr Schaden thun als nützen konnten. Als solche nämlich müssen alle die angesehen werden, welche ihren Ausgangspunkt in Dem nehmen, was Jesus für die Menschheit gewesen sey, und nicht hätte seyn können, wenn er der Sündlose und Heilige nicht gewesen wäre, sey es nun das Urbild und Muster zur Nachahmung oder der Erlöser von der Sünde in irgend einer Art. Denn so wahr das seyn mag, so hebt es doch den in diesen Beweisen liegenden Cirkel nicht auf, welcher Das, was erst aus der erwiesenen Sündlosigkeit etwa geschlossen werden möchte, als das unmittelbar oder doch mehr unmittelbar Gewisse hinstellt, um daraus zu folgern, daß auch das Andere, seine Unterlage, Wahrheit besitzen müsse. Das muß feststehn, läßt der Beweis sich führen, so kann es nur auf geschichtlichem Wege geschehn. Denn Sündlosigkeit sowohl als Sündigkeit kann nicht von irgend einem Begriffe aus gefolgert, nur, wenn irgend wie, als Thatsache nachgewiesen werden. Dieser Nachweis kann nur erfolgen entweder durch das einstimmige Zeugniß Solcher, die sie wußten, oder durch die Thatsachen selbst, in denen seine Sündlosigkeit sich beurkundete, gleichsam durch das Selbstbekenntniß seines Lebens. Und in diesem Sinne hat man ihn denn wirklich in der Neuzeit, hat namentlich Ullmann ihn versucht; der Letzte mit dem offen ausgesprochenen Bewußtseyn, daß ein strenger Beweis überhaupt un-

möglich, und unter allen Umständen der Freiheit eines Jeden, und daher dem Glauben sein rechtmäßiger Antheil zuzugestehen sey (Sündlosigkeit S. 29). Noch aber traut man der Beweisführung Mehr zu, als sie leisten kann. Man unternimmt sie Theils durch die ausgesprochenen Zeugnisse der Schrift, Theils durch die Thatsachen seines Lebens. Die Zeugnisse zerlegt man in apostolische und in das Selbstzeugniß Jesu; das letztere denkt man Theils negativ, wiefern sein Thun schlechthin kein Sündigkeitsbewußtseyn offenbare, Theils positiv, wiefern er sich in mehr oder weniger klaren Worten als den Sündlosen ausgesprochen habe. Diese Worte aber gehören dem Johannesevangelium an, und Joh. 8, 46 ist das vornehmste darunter. Nun gestehen wir sofort ohne irgend Beschränkung ein, daß, Jesu Sündlosigkeit vorausgesetzt, Niemand ein so klares Bewußseyn davon haben konnte als er selbst, und daß auch dies Bewußtseyn sich in Wort und That aussprechen mußte; daß daher, unter der gleichen Voraussetzung, ein beglaubigtes Selbstzeugniß Jesu unbedingten Glauben fordern könne; müssen aber zu bedenken geben, erstlich, daß es jetzt sich um Beweise handelt, im Beweise aber Das, was zu beweisen ist, als Voraussetzung nicht gelten könne, also auch das unbedingt beglaubigte Selbstzeugniß noch nicht als glaubhaft anzusehen sey, zweitens aber daß, so lange das vierte Evangelium in seiner apostolischen Aechtheit nicht besser festgestellt sey, als es gegenwärtig ist, dem Zeugniß auch die Beglaubigung abgehe, es also doch immer nur als das des Evangelisten angesehen werden dürfe. Das Selbstzeugniß Jesu also fehlt uns ganz, aber wir können es verschmerzen, wiefern zum Beweise es ja doch nicht dienen würde, ehe wir in uns den Glauben hätten, wenn wir aber diesen haben, wir ihm das Bewußtseyn der Sündlosigkeit nicht absprechen werden, er habe es nun ausgesprochen oder nicht. Sind sonach alle vorhandene Zeugnisse als fremde anzusehen, so fragt sich, ob vielleicht noch Unterschiede zu machen seyen? Ein gewisser Vorzug würde unstreitig dem Zeugniß unmittelbarer Begleiter seines Lebens zuzugestehen seyn, nämlich der, daß ihr Zeugniß aus dem unmittelbaren Eindrucke hervorgegangen wäre, den der Anblick seiner Erscheinung auf sie gemacht. Aber auch nur dieser, denn einmal, wenn sie nicht sein ganzes Leben, nur wie die Jünger dessen letzten, kleinsten Theil mit angesehen hätten, so könnten sie unmöglich, um was hier sich's handelt, über das ganze

Zeugniß geben, nur über Das, was sie mit angesehn, sodann aber, wären sie auch weit befähigter gewesen, als sie scheinen, doch um über unbedingte Sündlosigkeit ein geltend Urtheil abzugeben, waren sie die Leute nicht, denn darin hat Strauß doch Recht, daß „nur ein Sündloser über Sündlosigkeit ein gültiges Zeugniß ausstellen könne*); und so würden wir doch auch von ihnen nur das Zeugniß erhalten, daß die Zeit seines Lebens, welche sie in seiner Nähe zugebracht, in ihnen den Eindruck und die Vorstellung der Sündlosigkeit zurück gelassen habe, dies aber noch lange kein Zeugniß über die Wirklichkeit derselben seyn. Aber wir haben nicht einmal die Gewißheit, daß wir eine Schrift eines solchen Zeugen in unserm N. T. haben; damit aber schwindet jeder Grund, Unterschiede unter den vorhandenen Zeugnissen zu machen. Das älteste ist nun ohne Zweifel das des Ap. Paulus, als welches jedoch nur 2 Kor. 5, 21 zu gelten hat, obwohl auch Röm. 8, 3 das ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας nur aus der Voraussetzung hervorgehn konnte, daß die σάρξ Christi eine σάρξ ἁμαρτίας nicht gewesen. Die erste Stelle sagt nun freilich die unbedingte Sündlosigkeit aus, denn erstlich ist ἁμαρτία im Singular bei ihm ja doch gewöhnlich nicht nur die sündliche Einzelhandlung, sondern die Sünde selbst, die im Menschen ist; sodann spricht er nicht nur von einem μὴ ποιῆσαι, sondern vom μὴ γνῶναι ἁμαρτίαν, stellt also die Sünde als etwas ihm schlechthin Fremdes, gar nicht in ihn Eingegangenes dar, unterscheidet ihn also gewiß von dem κόσμος, in welchen die Sünde durch Adams Uebertretung hineingegangen ist. Seine Worte bezeugen uns also unstreitig, daß er Jesum als sündlos betrachtete; haben wir also den nämlichen Glauben auch, so kann es uns nur freuen, daß der Mann, vor dem wir uns in Demuth beugen, ihn vor uns gehabt, aber gründen würde unser Glaube sich auf sein Wort erst dann, wenn, was wir nicht thun, wir ihn als unfehlbar dächten. — Ihm am nächsten, auch der Zeit nach, steht das Zeugniß des Hebräerbriefes (Hebr. 4, 15. 7, 26 ff.). Mag in der ersten Stelle des πεπειραμένον κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα von wirklichen Versuchungen zum Bösen, oder nur von Lebenserfahrungen zu verstehen seyn, was hier nicht untersucht werden soll, so bleibt doch auch hier das χωρὶς ἁμαρτίας stehn,

*) Glaubenslehre II. 192.

die zweite Stelle aber ist ganz unzweifelhaft. Nur Nutzen bringt sie keinen für den Beweis. Denn erstlich ist sie das Zeugniß eines unbekannten Mannes, von dem wir nicht einmal wissen, wo er sein Wissen oder auch Vorstellen her gehabt, und sodann tritt an der letzten Stelle deutlich genug sein Grund hervor. Christus sollte als Hoherpriester und Opfer die Fähigkeit besitzen, ein vollgültiges und entsündigendes Opfer zu bringen und zu seyn. Die hatte er nicht, wenn er nicht sündlos war. Denn opferte er auch sich selbst, so galt das Opfer der eigenen Entsündigung, und konnte die der ganzen Menschheit nicht bewirken. Um ihn also als Erlöser denken zu können, mußte er ihn sündlos denken, und that es auch. Aber nicht daß er's gedacht, macht sein Wort zum Zeugniß; um das zu seyn, müßte es auf einem Wissen ruhn, von dem wir keine Kunde haben. — Das vierte Evangelium ist durch und durch ein Zeugniß, daß sein Verfasser Jesu eine unbedingte Heiligkeit beigelegt, so daß es einzeler Stellen kaum bedarf, und die besprochenste 8, 46, die doch nur die Aufforderung enthält, ihm ein sündliches Handeln nachzuweisen, obwohl auf der Voraussetzung der Unmöglichkeit beruhend, unter allen die schwächste seyn dürfte; und dieser Schriftsteller ist sicher weit davon entfernt, bloß sein Nichtwissen zu beurkunden, ob Jesus gesündigt habe oder nicht*). Ihm ist es vielmehr eine Gewißheit über alle Gewißheit, daß er von der Sünde so weit entfernt gewesen als der Himmel von der Erde; aber zum Beweise kann uns diese Gewißheit, die doch immer nur subjectiv ist, doch nicht dienen. — 1 Joh. 3, 5 kann, wenn auch nicht Zeugniß, doch eine klare Aussage enthalten, wenn der Sinn ist, daß in der geschichtlich erschienenen Person Jesu keine Sünde gewesen sey; aber sie kann auch bedeuten, daß in Christus, d. h. in der Gemeinschaft mit ihm, keine Sünde sey, d. h., wie er sogleich selbst die Erklärung giebt, daß wer bleibend in ihm, mit ihm verbunden sey, nicht sündige; wenn aber dies, dann sagt sie über seine Person Nichts weiter aus. — Unter allen die geringste Bedeutung ihrem Inhalt nach haben wohl die Aussagen des ersten Briefes Petri (1 Petr. 1, 19. 2, 22 f. 3, 18), so daß, auch wenn

*) Das ist das Einzige, was Wegscheider aus den Schriftzeugnissen herausgebracht hat, scriptores sacros an Jesus vere peccaverit nescivisse. S. institut. theol. dogm. p. 467 der 8. Aufl.

der Brief den Apostel zum Verfasser haben könnte, doch nur Wenig damit gewonnen werden würde. Wahr ist, daß auch er Jesum sündlos denkt, aber das Bild, das er an der zweiten Stelle von ihm entwirft, zeigt, daß ein Eindringen bis in das Innere seines Wesens bei ihm nicht Statt gefunden hatte, so daß auf diese Stelle wenigstens sich Das beziehen könnte, was in einigen Schriften der Neuzeit zu lesen ist, auch Sokrates erhalte ein ähnliches Zeugniß von Xenophon, und werde doch deshalb von Niemand als ein Heiliger angesehn. — Das Endergebniß kann daher nur dieses seyn, daß der Zeugenbeweis uns gänzlich fehle, wir zwar wissen, wie urchristliche Männer Jesum angesehen, aber wie er gewesen, auf diesem Wege nicht erfahren.

Für den Beweis aus den Thatsachen des Lebens Jesu haben Diejenigen, die ihn bisher zu führen versucht, die große Bequemlichkeit, daß, weil sie der neusten Schriften- und Geschichtskritik kein Ohr geliehen, ihnen ein sehr reicher Stoff zu Gebote steht an Reden und Handlungen, den sie ausbeuten, hier und da auch so zurecht legen können, daß für den Leser, welcher der Kritik eben so fern steht als sie selbst, ein trefflicher Schein entstehen muß, als wäre mit dieser Darstellung nun der Beweis geführt. Aber es ist eben doch nur Schein. Denn erstlich, nachdem einmal die Kritik ihr Werk bis auf den Punkt getrieben, wie sie gethan, kann es nicht gut thun, wenn sich die Theologie benimmt, als wisse sie Nichts davon; im Gegentheil, der einzige Weg kann vor der Hand noch der seyn, vorläufig Alles fahren zu lassen, was nicht als vollkommen unangreifbar erhalten werden kann, auf dem Wenigen aber, was da übrig geblieben ist, als auf unerschütterlichem Boden hingestellt, von hier aus zum Begriffe vorzudringen, und wenn der gewonnen, von ihm aus wieder zu erobern, was erobert werden kann, alles Uebrige aber für die Wissenschaft verloren zu geben, schmerzlos, weil doch nur die Wahrheit Heil bringt, diese aber gewonnen und geborgen ist. Und es wird sich zeigen, daß weit Mehr erobert werden kann, als wohl der Kleinmuth meint. Zweitens, wollten wir auch wirklich Alles, was die Evangelien uns bieten, für unangreifbare Thatsachen ansehen, es würde damit noch immer Wenig oder Nichts gewonnen seyn. Die Geschichte, welche zum Beweise taugt, hätten wir noch immer nicht. Diese müßte Jesu Leben in Empfang nehmen fast im Augenblick wo er geboren wurde, und begleiten von Augenblick zu Augenblick bis zu

dem letzten, welcher es am Kreuze schloß; und müßte aus der ganzen Zeit uns Alles melden, nicht nur was er gethan und was er geredet, sondern auch was ihm begegnet, damit wir erführen, wie er sich darin verhalten, wie das Erfreuliche empfangen, wie das Traurige getragen habe; mehr als Alles aber müßte sie uns melden können, was er in jedem Augenblick gedacht, gewollt, empfunden, geliebt, verabscheut, gefürchtet und gehofft, müßte sein Inwendigstes vor uns aufrollen wie ein Pergament, damit wir darin lesen könnten besser als im eigenen Gemüth. Und wenn sie vollendet, wenn ein Mensch gewesen wäre, solchem Werk gewachsen, wie nie ein ähnliches unternommen, geschweige ausgeführt worden, und wenn ein Mensch gefunden worden, fähig, dieses Werk zu überwältigen und in sich aufzunehmen, diesen unermeßlichen Stoff zu verarbeiten und zu ordnen, dann würde immer noch das Beste fehlen, die eigene Sündlosigkeit, um zu ermessen, ob das dargebotene Bild das Bild vollkommener Sündlosigkeit gewesen oder nicht. Die Geschichte aber, die wir haben, Alles in ihr festgehalten, ist ein Tropfen vom ungeheuern Meer, sobald sie mit jener zusammengehalten wird, von der Zeit seines Lebens vielleicht den zehnten Theil umfassend, von Dem, was zu erzählen wäre, nicht den millionsten, und in das Wichtigste, in sein Inneres, auf keinem Punkte sich versenkend. Da muß jede Hoffnung schwinden, auf dem einzigen denkbaren Wege, dem geschichtlichen, den Beweis zu führen, daß ein heilig Wesen in Christus war. Dies erkennend, giebt unser Denken den Weg des Beweises vollständig auf, und wendet sich zurück zu seinem Ausgangspunkte.

In seinem Tode am Kreuz, wiefern derselbe seine That war, hat ein heiliges Wollen sich beurkundet, so sehr im Menschenleben und für ein Menschenauge Geistiges sich zu beurkunden vermag. Denn für einen Zweck hat er sein Leben aufgeopfert, und dieser Zweck lag nicht in seinem Selbst, er lag ganz außerhalb seiner selbst, er war der Gedanke der Aufhebung der Sünde in der Menschheit, also der Gedanke Gottes in Bezug zur sündigen Menschheit, sein Wollen war in Einheit mit dem Wollen Gottes. Indem er also, und inwiefern er den Gedanken dachte, sterben zu sollen und zu wollen für den Zweck der Aufhebung der Sünde in der Menschheit, war nichts Unheiliges in ihm. Wäre nun möglich, den Beweis zu führen, daß dieser Gedanke sein lebenslänglicher, steter und einziger Gedanke, und sein

Wollen eben so lebenslänglich, stetig, und einzig der Verwirklichung dieses Gedankens zugewandt gewesen, so wäre damit zugleich bewiesen, daß sein ganzes Wollen ein heiliges Wollen war. Aber auch, wenn erweislich wäre, daß zwar der Gedanke, die Aufhebung der Sünde in der Menschheit fordere seinen Tod, ihm nicht sofort, sondern erst in einem der spätern Augenblicke seines Lebens aufgegangen, sein Wollen aber seiner allgemeinen Richtung nach schon vorher so beschaffen gewesen wäre, daß in jedem Augenblicke, wo er in ihm aufging, er mit vollkommener Bereitschaft aufgenommen und der leitende Gedanke seines Lebens werden konnte, würde eben damit die schrankenlose Heiligkeit seines Wollens erwiesen seyn. Dieser Beweis aber läßt sich nicht mit voller Strenge führen, also auch nicht der der schrankenlosen Heiligkeit. Ein Gewußtes also, oder ein Erwiesenes und Erkanntes, somit ein unbestreitbares Besitzthum des Verstandes wird dieselbe nie. Was wir setzen dürfen, ist nur dieses: In dem Augenblicke, wo ihm das Bewußtseyn aufging, sterben zu sollen für seinen, d. h. für Gottes Zweck, und dieses Sterben ein geistig Nothwendiges für ihn, also das ihm klar gewordene objective Sollen ein subjectives Wollen für ihn wurde, da hatte das Bewußtseyn des Sollens eine solche Kraft in ihm, daß jedes andere davon verschiedene Wollen dadurch ausgeschlossen wurde, und auch die natürliche Liebe zum Leben, die in ihm als Seelenwesen vorhanden war, und an sich nicht sündlich ist, und die eben so natürliche Verabscheuung des Schmerzes, von welcher dasselbe gilt, keine bestimmende Gewalt auf ihn ausüben konnte. Dieser Gedanke also erfüllte sein Gemüth durchaus, und jeder andere Gedanke war entweder fern gehalten oder diesem unterthan gemacht. Dieser Gedanke aber ist kein anderer als der Gedanke des Guten selbst in der Gestalt, welche er hinsichtlich der sündigen Menschheit anzunehmen hatte. Also: in jdem Augenblicke, wo Jesus den Gedanken seines Todes mit Entschiedenheit zum eigenen Gedanken machte, war sein Gemüth vom Gedanken des Guten schlechthin erfüllt, und jeder andere Gedanke ihm entweder fern, oder jenem so unterthan gemacht, daß er als anderer nicht mehr für sich bestand, der Gedanke des Guten also war allherrschender und alleinherrschender Gedanke seines Wesens. Und in jedem ferneren Augenblicke, in welchem er seine Hingabe in den Tod als das für ihn Nothwendige in Freiheit setzte, bis zu dem Augenblicke, wo er sie vollzog, mußte

derselbe Gedanke mit gleicher Kraft in seinem Gemüthe, der einzige Gedanke seines ganzen Wesens seyn. Jetzt wissen wir freilich nicht, wann das Bewußtseyn von der Nothwendigkeit seines Todes in ihm eingetreten, und sein Wollen sich dieselbe angeeignet habe; wir wissen auch nicht, ob sein Gemüth in allen folgenden Augenblicken gleich stark davon erfüllt, sein Wollen in allen mit gleicher Entschiedenheit darauf gerichtet, ob also in einem jeden er für seinen Zweck zu sterben fähig war; wir wissen eben so wenig, ob sein Denken und Wollen vor jenem ersten Augenblicke schon so beschaffen war, daß wenn die Aufgabe seines Lebens vor sein Denken hingetreten wäre, er sie da schon als die seinige zu denken und sich anzueignen vermocht haben würde; wir haben auch kein strenges Recht zu der Behauptung, daß sein Wollen von Anfang seines Lebens an die gleiche Richtung und die gleiche Kraft besessen haben müsse, wiefern wir kein Recht haben, ihn von der allgemeinen Möglichkeit eines in verschiedener Zeit verschiedenen Wollens auszuschließen, weil wir damit ihn aus der Freiheit in die Unfreiheit versetzen würden. Ja wir haben nicht einmal das Recht zu der Behauptung, daß wenn sein Wollen in irgend einer früheren Zeit seines Lebens ein vollkommen heiliges nicht gewesen wäre, es auch in einer spätern es nicht hätte werden können, vielmehr von dem Sündigen, was ihm in jener eigen gewesen, auch in dieser noch ein Rest hätte übrig bleiben müssen, indem wir die Möglichkeit zu setzen haben, daß ein ganz unheiliges Wollen, wie viel mehr also, daß ein unvollkommen heiliges in ein vollkommen heiliges übergehe, und daraus, daß im wirklichen Leben ein solcher Uebergang nicht vorzugehen pflegt, den Schluß, daß es auch nicht geschehen könne, zu ziehen nicht berechtigt sind. Kurz, ein W i s s e n für den Verstand giebt es hinsichtlich seines ganzen Lebens nicht. Aber auch kein Wissen vom Gegentheil, weder von dessen Wirklichkeit noch von seiner Nothwendigkeit. Von der Wirklichkeit nicht, wiefern im Allgemeinen die Berichte, die wir haben, uns ein anderes Bild von ihm darbieten, hinsichtlich der wenigen einzelen Erzählungen aber, welche einen Anstoß geben und auf ein anderes als heiliges Wollen zu deuten scheinen, die Gerechtigkeit fordert, daß dieselbe Kritik über ihnen walte wie über allem Uebrigen, und daß das Urtheil darüber so lange feiere, bis der Begriff gefunden worden, der es möglich mache, um dann auch diesen Stoff entweder wieder zu gewinnen oder entschieden zu verlieren. Aber

auch kein Wissen von der Nothwendigkeit. Denn was das eigne Selbstbewußtseyn in jedem einzelnen Falle aussagt, und das ethische Denken im Allgemeinen festzuhalten hat, wenn es nicht allen Boden verlieren will, daß nie die Sünde ein Nothwendiges, d. h. Unvermeidliches für den Menschen sey, das muß auch in Bezug auf diesen Einen gelten. Wenn aber die Sünde kein Nothwendiges, so ist die Sündlosigkeit ein Mögliches. Und nun stellt sich die Sache so: Der Verstand kommt über die eine Thatsache, und über das Nichtwissen einer wirklichen Sündigkeit und das Zugestehen einer möglichen Sündlosigkeit nicht hinaus. Aber es giebt eine That des Geistes, die auf jedem Punkte eintritt, wo das Wissen an seiner Grenze steht, aber das sittliche Bedürfen daran nicht stehen bleiben kann. Das ist der Glaube in seiner Eigenschaft als das geistige Ergreifen des Idealen in seiner sittlichen Nothwendigkeit. Der Mensch als Sünder, d. h. in seiner Abkehrung vom Guten auf das Selbst, bedarf des heiligen Christus nicht, d. h. er trägt in sich kein Bewußtseyn des Bedürfens, er will ihn nicht; darum, entweder er ist ihm gleichgültig, und er denkt nicht an ihn, oder, von sich selbst auf ihn schließend, zweifelt er an seiner Sündlosigkeit. Der Mensch als sittlich Wollender dagegen, sey auch sein sittliches Wollen nur ein schwaches und mehr wünschendes als leistendes, kann des Gedankens des sündlosen Menschen nicht entbehren, er ist das Ideale, das er festhalten muß, wenn er nicht geistig untergehen soll. So lange nun dies Ideale ein schlechthin Ideales bleibt, d. h. so lange im Kreise des Menschenlebens er sich von Nichts als Sünde umgeben sieht, und auch im eignen Innern allenthalben Sünde findet, kommt er über ein Sehnen und höchstens Suchen des Idealen nicht hinaus, dessen Erfolglosigkeit Ursache tiefer Betrübniß für ihn werden kann. Und dieses ist die Wahrheit in Dem, was in gewissen Kreisen des religiösen Lebens oft vernommen wird, es suche Einer Christum, könne ihn nur noch nicht finden; ein Sehnen, vergleichbar dem des Jünglings, der ohne ein Herz nicht leben kann, dem er sein Herz hingeben möge ganz und ungetheilt. Da tritt das Bild des Menschen vor die Seele, der für die Menschen, nicht für diese oder jene, sondern für die Gattung sein Leben dem Tode entgegen trägt, dem schmerzvollsten und schmählichsten, und nicht um ihr ein sinnlich Gut zu retten oder zu erwerben, nein, um die Sünde in ihr aufzuheben, dessen höchstes Gut das

Gute ist, das in der Menschheit wirklich werden soll. In der einen That sieht er das Ideale, das gotteinige Wollen als ein wirkliches, in dem einen Augenblicke das als geschichtliche Wirklichkeit, was bis dahin fruchtloses Sehnen für ihn war. Er weiß nicht, ob der Augenblick der einzige gewesen, weiß nicht, ob das übrige Wollen und Thun des Mannes dem hier kund gewordenen gleich gewesen oder ungleich; aber es ist ihm sittliches Bedürfniß, es auf allen Punkten gleich zu denken, und er denkt es so. Wie der Freund dem Freunde, den er in einem, aber ernsten und entscheidenden Augenblicke treu erfunden hat, von da an ohne Wanken traut, obwohl ihm jedes weitere Wissen fehlt, aus innerer Nothwendigkeit, und so an den Freund glaubt, so findet das sittliche Bedürfen in der einen, aber höchsten That des Lebens Christi, daß er sein Leben gelassen hat für die Erlösung der Menschheit von der Sünde, die voll ausreichende Bürgschaft für die unbedingte Heiligkeit seines Lebens, und setzt in ihn ein solches Wollen, von dem kein Wissen möglich ist. Der sittlich wollende Mensch glaubt an Christus den sündlosen und heiligen, und läßt sich dadurch nicht irre machen, daß er sich seine Heiligkeit nicht beweisen kann. Er hat in Christus einmal das als ein Wirkliches angeschaut, was er bisher nur als ein Ideales denken konnte, und trägt nun all das Herrliche und Göttliche, das er am Idealen dachte, auf den wirklichen und geschichtlichen Christus über, unbekümmert, ob es in seiner Geschichte nachgewiesen werden könne, und schaut es in ihm an, und weidet sich daran, und liebt den idealen Menschen im wirklichen, aber auch den wirklichen im idealen, denn es ist kein Unterschied mehr für den Glaubenden*).

Damit aber ist der Begriff von Christus festgestellt, nicht für das erfahrungsmäßige Wissen, und nicht für das reinverständige Erkennen, aber für den Glauben, welchem er angehört. Christus ist der heilige Mensch in der geschichtlichen Wirklichkeit des sündigen Menschenlebens, als solcher nicht erkennbar dem geschichtlich forschenden Verstande, aber anschaubar dem glaubenden Gemüthe. Von diesem Begriffe aus muß nun sein ganzes Wesen sich erklären, und auch in seinem Leben Vieles Licht erhalten,

*) Das Wesen des Glaubens an Christus soll hiermit noch nicht ergründet seyn. Das geht viel tiefer und verbreitet sich viel weiter und soll in dieser Darstellung nicht verkümmern. Aber hier war nur dieses Eine zu besprechen.

Vieles, was die Kritik angetastet, wieder angeeignet werden können. (§. 53.)

Anm. 1. In eben diesem Umstande, daß die sündlose Heiligkeit Christi nicht vom forschenden Verstande erkannt, sondern allein vom Glauben angeschaut und ergriffen werden kann, liegt die Ursache, weshalb diejenigen Theologen, in deren Denken der Verstand allein die Herrschaft hat, dem Glauben aber möglichst wenig Raum gegeben ist, wenig mit ihr anzufangen wissen. Von Wegscheider ist oben schon gesprochen, Bretschneider findet sie unglaublich, indem Jesus selbst sie nicht behauptet habe (die für sein Selbstzeugniß gewöhnlich angenommenen Stellen beseitigt er durch Auslegung), eher abgewiesen (Matth. 19, 17. u. Parall.) und durch den Ausruf Matth. 27, 46., der sich nicht mit ihr vereinigen lassen würde, widerlegt; von den Aposteln zwar bezeugt, aber dieses Zeugniß ungenügend, und die Geschichte, die den Gehorsam Jesu als einen wachsenden darstelle, wie er bei allen Menschen sey, durchaus dagegen (Dogm. II. 178 ff. der 4. Aufl.). Kurz, einen tugendhaften Menschen wollen diese Theologen wohl in ihm erkennen, auch einen tugendhafteren als die Menschen gewöhnlich sind, für einen sündlos heiligen fehlt ihnen das Bedürfniß eben sowohl als die geschichtliche Bezeugung. Aber aus eben diesem Grunde ist mit ihnen nicht zu streiten, der strenge Beweis, den sie fordern, ist unmöglich, und das Bedürfniß, das die Mutter des Glaubens ist, kann ein Mensch dem andern nicht einpflanzen.

Anm. 2. Die Einwendungen, mit welchen der Glaube an die sündlose Heiligkeit Jesu bekämpft worden ist, gehören zum Theil der evangelischen Geschichte selbst an, und sind entweder allgemeinen Aeußerungen, z. B. von seinem allmähligen Wachsthume im geistigen Leben, oder einzelen Erzählungen entnommen, in denen ein Anderes hervorzutreten scheint. Diese lassen uns unberührt, weil wir die Ueberlieferung nicht für so beglaubigt ansehen, daß das Recht, vom richtig gewonnenen Begriffe aus das Eine oder das Andere in ihr abzuweisen, dadurch abgeschnitten sey. Oder man beruft sich auf die Erfahrung des Menschenlebens, vermöge welcher noch nie eine sittlich vollkommene Persönlichkeit hervorgetreten sey, so daß nicht glaublich, daß Jesus eine solche sey. Hier ist zuerst die Behauptung nicht ganz richtig, denn nicht

daß eine solche Persönlichkeit nie gewesen, wissen wir, nur daß die Geschichte, die wir haben, nirgends eine solche aufgewiesen habe; das aber ist nicht einerlei. Denn diese Geschichte hat weit mehr sich Das zur Aufgabe gemacht, die glänzenden Verkehrtheiten und Verbrechen, als das wahrhaft Große in der Menschheit aufzuzeichnen, und wahrlich ihr Verdienst ist's nicht, daß wir von Christus Etwas wissen; weßhalb, so wenig behauptet werden soll, daß es außer ihm noch mehr Sündlose gelebt, so wenig doch das Stillschweigen der Geschichte ein wahrer Beweis vom Gegentheile ist. Sodann aber, mag auch wirklich die Erfahrung die seyn, die behauptet wird, so folgt daraus doch Nichts, so lange die Nothwendigkeit, daß sie Statt finde, nicht erwiesen ist, indem auch die größte Menge von Beispielen nicht bewirken kann, daß nicht auf irgend einem Punkte ein Beispiel von entgegengesetzter Art auftauche, und sich der Masse der andern gleichberechtigt gegenüber stelle. Und namentlich muß dies auf sittlichem Boden gelten, wo Jeder für sich ein Ganzes ist, und seine Bahn selbstständig sich erwählt. Nun hat man freilich auch den Versuch gemacht, die Nothwendigkeit einer wenigstens kleinsten Sündhaftigkeit in Jesus als eine in der allgemeinen Menschennatur begründete darzuthun, und die Vertheidiger zum Theil keinen andern Weg der Abwehr finden können, als die Hinweisung auf seine wunderbare Zeugung. Aber eine in der Natur des Menschen, sey es nun in der Sinnlichkeit oder worin sonst, gelegene Nothwendigkeit der Sünde, oder einer Hinneigung zur Sünde, kann in keiner Weise zugestanden werden, wiefern, was mehrmals schon bemerkt, jede Nothwendigkeit der Sünde die Sünde sammt der Tugend aufhebt. — Endlich aber hat man auch aus allgemeinen Grundsätzen die Unmöglichkeit darzuthun gesucht, daß Jesus in vollkommener Sündlosigkeit gestanden. Man hat erstlich gesagt, er sey der Anfänger einer geistigen Bewegung, das erste Glied einer neuen Entwickelungsreihe auf dem Gebiete des Menschenlebens. Nun sey es wider die Natur der Dinge, daß das erste Glied das Wesentliche der ganzen Reihe, das ja erst in ihr zu seiner Entwickelung gelangen solle, schon in ganzer Fülle in sich trage, also könne Jesus der Vollkommene auf dem Gebiete des geistigen Lebens nicht gewesen seyn. Daß man hier, zumal auf einem mehr geschichtlichen als theologischen Gesichts-

punkte stehend, einwenden könne, daß Christus nicht einmal ein unbedingt Erstes sey, vielmehr auch er ja in dem Boden wurzele, den eine mehrtausendjährige Vorbereitung für seine Erscheinung bereit gemacht, mag unbeachtet bleiben; aber Das ist dieser Behauptung mit höchstem Rechte entgegen gehalten worden, daß jenes Gesetz des allmähligen Fortschrittes vom Niedrigsten zum Höheren und Höchsten, möge es auch auf den Gebieten, welche allein der verständigen Entwickelung angehören, eine, wenn auch keineswegs ausnahmlose Geltung haben, doch auf dem Gebiete des sittlichen Lebens schlechthin ungültig sey. Denn erstlich ist auf diesem Gebiete alles eigenpersönlich, und so wenig der Sohn da durch Entwickelungsnothwendigkeit besser als der Vater, so wenig steht überhaupt der Spätere mit irgend einer Nothwendigkeit höher als der Frühere, jeder Einzele vielmehr steht auf der Höhe, auf welche er sich durch seine Freiheit stellt, so daß von einer Gesetzmäßigkeit des Fortschritts nicht gesprochen werden kann*), vielmehr in jedem Augenblicke die Möglichkeit vorhanden ist, daß aus der Mitte der Tiefstehenden heraus ein Einzeler auf eine hohe Stufe sich erhebe. Sodann aber, wenn wir auf die Geschichte sehn, zeigt sich da wirklich ein ganz anderer Gang, als jene Regel vorschreiben will. Die Menschheit, wiefern überhaupt ein Fortschreiten im Sittlichen bei ihr Statt findet, steigt nicht in langsamem, aber stetigem Gange eine Stufe nach der andern empor zum Ziele, sondern die Masse verhält sich allezeit in Trägheit, aus der Masse aber erheben von Zeit zu Zeit sich Riesengeister und geben mit ihrer Kraft ihr einen Anstoß, der, längere oder kürzere Zeit fortwirkend, sie in der Bahn mit fortführt, welche jene ihr vorangestürmt, allmählig aber durch die Kraft der Trägheit abgeschwächt wird, bis endlich sie von neuem zur alten Ruhe wieder einkehrt, einen neuen Stoß erwar-

*) Das ist kein Widerspruch gegen das, was §. 34. über die verschiedenen Stufen des sündigen Lebens gesprochen ist; denn erstlich ist daselbst von einer Voraussetzung ausgegangen worden, aus welcher das Gesagte zwar mit innerer Nothwendigkeit hervorgeht, aber doch so, daß für sie selbst eine Nothwendigkeit nicht besteht; und sodann sind auch dort die Fälle immer ausgenommen worden, wo Einzele im Gebrauche ihrer Freiheit andere Bahnen gingen. Und eine solche Ausnahme wird nun eben Christus seyn, nur in noch höherem Grade über Alle sich erhebend, als dort angenommen werden konnte.

tend, der sie weiter fördere. Solche Geister stehen dann immer und auch im Sittlichen hoch über der Menge, die ihre Kraft an sich erfährt; sie sind nicht nur die ersten Glieder ihrer Reihe, sie sind ihre Führer und tragen das Ganze dessen, was in dieser zur Entwickelung gelangt, und Mehr als dieses in sich selbst. Was nun irgend Jesus für die Menschheit wirklich gewesen sey, Das ist doch das Geringste, was wir von ihm setzen müssen, daß er Einer von diesen Geistern gewesen sey; wenn aber das, so ist es eine schwere Ungerechtigkeit, auf ihn Das nicht anwenden zu wollen, was in der Geschichte der Menschheit sich als so entschiedene Thatsache zu erkennen giebt.

Man hat ferner gesagt: das sey „gar nicht die Art, wie die Idee sich realisire, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen; in jenem Einen sich vollständig, in allen übrigen aber immer nur unvollständig abzudrücken; sondern in einer Manchfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen, liebe sie ihren Reichthum auszubreiten"*). Ohne hier über einzele Ausdrücke und Anschauungsformen mit dem Verfasser zu rechten, ohne auch zu untersuchen, ob auf den Gebieten, wo sich Exemplare finden, seine Regel gelte oder nicht, muß doch Das erwiedert werden: Wenn in der Menschheit ein sündloser Mensch erstehe, während die andern alle mit Sünde behaftet seyen, so sey das nicht ein Ausschütten des Reichthums der Idee oder Wessen sonst in den Schooß des Einen, und Geizen gegen die Uebrigen, sondern erstlich sey es eine That des Einen, eine That seiner Freiheit, und zwar eine solche, welche die Andern alle auch thun könnten und thun sollten, und allein die Schuld zu tragen haben, daß sie sie nicht gethan; es gehe auch den Andern durch den Reichthum des Einen gar Nichts ab, sey vielmehr der Schatz des Sittlichen ein solcher, woraus Alle schöpfen können bis zur höchsten Fülle, ohne ihn je zu erschöpfen. Sodann aber fehle so viel daran, daß in der Ausstattung des Einen ein Geizen gegen die Andern enthalten sey, daß vielmehr dieselbe allen Uebrigen zu Gute komme, und aus der Fülle des Einen Alle nehmen sollen,

*) Strauß Schlußabhandlung zum Leben Jesu. §. 150.

nehmen können, bis sie selbst geworden, was der Eine ist, oder ihm so ähnlich, als menschliche Zustände es erlauben. So daß auch mit diesem Gegengrunde Nichts gethan ist.

§. 50.

Der Feststellung des Begriffs Christi würde sofort die Entwickelung seines Inhalts folgen dürfen, wenn es nicht von Nutzen schiene, zuvor einen Blick zur Verständigung auf die Gestalt zu werfen, welche derselbe Begriff zuerst im Neuen Testamente, und darnach im kirchlichen Lehrbegriffe angenommen hat, nicht um geschichtlich darzulegen, wie in der biblischen Theologie und Dogmengeschichte, sondern, eben wie gesagt, zur Veständigung.

Als thatsächliche Grundlage für das Verständniß der neutestamentischen Christusvorstellungen haben wir ein Zweifaches: das Erste ist der Eindruck, welchen die geschichtliche Erscheinung Jesu auf den Theil seiner Umgebungen gemacht, welcher sich nun als Urgemeine zusammenthat, und welcher von Vorn herein der einer heiligen Persönlichkeit gewesen seyn muß, nicht nur weil wir von Jesu keinen andern mehr erwarten können, sondern auch, weil nur so er ihre schrankenlose Liebe gewonnen haben konnte, und weil die Vorstellung von ihm, dem Heiligen, von diesem Kernpunkte aus der neu sich bildenden Gemeine muß mitgetheilt worden seyn. In Untersuchungen über Grund und Umfang (wenn man so sagen darf) seiner Heiligkeit ging man um so weniger ein, je ergriffner man von diesem Eindrucke, und je inniger die Liebe war, mit welcher man an dem Abgeschiedenen hing. Man weidete sich in Einfalt an dem köstlichen Bewußtseyn, das man hatte, und feierte in Liebe die Tage seines Erdenlebens nach. Das Zweite aber war: man erkannte ihn als den gekommenen Messias an, d. h. man trug die Vorstellung, die man zuvor vom Kommenden gehabt, in sicherm Glauben auf den thatsächlich Erschienenen über, und legte sich die Unterschiede des Wirklichen und des Erwarteten zurecht, so gut man konnte. Nun fehlt uns freilich alles geschichtliche Wissen über den Inhalt, welchen die Vorstellung vom Messias damals hatte; daß indessen in den niedern Kreisen, in denen der Glaube an Jesus den Messias zuerst entstanden war, und eine Zeit lang eingeschlossen blieb, sie eine speculative, und namentlich eine hyperphysische nicht gewesen sey, das darf als in der Natur der

Dinge liegend wohl behauptet werden. Wie lange nun die erste selige Einfalt in diesen Kreisen sich erhalten, läßt bei gänzlichem Mangel urgeschichtlicher Zeugnisse sich nicht bestimmen. Immer aber konnte sie nicht dauern. Schon das Bedürfniß der zu ertheilenden Belehrung mußte bei den ersten Zeugen das Nachdenken wecken; aber mehr noch bei den Andern, welche, neu gewonnen, nicht mehr unter der Gewalt des persönlichen, unmittelbaren Eindrucks standen, mußte der Gedanke Raum gewinnen, wie doch dieser Jesus Der geworden, den man in ihm anerkannte; und auch der Widerspruch, dem man begegnete, mußte das Gefühl des Bedürfnisses anregen, Rechenschaft zu geben von dem Grunde seines Glaubens. Nun wäre es ganz gegen die Art der alterthümlichen Anschauung gewesen, die Frage, wie Jesus der Heilige geworden, den man in ihm sah und liebte, in rein ethischer, also subjectiver Weise zu beantworten, also die Heiligkeit seines erscheinenden Lebens allein auf die That seines heiligen Wollens zu begründen. Die Anschauungsweise des Alterthums ist eine durchaus objective, die jüdische noch überdies eine theologische. Auch auf dem sittlichen Gebiete blickte man nicht sowohl auf den innern geistigen Grund als auf die äußere Ursache, und die Ursache des sittlich Guten verlegte man, selbst bis zu gänzlichem Uebersehen des Antheils der Freiheit, allein in Gott. Auch in Bezug auf Jesus konnte man nicht anders thun. Man mußte das Heilige, das in ihm war, von einer göttlichen Ursache herleiten. Nun war erstlich jener Gottesgeist, von dem das älteste Judenthum bereits gewußt, und alles Ungewöhnliche und Höhere im Menschenleben abgeleitet hatte, längst schon heiliger Geist geworden, und alles Gute und Göttliche kam von ihm her; sodann aber stand im jüdischen Vorstellen auch Das schon fest, daß Elias kommen und den Messias salben würde*), diese Salbung aber konnte nur eine Salbung mit dem heiligen Geiste seyn. So bildete sich als erster Versuch, Jesum zugleich als den Messias und als den Heiligen zu denken, die Vorstellung, welche in unsern Evangelien vom Markusevangelium getragen wird: Jesus empfängt bei seiner Taufe den heiligen Geist, in dessen Kraft er von da an als Messias wirkt, ein Mensch, gezeugt von Menschen, aber durch die heilige Geisteskraft geheiligt, und über das Gemein-

*) Vergl. die bekannte Stelle Justins im Gespr. m. Tryphon, K. 49.

menschliche erhaben durch göttliche Ursächlichkeit. Was er zuvor gewesen, kam nicht in Betracht, nur Jesum den Messias faßte man in's Auge. Aber bei diesem ersten Schritte konnte es nicht bleiben, sobald das Nachdenken sich fortsetzte, mußte ein zweiter folgen. Jesus der Messias konnte nicht gedacht werden als sündlos geworden in irgend einem Augenblicke seines Lebens, er mußte es während dessen ganzer Dauer gewesen, er mußte sündlos geboren seyn. Aber erstlich, wie sollte das möglich seyn, wenn er „in Schuld geboren, und von seiner Mutter in Sünde empfangen war" (Ps. 51, 7)? Und sodann, war der Messias nicht Sohn Gottes nach prophetischer Verkündigung (Ps. 2, 2. 7)? Also: er war nicht in Sünde empfangen, er war von Gott gezeugt, und vermöge dieser Zeugung Gottes Sohn; die zeugende Gotteskraft aber konnte nur die des heiligen Geistes seyn, er war also vom heiligen Geiste gezeugt, und seine Mutter hatte ihn durch dieses Geistes Kraft empfangen. Ungemischt hat diese Vorstellung sich in keiner auf uns gekommenen Schrift erhalten, nur verbunden mit der ersten, und daher das Gleiche zweimal bietend, in unserm Matthäus und im Lukas. Das Gemeinsame haben beide Klassen, daß sie Jesu Heiligkeit auf eine göttliche Ursache zurückführen, und als seine That anzusehen unterlassen. Für das Bedürfniß, ihn als den Heiligen zu denken, war nun im Geiste des Alterthums genug geschehen. Der Judenchrist als solcher konnte damit zufrieden seyn, und war es wohl auch längere Zeit. Aber nun trat die Wesensspeculation hinzu. Der sie herein führte, war Paulus. Seine theologische Bildung war nicht, wie meist behauptet worden, eine rein palästinische, vielmehr, er habe sie nun innerhalb Palästina's empfangen oder außerhalb, trägt sie das unverkennbare Gepräge des Alexandrinischen, womit nicht gesagt seyn soll, daß er dasselbe in der Form und auf der Stufe der Ausbildung sich angeeignet, wie sein älterer Zeitgenosse Philo die Theologie des Judenthums gestaltet hatte. Er konnte auf einem andern Zweige desselben Stammes stehen, war überdies nicht der Mann, um einzig nachzusprechen, was ein Anderer vorgesprochen. Was bei ihm, dem einzigen Schriftsteller des Neuen Testaments, von dem wir wirklich sagen können, wir kennen ihn, weil wir nicht nur eine, wenn auch lückenhafte, Geschichte von ihm haben, sondern auch in seinen Briefen ein scharf gezeichnetes Bild von seiner Person und seiner Gesinnung vor uns sehen,

was also bei ihm einwirkte, um seine Christusansicht zum Entstehen zu bringen, das war, so weit ein Urtheil offen steht, im tiefsten Grunde seine mächtige Ergriffenheit von Christus. Paulus scheint von Einzelheiten seines Lebens und seiner Lehre blutwenig gewußt zu haben. Was die Lehre anlangt, schließen wir dies daraus, daß er selbst sein christliches Wissen nicht durch Ueberlieferung von Menschen, also durch geschichtliche Mittheilung dessen, was Andere während seines Lebens von ihm gehört, sondern *δι' ἀποκαλύψεως ἰησοῦ χριστοῦ* empfangen zu haben behauptet (Gal. 1, 12). Als wirklicher Ausdruck seines Selbstbewußtseyns ist dies anzunehmen, also die Verneinung unbedingt so aufzufassen, wie er sie giebt, aus der Bejahung aber mindestens das heraus zu nehmen, daß sein christliches Denken sich ganz innerlich gestaltet hatte. Also auch sein Denken über Christus. Wir können also sagen: Wer und was Christus wäre, das hatte Paulus nicht durch Mittheilung erfahren, also auch nicht durch irgendwie vernommene Aussprüche Jesu selbst über die eigene Person, es war vielmehr ihm lediglich in seinem Gemüthe gewiß und klar geworden, und in einer Weise, welche ihm auf seinem theologischen Standpunkte, einem durchaus offenbarungsgläubigen, als unmittelbare Enthüllung Christi selbst erscheinen konnte. Hinsichtlich seines Lebens aber stellt sich das Urtheil so: bei der schrankenlosen Verehrung Christi, welche den Apostel erfüllte, ist anzunehmen, daß in seinen Ermahnungen und in den Schilderungen des christlichen Lebens, die er entwirft, er oft und mit besonderer Angelegenheit auf Christus als das unvergleichliche Muster der Nachahmung hingewiesen haben würde, wenn er Viel darüber wußte. Nun aber thut er es, Allgemeinheiten abgerechnet, die er auch ohne alle Kunde des Einzelen aussprechen konnte (Röm. 15, 3. 2 Kor. 8, 9. Phil. 3, 5 f.), in keiner Weise. Das läßt sich nur daraus erklären, daß ihm aller solcher Stoff gemangelt habe. Das Einzige, wovon er spricht, das Einzige woraus er Alles schöpft, ist sein Tod am Kreuze. Wir müssen annehmen, er habe nur den — oder Weniges überdies — gekannt. Aber dieser hatte auch sein ganzes Gemüth ergriffen, und ihn in eine Stellung zu Christus gebracht, die sich kaum anders bezeichnen läßt, als daß sein ganzes Wesen in ihm aufgegangen, oder wie er selbst es ausdrückt, daß für ihn das Leben Christus gewesen sey (Phil. 1, 21). Fragen wir, was eine solche Gewalt über ihn geübt, was ihn

so ganz an Christus ausgeliefert und gebunden, daß er nur einen Zweck noch haben konnte für sich selber, Christus zu gewinnen, und in ihm erfunden zu werden (Phil. 3, 8), so können wir nur antworten, daß dies die Schönheit des gottgleichen Wollens gewesen sey, die sich in seinem Tode am Kreuze ihm aufgeschlossen hatte. Denn lieben kann der Mensch allein das Schöne, der sittliche Mensch — und der war Paulus — nur das geistig Schöne, welches die Tugend ist, unendlich lieben, wie Paulus Christum liebte, nur die höchste, die unbedingte Schönheit, welche die unbedingte Tugend eines heiligwollenden Wesens ist. Also kann Nichts gewisser seyn als dieses: Paulus sah in Christus ein Wesen von unbedingter Heiligkeit des Wollens, er sah, nach seinem eigenen Ausdrucke, die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesichte Christi (2 Kor. 4, 6). Aber Paulus war nicht nur ein Mann, der von der Gewalt der Gefühle sich ergreifen und fortreißen ließ, auch nicht nur der Mann der geistigen Beschauung, er war Denker und hatte ein System, ob auch nicht im strengen Sinne der Wissenschaft, doch gewiß in dem, in welchem man wohl auch von einem Systeme Philo's spricht. Als Denker suchte er sich Rechenschaft zu geben, was eigentlich das wäre, wodurch Christus eine so heilige, der höchsten Liebe werthe Persönlichkeit geworden. Und nun wirkte Mehreres bei ihm zusammen. Zuerst im Allgemeinen die objective Richtung seiner Anschauungsweise, die auch ihm die Nothwendigkeit auferlegte, die Heiligkeit seines Wesens von einer Ursache, und zwar, was dann einzig möglich, von einer göttlichen Ursache abzuleiten, ohne daß ihm auch nur der Zweifel kommen konnte, ob eine gewirkte Heiligkeit auch eine wahre wäre. Sodann seine Vorstellung von der σάρξ als dem Gegensatze des πνεῦμα und dem Wohnsitze der Sünde. Zwar tritt die Ansicht von der urbösen und die Ursache alles sittlich Bösen in sich haltenden Materie (ὕλη, οὐσία) bei ihm so deutlich wie bei Philo nicht hervor; aber fern war er ihr nicht, da er die ἁμαρτία in dem Fleische wohnend, und die Erlösung von der Sünde als Erlösung von dem σῶμα τοῦ θανάτου (Röm. 7, 24), als ein Sterben dachte (Röm. 6, 6 f. 7, 5 f.). Daraus aber ergab sich für ihn die Unmöglichkeit, einen solchen Menschen, in welchem der νοῦς mit der σάρξ ἁμαρτίας verbunden wäre wie in allen Andern, als einen heiligen Menschen anzusehen. Endlich kam hinzu die Vorstellung vom Messias,

welche er schon hatte, und nun so wie sie war auf die Person des Jesus übertrug, dessen Tod am Kreuze ihm das ganze Herz genommen und gebunden hatte. Wir kennen diese Vorstellung freilich nicht nach ihrem frühreren Bestande, aber es läßt sich annehmen, daß sie im Wesentlichen dieselbe war, die sich später bei ihm findet, also die Vorstellung von einer übermenschlichen, ja göttlichen Wesenheit, einem wesentlichen Sohne Gottes, der in menschlicher Gestalt erscheinen sollte. Und so scheint denn in dem Augenblicke, als Christus, der bis dahin für ihn ein ruchloser Betrüger, ein mit Recht verdammter Feind der göttlichen Ordnung gewesen war, in seinem Kreuzestode sich ihm als der heilig Wollende offenbarte, in demselben zugleich Das ihm klar geworden zu seyn, es müsse dieser Heilige der Messias, als solcher aber der wesentliche Sohn Gottes seyn. So daß die *ἀποκάλυψις ἰησοῦ χριστοῦ*, die Enthüllung des bis dahin für ihn verhüllt gewesenen Messias Jesus eben dies Klarwerden in seinem Gemüthe zu seyn scheint, daß der, welcher sein Selbst am Kreuze aufopferte für die Sünder, der wahre Messias der Verheißung, und Sohn Gottes wäre. Bis zu der Klarheit und Bestimmtheit des Begriffs, zu welcher die Kirche sich in den folgenden Jahrhunderten hinan arbeitete, ist Paulus freilich noch nicht gelangt, es schimmern vielmehr durch das Wenige, was er in den unzweifelhaften Briefen doch eigentlich nur von der Wesenheit Christi sagt, genauer errathen läßt, Unklarheiten genug hindurch. Doch Folgendes ist gewiß: Erstlich, sein *χριστὸς* als solcher, ist eine übermenschliche Wesenheit, an Range höher stehend als die Engel (Gal. 4, 14), ja mit gottähnlicher Erhabenheit (Phil. 2, 6), durch welche die Welt geschaffen worden ist (1 Kor. 8, 6). Zweitens, dieses hocherhabenene Wesen hat in unbedingtem Gehorsam gegen Gott — das ist die Form für den Begriff der Tugend und ihrer höchsten Stufe, der Heiligkeit — seiner göttlichen Hoheit sich entäußert, und ist Mensch geworden, wirklicher, sogar fleischlich gezeugter Mensch (Röm. 1, 3. 9, 5), vom Weibe geboren (Gal. 4, 4), und als solcher sterblich, wie er durch sein Sterben bewiesen hat, aber doch von allen andern Menschen darin unterschieden (daher auch *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* und *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος* Phil. 2, 7 f.), daß seine *σὰρξ* nicht *σὰρξ ἁμαρτίας*, nur dieser ähnlich war, d. h. daß keine Sünde in ihr wohnte (Röm. 8, 3). Ueber die hier angegebenen

Merkmale geht, was Christi Wesenheit betrifft, die Darstellung des Apostels in den unzweifelbar ächten Briefen nicht hinaus. In den übrigen sind allerdings einige Schritte vorwärts geschehen, doch hieraus würde nicht gefolgert werden können, daß er sie nicht geschrieben haben könne, wiefern einerseits aus der ersten Klasse wir seine Ansicht nicht vollständig kennen, andererseits eine Fortentwickelung, wie sie in der Kirche bald erfolgte, auch in ihm selbst nicht zu den Unmöglichkeiten zu rechnen ist*).

Durch Paulus war nun aber der Schritt gethan, welcher Christus der Menschheit wesentlich entrückte, ein christologisches Denken war entstanden, das seinen nothwendigen Entwickelungsgang verfolgen mußte, bis es bei einem Punkte anlangte, über den kein ferneres Hinausgehen möglich war. Jesus, der Mensch von Menschen, durch den heiligen Geist zur Würde des χριστὸς emporgehoben, war kein Gegenstand des tieferen Erforschens, die Heiligkeit seines Wollens und Lebens war in ihrer göttlichen Ursache begriffen, im Uebrigen war er Mensch wie alle, nur durch das fortwährende Wohnen des heiligen Geistes dem Grade nach von ihnen unterschieden. Jesus der gottgezeugte Mensch war freilich in seiner Entstehung von den andern Menschen unterschieden, aber doch Mensch wie sie, nur ähnlich dem Vater des Menschengeschlechts von Gott unmittelbar geschaffen, seine Heiligkeit auf das Naturgebiet gestellt, aber weiter nicht zu kommen. Dagegen Christus der wesentliche Sohn Gottes, der Vermittler der Welterschaffung, der sich erniedrigt hatte und Mensch gewesen war, der war ein Wesen schlechthin einziger Art, dessen gesammte Wesenheit, nicht minder sein Verhältniß zu Gott, zur Welt, der Geisterwelt sowohl als der Körperwelt, und besonders auch zur Menschheit, der er zugleich angehörte und nicht angehörte, auf das Genaueste zu untersuchen war. Im Neuen Testamente selbst hat zuerst der Hebräerbrief Etwas hierin gethan, indem er von den Eigenschaften, welche der Philonismus dem göttlichen Logos beigelegt hatte, einige so bestimmt auf den Begriff des Sohnes überträgt, daß nur einerseits die ausdrückliche Erklärung fehlt, der Sohn sey der menschgewordene Logos, andrerseits die überwiegende Rich-

*) Die nähere Untersuchung ist nicht dieses Orts, wo auch nicht erfordert wird, in alle Begriffsbestimmungen im Einzelen einzugehen.

tung des Verfassers auf das Hohenpriester-Amt Christi seine Belehrungen ziemlich mangelhaft bleiben läßt. Hier führt Johannes schon beträchtlich weiter, einmal dadurch, daß er das Wort nun endlich offen ausspricht: Jesus, der eingeborene Sohn Gottes, ist der fleischgewordene Logos, der im Anfange bei Gott und selbst Gott war, durch welchen alles Geschaffene zur Entstehung gekommen ist, geringer als der Vater, aber doch Eins mit ihm, und so lange er ist, in Gott seyend und Gott in ihm; sodann aber dadurch, daß, wie die Natur seines Buches mit sich brachte, er alle seine Gedanken über Christus in der Form von eigenen Aussagen des Sohnes selbst hinstellte, und dadurch für Alle, die es lasen, und an seiner Ohrenzeugenschaft nicht zweifelten, diesen Aussagen das Gepräge einer untrüglichen Gewißheit aufdrückte.

So überkam die Kirche einen reichen Stoff zur weiteren Verarbeitung, die Vorstellung des Gottes, welcher Mensch geworden, und des Menschen, welcher Gott gewesen war. Und sie versäumte nicht, in jahrhundertelanger Arbeit sie zur vollkommensten begrifflichen Bestimmung hinauf zu treiben. Erst wurde die Gottheit des Sohnes heraus gearbeitet und durchgesetzt, und seit dem zweiten Viertel des vierten Jahrhunderts war es nicht mehr möglich, für rechtgläubig zu gelten, bald nicht mehr, der Kirche Glied zu seyn, ohne die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater zu bekennen, an welche in den ersten Zeiten kein Mensch gedacht, und die auch Paulus und Johannes nicht gelehrt. Dann kam die Menschheit an die Reihe, und ihr Verhältniß zu der Gottheit, von welcher sie angenommen worden, wurde auf das Genaueste bestimmt, bis die untrennbare und doch mischungslose Einigung der zwei Naturen, und die wesentliche Verschiedenheit des zweifachen, in seiner Richtung ewig einen Willens in der Person erstritten war; so daß dem rechtgläubigen Eifer der späteren Jahrhunderte, und namentlich des sechzehnten, nur eine Nachlese zu halten übrig blieb. Die Nothwendigkeit dieses Ganges ist in sofern zuzugestehen, als die objective Anschauungsweise des Alterthums, aus welcher er hervorgegangen, nun einmal da, und daher nur Eins von Zweien möglich war, entweder das heilige Wesen Jesu als ein unbegreifliches anzustaunen und dann wahrscheinlich zu vergessen, oder es dadurch zu erklären, daß man ihm eine göttliche Ursache unterlegte, und Den, den man

als einen Menschen von gotteinigem Wollen zu denken nicht vermochte, als einen Menschen vorstellte, dessen Wollen durch eine auf ihn einwirkende göttliche Ursächlichkeit von Sünde frei erhalten und in Einheit mit dem Wollen Gottes versetzt würde. Eine Verirrung war das freilich, und ein schärferes Denken mußte irgend einmal erkennen, daß hier das Bestreben, das heilige Wollen Christi sich begreiflich zu machen und gleichsam zu sichern durch die göttliche Ursache, in sein Entgegengesetztes übergeschlagen und eine Aufhebung desselben geworden war; so lange indessen die Gemüther dieser Verirrung nicht wahrnehmen, und das Heilige, das in Christus war, aufrichtig liebten als ein Göttliches, und bis auf diesen Tag, so oft ein Gemüth, oder eine Gemeinschaft so in wahrer Einfalt thut, da hat sie doch das Rechte, und die Liebe, mit welcher sie das Heilige umfaßt, hebt allen Nachtheil, den die Irrung des Verstandes etwa bringen möchte, mehr als auf. Wenn aber, wie das schon im Alterthume geschehen ist, und bis auf diese Stunde zu geschehen pflegt, die Richtung auf das Hyperphysische vorherrschend wird, und Ursache wird, daß mit Uebersehung des heiligen Wollens die göttliche Wesenheit in Christus für die Hauptsache angesehen wird, und die Rechthaberei sich mit dem Gewande der Rechtgläubigkeit umkleidet, und Miene macht, Diejenigen, welche jenes rein an sich und als die That der Freiheit Christi anzuschauen sich bemühen, nicht als Christen zu erkennen, da freilich verwandelt sich, was im ersten Falle unschädlicher Irrthum der Liebe war, in eine schädliche Verkehrtheit, welcher mit allen Waffen des Geistes und der Wissenschaft entgegen zu treten ist. Das Ziel, das zu erstreben ist, muß dieses seyn, daß Alle in Christus die göttliche Schönheit eines heiligen Wollens schauen; die das in unbedingter Weise nicht vermögen, denen mag die übermenschliche Wesenheit der Träger werden, der es ihnen möglich mache in bedingter Weise; dagegen zu kämpfen, würde dieselbe Verkehrtheit seyn, die uns an den vermeintlich Rechtgläubigen tadelswerth erscheint.

Einer eigentlichen Widerlegung der hyperphysischen Vorstellung von Christus bedarf es ebenso wenig als, streng genommen, sie möglich ist, wiefern es für sie so sehr wie für die Behauptung am wissenschaftlichen Grunde fehlt. Die Betrachtung desjenigen im Leben Christi, was über alle Kritik erhaben, und was auch den Apostel Paulus für ihn gewonnen, ihn aber dann auf die Bahn der Wesensspecula-

tion geführt hatte, hat unser Denken nicht dahin geführt, das Uebrige ist wenigstens für jetzt noch zweifelhaft. Im theologischen Grundgedanken ist Nichts enthalten, was bei dessen Abwickelung auf eine Wesenheit führe, in welcher Uebermenschliches mit Menschlichem zur Einheit der Person verbunden sey; im Gegentheile, wie die Geschichte selbst beweist, ist es dem Denken fast unmöglich, die Vorstellung zu vollziehen, und das Doppelwesen, das der Mensch als Person schon ist, noch einmal zu verdoppeln, um eine Einheit von Fleisch und Geist und Gottheit zu gewinnen. Daß es geschehen müsse, ist noch nie erwiesen worden, auch auf dem Boden der entschiedensten Schriftgläubigkeit wird es nicht bewiesen werden können, wiefern im N. T. selbst sich so verschiedene Anschauungsformen finden, und der unbiblische und unpalästinische Ursprung derjenigen, welche den Sieg davon getragen hat, am Ende doch nicht geleugnet werden kann; kurz, es fehlt an jedem Ansatze oder Anknüpfungspunkte für Jesu gottmenschliche Wesenheit, daraus aber kann nur folgen, daß für das theologische Denken sie eine unmögliche, genauer eine nicht vorhandene sey.

Anmerk. Ueber den Begriff des Gottmenschen und der Menschwerdung Gottes, womit in der Neuzeit ein unsäglicher Mißbrauch getrieben worden, kann erst dann ein Wort gesprochen werden — denn in Gebrauch genommen werden die Ausdrücke nicht —, wenn die Abwickelung des Begriffs von Christus ihre Vollendung wird gewonnen haben. S. §. 54. A. 2.

§. 51.

Christus ist der heilige Mensch in der geschichtlichen Wirklichkeit des sündigen Menschenlebens, das ist das Ergebniß, zu welchem das Nachdenken auf dem Grunde der Thatsache seines Lebens führt, welche, einerseits der Kritik unangreifbar, andrerseits als die entscheidendste That seines ganzen Erdenseyns sein eigentliches Wesen am Vollständigsten offenbart. Es ist gezeigt worden, daß für sein ganzes Leben der strenge Beweis des heiligen Wollens sich nicht führen lasse, daß aber für das Denken eine geistige Nothwendigkeit bestehe, Den, welcher für die Verwirklichung der Idee sein Leben lassen konnte, als einen Solchen zu setzen, dessen Wollen durch sein ganzes Leben dem Guten einzig und in

unbedingter Weise zugewendet war, d. h. daß wir müssen an Christum den Heiligen glauben. Damit aber ist der Begriff gefunden, welchen das Denken vom Nachdenken in Empfang nimmt, um durch seine Thätigkeit aus ihm heraus eine Erkenntniß, und zwar eine theologische Erkenntniß Christi zu gewinnen, d. h. eine Erkenntniß seiner gesammten sowohl objectiven als subjectiven Stellung innerhalb der heiligen Weltordnung Gottes, und insonderheit der Bedeutung, welche seine Erscheinung überhaupt, und insbesondere sein Tod in Hinsicht auf die Erlösung der Menschheit habe oder nicht. Die Untersuchung ruht mithin auf der zweifachen Grundlage, einmal daß die Weltordnung die Ordnung wirklich sey, welche zu seiner Zeit aus dem theologischen Grundgedanken abgeleitet worden, und sodann, daß Christus der heilige Mensch, als welchen der Glaube ihn gesetzt hat, wirklich gewesen sey. Nach dem aber, was über den Begriff des Menschen seiner Zeit gehandelt worden, muß in die Augen fallen, daß der heilige Mensch nach seinem Wesen der ideale sey. Dächten wir ihn mithin allein als jenen, so würde sich hier nur wiederholen lassen, was von diesem früher schon gesprochen worden. Nun aber denken wir ihn nicht als jenen allein, sondern als denselben innerhalb des sündigen Menschenlebens, ohne selbst ihm anzugehören; daraus müssen die näheren, und zwar wirklich neuen Bestimmungen sich ergeben. Denn dieser Gedanke wurde früher nicht gedacht, und konnte es nicht werden. Die Darstellung hat aber das Verhältniß zuerst von seiner objectiven, und dann von seiner subjectiven Seite, d. h. zuerst dies Verhältniß selbst, wie es durch das Wesen der Weltordnung auf der einen, und durch sein heiliges Wollen auf der andern Seite bedingt war, dann aber sein Bewußtseyn dieses Verhältnisses zu umfassen.

1. Das Wesen der heiligen Weltordnung ist dieses, daß das Ganze der Welt, wie sich dasselbe dem seelischen und dem persönlich geistigen Bewußtseyn in Körperwelt und Geisterwelt zerlegt, unter der allumfassenden Herrschaft der Idee des Guten, welche der ewige Gedanke Gottes ist, zusammengefaßt, und nach derselben Idee als ihrem einzigen Gesetze in der Art regiert wird, daß beide Welten dem Gesetze schlechthin unterworfen sind, während aber die Körperwelt nur unterworfen seyn und ohne eignes Wollen dienen kann, die Geisterwelt ihm in Freiheit unterthan seyn kann und soll, alle Kräfte der

Welt aber, gleichviel ob mit Willen oder ohne Willen, der Verwirklichung der Idee des Guten dienstbar sind, und daher jedes Wollen, das dem allgemeinen Gesetze einstimmig, von allen gefördert, jedes widerstrebende aber von allen gehindert und in ein ohnmächtiges verwandelt wird. Ist nun das Wollen Christi, wie nun als feststehend angenommen wird, ein heiliges, also mit dem heiligen Gesetze, welches der Wille Gottes ist, schlechthin einstimmiges, so ist sein ganzes objectives Seyn ein solches, wie es dem ewigen Gedanken Gottes gemäß seyn soll, also zunächst er selbst in seinem ganzen Seyn ein unbedingtes und vollkommenes Werk Gottes, und als solches ein vollkommenes Gottesbild, εἰκὼν τοῦ θεοῦ, wie auch Paulus 2 Kor. 4, 4. ihn bezeichnet, zwar möglicher Weise diese Ebenbildlichkeit in etwas anderem Sinne auffassend, aber doch ein vollkommen richtiges Bewußtseyn aussprechend. Er ist es erstlich in gleichem Verhältnisse wie jedes andere vollkommene Werk Gottes, und in dieser Beziehung können wir nicht sagen, daß er höher stehe als irgend ein anderes Seyendes, das, der gleichen Gattung angehörend, seinen Begriff gleich unbedingt erfülle. Aber in höherem Verhältnisse ist er es sowohl in Bezug auf jedes Seyende, das einem niedrigern Begriffe angehört, als auch auf jedes wesentlich ihm Gleiche, das aber unterhalb seines Begriffes stehen geblieben, oder von demselben abgewichen ist, also namentlich in Bezug auf die in Sünde verfallene Menschheit, welcher er in seinem Wesen gleich, in seinem Seyn aber unendlich überlegen ist, unter Allem was Mensch heißt, das einzige, über alle hocherhabene Gottesebenbild. Er ist es zweitens in der ganzen Dauer seines Seyns, wiefern der Glaube ihn als den Menschen von schlechthin gutem oder heiligem Wollen setzt. Er war es also, als er in das Erdenleben eintrat, und blieb es, so lange er in demselben stand, und war es noch, als er daraus hinwegging, er war es in jedem Augenblicke dieses Lebens, und in jedem in aller derjenigen Vollkommenheit, welche eben dieser Augenblick in sich aufnehmen und darstellen konnte. Und wenn im theologischen Denken irgend wo ein Punkt sich zeigte, welcher sein Seyn über die Grenzen dieses Lebens, es wäre rückwärts oder vorwärts, zu erstrecken nöthigte, so würde auch seine Gottesebenbildlichkeit an dieser Erstreckung ihren vollen Theil zu nehmen haben. Er ist es drittens hinsichtlich seiner ganzen Wesenheit, also nicht allein wiefern er Geist,

sondern auch wiefern er Person ist, so daß die Anschauung seiner Person Anschauung zwar nicht Gottes, wohl aber des Bildes Gottes ist, sofern dasselbe innerhalb der persönlichen Schranke sich darstellen kann. Er ist es endlich viertens auf der einen Seite schlechthin durch Gott, wiefern Alles, was in der Welt ist, schlechthin durch Gott ist, was und wie es ist, auf der andern aber auch schlechthin durch sich, wiefern im Reiche der Freiheit, welchem er angehört, eben das durch Gott ist, was durch Freiheit ist, ein anderes Seyn durch Gott nicht denkbar ist als durch die Freiheit, ein Seyn mit Aufhebung der Freiheit und durch Allmachtwirkung ein dem göttlichen Gedanken widersprechendes seyn würde, also ein unmögliches. — Als Wesen in der Welt ist er dann ferner schlechthin abhängig von Gott, und alle seine Kräfte kommen ihm von Gott, und er hat keine Kräfte wider Gott, als heiliges Wesen aber ist er schlechthin unterthan, und alle seine Kräfte ordnen sich dem göttlichen Gedanken unter, und werden allein im Dienste Gottes angewandt. Als Glied der Geisterwelt aber nimmt er Theil an Gottes ewiger Selbstoffenbarung und an der Freiheit schaffenden und Freiheit erhaltenden Geisteswirksamkeit, als heiliges Glied derselben aber eignet er sich in Freiheit an, was jene und was diese ihm darbietet, so daß sein geistiges Leben, wie es als Anschauung und als Thätigkeit sich äußert, zugleich vollkommene Gotteswirkung und vollkommene That der eigenen Freiheit ist. Vermöge seiner unbedingten Uebereinstimmung aber mit dem allbeherrschenden Gesetze der Welt sind alle Kräfte der Welt, wiefern sie in irgend eine Beziehung zu ihm treten, nicht Kräfte des Widerstandes für ihn, sondern der Uebereinstimmung mit ihm und des Mitwirkens für seinen Zweck, der Eins ist mit dem Zwecke Gottes.

In seinem allgemeinen Verhältnisse zur Weltordnung finden aber auch alle seine besondern Verhältnisse den Grund ihrer eigenthümlichen Gestaltung. Ueber sein Verhältniß zur Welt der Geister läßt sich nur bedingungsweise dies aufstellen, daß wenn überhaupt ein solches Statt gefunden, worüber ein Wissen nicht gewonnen werden kann, unter Voraussetzung einer heiligen Geisterwelt es das der Uebereinstimmung und des Zusammenwirkens für den einen Zweck des Guten, im entgegengesetzten Falle aber des Widerstreits, auf seiner Seite aber der überlegenen Kraft, auf der ihrigen der Ohn-

macht könne gewesen seyn. Zur persönlichen Geisterwelt, d. h. zur Menschenwelt als solcher stand er nach seinem persönlichen Wesen als der Gleiche, der Bruder Aller da, er was sie, und sie was er, der sündigen Menschenwelt gegenüber aber als der Hocherhabene, der Einzige, mit welchem sie sich nicht vergleichen konnte, in seiner Gottesebenbildlichkeit ihr der ungöttlichen gegenüber als der Göttliche, vor dem sie sich demüthigen mußte, in seiner heiligen Geisteskräftigkeit aber als der Ueberlegene, der auf sie einwirken konnte, nicht aber sie auf ihn. Das irdische Menschenleben aber stellt hinsichtlich seiner sich in zweifacher Weise dar. Wiefern es der Schauplatz ist, auf welchem er sein heiliges Wesen offenbaren und die Aufgabe lösen sollte, welche er als die seinige anerkannt und zu lösen in Freiheit und Gottergebenheit übernommen hatte, ist es der von Gott ihm angewiesene Platz, und sein Verweilen darin die Erfüllung der ihm eigenen Bestimmung; wiefern es aber in seiner ganzen Beschaffenheit und namentlich mit allen seinen Uebeln, denen der Natur sowohl als des Zusammenlebens und der Geschichte, ein Leben der Sünder ist unter der Zucht göttlicher Strafgerechtigkeit (s. Th. 1. S. 333), er aber mitten in diesem Leben ohne Sünde war, erscheint es als ein ihm fremdes Leben, ein Leben, das nicht für ihn geeignet, und das er nicht zu leben verpflichtet war; und wiefern dann wieder zu denken ist, daß er nach Gottes Willen sich darin befand, sein eigenes Wollen aber, sowie in jeder andern Hinsicht, auch hinsichtlich dieses Lebens Eins war mit dem göttlichen, läßt es sich so vorstellen, daß Gott ihn für den Zweck, den er darin befördern sollte, in diesen um sein selbst willen ihm nicht nothwendigen Lebenskreis gestellt, er aber im Gehorsam gegen Gott und um der Erreichung dieses Zweckes willen in denselben eingetreten sey; und das ist dann die Wahrheit dessen, was die Schrift auf allen Seiten sagt, Gott habe ihn gesendet, und er sey gekommen, ein Gesandter Gottes für den Zweck, dem er lebend diente und für den er starb. So nahm er denn allerdings an allen Uebeln und Unvollkommenheiten des allgemeinen Menschenlebens Theil, in gleicher Weise wie jeder andere Mensch, und wurde in gleicher Weise davon in seinem Lebensgefühle berührt, aber er nahm nicht daran Theil als Einer, der den Lohn der Sünde darin empfängt, und ward in seinem Gemüthe nicht als ein Solcher davon bewegt (s. unt.). Hinsichtlich seines Verhältnisses zur Natur aber,

oder zur Körperwelt, ist im Allgemeinen Dies zu setzen, daß zwar das allgemeine Gesetz der Weltordnung, vermöge dessen die körperliche Welt in ihrer unbedingten Unterworfenheit unter den allmächtigen Gedanken Gottes der mit diesem Gedanken in Einklang stehenden Geisterwelt unterworfen sey und dienen müsse für den Zweck der Offenbarung Gottes und der Verwirklichung der Idee des Guten, in Bezug auf Christus als den mit dem göttlichen Gedanken in unbedingtem Einklange Stehenden nicht habe aufgehoben seyn können, daß also Christus in seiner Menschheit wirklicher Herr der Natur gewesen seyn müsse für Gottes Zweck; daß aber diese Herrschaft eine solche nicht könne gewesen seyn, durch welche entweder seine eigne Menschheit oder das allgemeine Verhältniß der Menschen zur Natur aufgehoben oder wesentlich abgeändert worden wäre. Daraus folgt nun im Besondern dieses: Erstlich, was die ihm anhaftende Natur, d. h. die körperliche oder Natur-Seite seiner Person anlangt, so ist dieselbe freilich nicht zu denken als ein Erzeugniß der erschaffenden Naturkraft, das in Unabhängigkeit sich ausgebildet, und seinem Geiste sich als Werkzeug hingegeben, wie es eben traf; vielmehr ist zu denken, daß sein Geist vermöge der ihm ureignen Kräftigkeit und Herrschaft über die Natur vom Augenblicke des ersten Entstehens an sich seine Leiblichkeit so ausgebildet, daß in ihrer Vollendung sie ihm ein vollkommenes Werkzeug wurde für den Dienst, den sie ihm leisten sollte zur Vollendung seines persönlich geistigen Lebens und in Verfolgung seines Zwecks; daß aber dessenungeachtet sie nicht allein kein bloßer Scheinleib war, sondern auch an Allem ihren vollen Antheil hatte, was zum Wesen einer menschlichen Leiblichkeit gehört, also namentlich an allen und jeden Bedürfnissen der leiblichen Natur, und an der Empfänglichkeit für jede Erhebung oder Herabdrückung des körperlichen Lebens, für Wohlseyn und für Uebelseyn, für Lust und Schmerz; und ebenso seine Seelenkraft in ihren Empfindungen, ihrem Vorstellen, ihrem Denken, und nicht minder auch ihrem Begehren eine schlechthin menschliche; nur mit dem einen Unterschiede, daß nicht die Seelenkraft das Herrschende und die Geisteskraft das Dienende, sondern umgekehrt die Geisteskraft das Herrschende, und alle Kräfte Leibes und der Seele ihr zu stetem Dienste unterworfen. Zweitens hinsichtlich der umgebenden Natur konnte er nicht ausgenommen bleiben von der allgemeinen Unterworfenheit, in welcher

die sündige Menschheit sich in Gottes Weltordnung befinden muß, wiefern eine solche Aufhebung der Naturgesetze in Bezug auf ihn entweder ein Gleiches in Bezug der übrigen Menschheit hätte im Gefolge haben müssen, oder ein undenkbarer Zustand gewesen wäre, er mitten unter den Einwirkungen der Naturkräfte befindlich, und doch von ihnen nicht berührt*); vielmehr ist zu denken, daß alle diese Kräfte ganz in gleicher Weise auf ihn in seiner Leiblichkeit eingewirkt, wie auf seine Umgebungen, und wie auf alle Menschen überhaupt. Dabei aber war er dennoch der Herr der Natur, und in jedem Augenblicke, wo der göttliche Zweck es forderte und eine Durchbrechung des Naturlaufs, wenn auch scheinbar, doch nicht in Wirklichkeit daraus hervorging, mußte er als solcher sich erweisen, und daher auch Wirkungen erzeugen können, welche seinen Umgebungen unmöglich, und daher ein Gegenstand des Staunens für sie waren (vergl. §. 53).

2) Auf der Seite des subjectiven Lebens ist in Betracht zu ziehen zuerst das Bewußtseyn, und sodann die Willensthätigkeit Jesu als des heiligen Menschen in der Wirklichkeit des sündigen Menschenlebens. Hinsichtlich des Bewußtseyns ist zu unterscheiden zwischen dessen wesentlichem Inhalte und der Form, welche dieser Inhalt innerhalb der Verhältnisse annehmen mußte, in welchem es sich entwickelte und zu erkennen gab.

Das Bewußtseyn Jesu ist vor Allem Selbstbewußtseyn, und dieses wieder sowohl seelisches als persönlich geistiges. Das seelische Selbstbewußtseyn ist vermöge dessen, daß der Geist in ihm das Herrschende, und die Seelenkraft ihm unterworfen, und ihm zu dienen eben so befähigt als genöthigt, als ein klares, lebendiges und vollkräftiges zu setzen, und die Kräfte der Seele, die Kraft des Vorstellens und des Denkens, und des Begehrens, in ungetheilter Fülle der ihnen eigenthümlichen Vermögen. Im sündigen Leben ist die Kraft des Vorstellens als empfangende eine blinde, als schaffende eine wilde Kraft; jene nimmt ohne Unterschied, was ihr von Außen dargeboten wird, und das Aufmerken richtet sich zumeist auf die

*) Etwa nach Olshausens abenteuerlicher Vorstellung, daß sein Leib der allgemeinen Schwere nicht unterworfen, seine Theilnahme an derselben also nur eine von ihm selbst hervorgebrachte gewesen sey, die er, so oft er gewollt, aufzuheben die Macht gehabt.

Wahrnehmungen, von deren Gegenstande die Seele sich Lust verspricht, diese schafft ins Maßlose hinein, und auch sie nur mit der einzigen Rücksicht auf das Angenehme und die Lust; hierdurch aber gelangt in das Gemüth von frühster Jugend an eine ungeheure Menge solcher Vorstellungen, welche den Trieb in Bewegung setzen, und die Begierde zum Erwachen bringen, und immer von Neuem sie beschäftigend Ursache werden, daß selbst besser wollend der Mensch doch überwunden und in die Knechtschaft der Begierde fortgerissen wird, aus welcher er keine Befreiung finden kann. Aber die Ursache liegt einzig in der Hingegebenheit des Geistes an die Seele. Hiernach aber gestaltet sich denn auch die übrige Seelenthätigkeit, wiefern doch der Verstand nur das Empfangende verarbeitet, und die begehrende Kraft sich auf die Vorstellungen richtet, welche die vorstellende ihr zugeführt hat. Hier also, schon im bloßen Seelenleben, mußte bei Jesu sich ein wesentlicher Unterschied hervorthun, der nicht unbeachtet bleiben darf, um auf eine vielbesprochene Frage die rechte Antwort zu gewinnen. Er lebte unter denselben Umgebungen wie jeder andere Mensch, hatte dieselben Sinneswerkzeuge und empfing durch ihren Dienst dieselben Eindrücke von Außen her, und die vorstellende Kraft, die empfangende und die schaffende, war in ihm dieselbe wie in Allen, und auch ihre Thätigkeit. Aber die Herrschaft des Geistes über die Seelenkraft, die wir in ihm zu setzen haben vom ersten Augenblicke seines irdischen Lebens an, bewirkte erstlich, daß sein Aufmerken, also diejenige Seelenthätigkeit, von welcher das wirkliche Bilden der Vorstellung abhängig ist, sich nur solchen Eindrücken der Sinne zuwendete, welche mit der Richtung seines Wollens sich vertrugen, die Seele also keine Vorstellungen bildete, als welche dieser Richtung angemessen waren, woraus denn als nothwendige Folge das hervorging, daß auch die schaffende Kraft nur solche zeugen konnte, sein gesammtes Vorstellen also von der Kraft des Geistes geregelt blieb, jede seiner Vorstellungen folglich, obwohl durch die Seelenkraft vermittelt, eine That des heilig waltenden Geistes war, sein Vorstellen in keinem Augenblicke ein unwillkürliches oder zügelloses war. Dieselbe Geistesherrschaft aber wirkte zweitens dieses, daß jede Kraft der Seele sich dem Dienste des Geistes unterwarf, und von früh an sich für den Dienst des Geistes bildete, und so vollständig fähig wurde, als Werkzeug seines Geistes seinem Zwecke zu dienen, daß also der Verstand sich zur

Vernunft gestaltete, die Begehrung nur im Dienste des Geistes ihre Lust zu finden sich gewöhnte, und auch das Gefühl nur an Dem Wohlgefallen fand, was mit dem Streben des Geistes in Einklang war, also nur am wahrhaft Schönen und am Guten; überhaupt also das Seelenleben Jesu weder ein bloß leidendes war, abhängig von den Eindrücken der Außendinge und dem blinden Triebe, noch ein blos willkürliches, wie die Seelenkräfte selbst es eben schufen, sondern ein in allen seinen Thätigkeiten von der herrschenden Kraft des Geistes abhängiges und geregeltes. Und das Bewußtseyn davon mußte stets lebendig und kräftig in ihm seyn, als Seelenbewußtseyn ein Bewußtseyn unbedingter Unterworfenheit der Seelenkraft unter die Geisteskraft, dies Bewußtseyn aber nicht ein Bewußtseyn des Druckes, oder der Verkümmerung der Seelenkraft, sondern vermöge der schlechthin harmonischen Ausbildung aller Kräfte und der Unbedingtheit der Unterworfenheit der Seelenkraft ein solches, in welchem diese selbst sich wohl befand und gern verharrte. Uebrigens vergl. §. 9.

Ebenso aber mußte das persönlich geistige Selbstbewußtseyn in Jesu ein lebendiges und klares, und zwar in der Fülle seyn, welche es überhaupt als persönliches erlangen kann, nicht als reine Selbstanschauung des Geistes, sondern eben als Bewußtseyn durch Vermittelung der Seelenkraft; Bewußtseyn vom Geiste als der Kraft des Guten, Bewußtseyn von der Freiheit, Bewußtseyn vom Wollen des Guten, Bewußtseyn von der eignen Tugend und Heiligkeit. Dieses Bewußtseyn mußte in ihm gleichzeitig mit dem allgemeinen Selbstbewußtseyn eingetreten, in gleichem Verhältnisse damit erstarkt, und lebenslang ihm gegenwärtig seyn, so daß er nicht, wie bei uns andern dies der Fall ist, es erst durch Anstrengung bei sich erwecken, durch Hinweisung auf Thatsachen den Glauben in sich stärken mußte, oder gar in einzelen Lebensaugenblicken ihn nicht zu erzeugen wußte, vielmehr in jedem Augenblicke sich seiner als Person, und seines Geistes als Kraft, als freier Kraft, als freier Kraft des Guten, und seines Wollens des Guten als der unbedingten Thätigkeit dieser Kraft bewußt war, und nicht minder der vollständigen Beherrschung aller Kräfte der Seele und des Leibes durch die Kraft des Geistes, nicht als einer mühevoll errungenen und unter steten Schwankungen behaupteten, sondern als einer schlechthin seyenden und in jedem Augenblicke besessenen. Daraus aber folgt eine sich stets gleich bleibende

Selbstbeurtheilung und Selbstachtung, ein stetes Uebereinstimmen des Seynsollens und des Seyns, und ebenso stetes Wissen dieses Verhältnisses, also ein Bewußtseyn von der steten Lösung der allgemeinen Aufgabe des Lebens, und in dieser wurzelnd ein unaustilgbarer Friede des Gemüths, ein unerschöpflicher Schatz von Seligkeit, den auch die Leiden des äußern Lebens nicht zerstören konnten. Vergl. §. 11. 12.

Das Bewußtseyn Jesu war aber ferner auch ein Weltbewußtseyn, und auch dies sowohl ein seelisches oder natürliches als ein persönliches und geistiges. Das seelische Weltbewußtseyn konnte sich nach seinem Inhalte nicht von dem der andern Menschen unterscheiden, und war nach seinem Umfange angemessen der empfangnen Bildung des Verstandes, nach seiner Form aber so gestaltet, wie in seinem Volke und Stande zu erwarten war; in seinem heiligen Wollen als dem Quell, aus welchem all das Eigenthümliche seines Lebens abzuleiten ist, fehlt für die Annahme eines höheren Wissens auf dem Naturgebiete jeder Grund. Sein persönlich geistiges Weltbewußtseyn aber mußte wesentlich und auf allen Punkten Gottesbewußtseyn seyn, d. h. lebendiges Bewußtseyn der heiligen Weltordnung und seines Verhältnisses zu ihr, und dieses in den Formen, welche ihm durch die Anschauungsweise seines Volks und seiner Zeit gegeben war. Wir denken als die Wurzel dieses Bewußtseyns die Heiligkeit seines Wollens selbst, also die Richtung seines Wollens auf das schlechthin Gute, welche wir als eine ununterbrochene und in jedem Augenblicke seines Lebens sich gleich bleibende zu setzen haben. Daraus aber folgt erstlich, daß dies Bewußtseyn ihm nicht erst von Außen her zu kommen brauchte, etwa durch empfangenen Unterricht, oder durch das Lesen der heiligen Schriften seines Volks, daß es auch für ihn der Denkbarkeit nicht erst bedurfte, durch welche unser Denken den Glauben an Gott als ein dem sittlich wollenden Gemüthe Nothwendiges erweist, daß endlich auch bei ihm der Weg nicht dieser war, daß erst das seelische Weltbewußtseyn sich durch Denken zum Weltschöpfer, und hierauf dann das geistige von diesem zum wahren Gott erhob; daß vielmehr das geistige Bewußtseyn, wie es mit dem allgemeinen Selbstbewußtseyn sich zugleich entwickelte, so auch in gleicher Zeit sich dazu erhob, die Einheit des Gesetzes, das er in seiner Freiheit als Gesetz des eignen Lebens setzte, mit dem

Gesetze, das die Welt beherrscht, als das für seinen Geist Nothwendige zu denken, daß also das Bewußtseyn der heiligen Ordnung in ihm war, noch ehe das natürliche Weltbewußtseyn sich in ihm entwickelte, und daher dieses im Entstehen schon als Gottesbewußtseyn sich gestaltete. Es folgt zweitens, daß weil das heilige Wollen ein stetiges und ununterbrochenes, jeden Lebensaugenblick erfüllendes in ihm war, auch das Bewußtseyn Gottes, als Bewußtseyn von der heiligen Ordnung, ihn in jedem Augenblicke begleitete, und sich in jedem Augenblicke in gleicher Stärke bei ihm erhielt, sein ganzes Leben also ein Leben im Bewußtseyn Gottes war. Es folgt drittens, daß das eigene Verhältniß zu dem ewigen Gesetze der Ordnung seinem Selbstbewußtseyn immer gegenwärtig, und zwar als das der unbedingten Einheit gegenwärtig war, daß er mithin in jedem Augenblicke seines Lebens sich als wirkliches und lebendiges Glied der heiligen Weltordnung wußte, also den Gedanken seines Lebens als das heilige Gesetz der Welt, und das Gesetz der Welt als den Gedanken seines Lebens, und daß in diesem Bewußtseyn all sein Wollen und sein Streben sich erfüllte. Es folgt viertens, daß dies Bewußtseyn sich für ihn auf der einen Seite als das der unbedingten Abhängigkeit, auf der andern aber als das der unbedingten Freiheit gestaltete, und also er in jedem Augenblicke sich zugleich als unbedingt abhängig wußte vom heiligen Gesetze, und dies Gesetz in Freiheit setzte als das eigene. Die Quelle aber, aus welcher ihm sein theologisches Bewußtseyn floß, war eine zweifache. Auf der einen Seite sein heiliges Wollen selbst, und insofern dies Bewußtseyn ein unmittelbares, nicht von Außen her ihm Eingeflößtes oder Angelehrtes, sondern ein rein inneres, ihm als dem heilig Wollenden Eigenthümliches; und auch davon konnte das Bewußtseyn ihm nicht fehlen, und daher auch weiter davon nicht, daß er sein Wissen von der heiligen Ordnung auf anderem Wege gewonnen hatte und in anderer Art besaß, als die Menschheit um ihn her, für die es nur ein äußerlich Empfangenes war, und nicht ein innerer Besitz. Auf der andern Seite aber, wiefern er innerhalb des jüdischen Offenbarungskreises stand, und sowohl am allgemeinen menschlichen Entwickelungsgange, als auch ins Besondere an der Bildung seiner Volksgenossen einen, wenn gleich durch die Geschichte mangelhaft bezeugten Antheil, genommen hatte, ruhte sein theologisches Wissen als ein Wissen auch

wieder auf dem Grunde der Schriften, die in seinem Volke die Geltung heiliger Schriften angenommen hatten, und des Verständnisses derselben, das im Laufe der Jahrhunderte sich in dem Volke ausgebildet hatte, und auch dies Verhältniß konnte nicht einflußlos auf ihn geblieben seyn. Der Einfluß aber, welchen es auf ihn ausgeübt, hatte nicht der seyn können, den wesentlichen Inhalt seines Gottesbewußtseyns zu vermehren oder zu vermindern, oder sonst in einer Weise abzuändern, vielmehr nur dieser, daß die Form desselben sich in die Gestalt einkleidete, welche in diesem Kreise die geltende geworden war. Einer Form nämlich, und einer dem persönlichen Geistesleben angemessenen Form bedurfte er natürlich auch, wiefern sein heiliges Wollen zwar sein geistiges Bewußtseyn geschärft und abgeklärt, nicht aber die Schranke der Persönlichkeit für ihn aufgehoben, oder die Unbedingtheit reiner Geistesanschauung, die innerhalb dieser Schranke nicht gewonnen wird, vermittelt hatte. Sein geistiges Weltbewußtseyn trug daher nicht nur im Allgemeinen die Form der persönlichen Vorstellung, durch welche der Glaube an die heilige Ordnung in der Person lebendig wird, also die des Glaubens an Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt, sondern auch ins Besondere die des Glaubens an Jehova den Schöpfer Himmels und der Erde, der sich den Vätern offenbart und ihnen durch Mose und die Propheten seinen Willen vielfach kund gethan, mit Israel ins Besondere einen Bund geschlossen habe, und durch dieses Volk und seinen Gesalbten die Beseeligung der ganzen Menschheit wirken wolle. Daraus aber folgte weiter im Einzelen, daß er sein Wissen um das Göttliche, wiefern es ein ihm im eigenen Geiste klar gewordenes war, von Gottes Offenbarung ableiten, als von Gott selbst vernommen ansehen mußte, was er von ihm wußte, wie die Propheten ja von Gott vernommen hatten, was sie wußten; daß also das beständige Bewußtseyn der heiligen Ordnung, das in ihm war, ihm als ein beständiger Verkehr mit Gott, ein Reden mit Gott, und Belehrtwerden von Gott erschien, daß ferner sein eigenes Verhältniß zu Gott, dessen Wesen die unbedingte Uebereinstimmung des eignen Wollens mit dem ewigen Gesetze, und daher der freien und lebendigen Mitgliedschaft der heiligen Ordnung war, sich in seinem Bewußtseyn so gestaltete, daß er Gott liebe und von Gott geliebt werde, daß Gott in ihn eingehe, und er in Gott, daß Gott ihm seinen Willen offenbare, und er

ihm treulich Folge leiste, ja, daß er Eins sey mit Gott, und Gott Eins mit ihm. Seine Stellung in der Ordnung Gottes war nicht die eines gezwungenen Knechtes, oder überwundenen Empörers, der nur darum sich unterwirft, weil ihm die Kraft des Widerstandes fehlt, und sich in jedem Augenblicke, wo er entfliehen könnte, zum Entfliehen, wo Empörung möglich, zur Empörung wenden würde, und daher immer zwischen Furcht und Planen der Befreiung schwankt; sie war die des freien Unterthanen, des Bürgers mit vollem Bürgerrechte, der sich in der Ordnung wußte, weil er darin seyn wollte, und ein Recht hatte, darin zu seyn, und darum auch untrügliche Gewißheit, immer darin zu seyn, und alles was den Gliedern dieser Ordnung eigne, als Miteigner zu besitzen. Oder, Gottes Ordnung als ein Haus gedacht, in welchem Gott Hausvater ist, war seine Stellung die des Sohnes vom Hause, dem Alles eigen ist, was Eigenthum des Vaters, der seinen Platz im Hause gesichert hat, so lange er selbst die Stellung des Sohnes nicht verläßt.

Anm. 1. Die hier entwickelte Form des Gottesbewußtseyns Jesu ist freilich keine unbedingt nothwendige, und insofern kann bezweifelt werden, ob sie auch wirklich aus seinem Begriffe heraus entwickelt sey; aber sie war unter den Verhältnissen, worin er stand, allerdings nothwendig, wiefern sie eines Theils durch die auch ihm anhaftende Schranke der Persönlichkeit, andern Theils aber durch die in seinem Volke einmal gangbaren Anschauungsformen gegeben war. Unter andern Verhältnissen und in einem anders gestalteten Gedankenkreise würden bei wesentlich gleichem Inhalte die Formen möglicher Weise ganz andere gewesen seyn. Nun findet sich in den Evangelien, vornehmlich im Johannesevangelium, eine beträchtliche Anzahl von Stellen, welche unter der Form von Jesu eigenen Aussagen Aehnliches darbieten, wie hier entwickelt worden ist. So namentlich die Bezeichnung als Sohn Gottes, als geliebter Sohn, der Nichts thue noch thun könne, als was der Vater ihm gebiete, dem aber auch der Vater Alles mittheile, was er wissen, und Alles vorzeige, was er vollbringen solle, der Gott schaue und sein Wort vernehme, ja in dem Gott sey, und er in Gott u. dgl. m. Hätten wir nun die Gewißheit, daß die Berichterstatter diese Worte von ihm selbst gehört, oder doch von Solchen in Empfang genommen, welche sie aus seinem

Munde hatten, so würden wir sie unbedingt als seine eignen Worte, als den reinen Ausdruck seines theologischen Welt- und Selbstbewußtseyns anerkennen, denn sie können es alle seyn, und bieten in dem Sinne, der aus dem Obigen sich ergiebt, vollkommene Wahrheit in den Formen, die in seinem Kreise gangbar waren oder werden konnten. Nun aber fehlt uns eine solche Gewißheit ganz, ist vielmehr die größere Wahrscheinlichkeit für das Gegentheil, und überdies nicht zu bezweifeln, daß unser Johannes, was er Jesum sagen läßt, auf seinem speculativen Standpunkte so verstanden wissen wolle, wie er auf diesem sich gestalten mußte, also Jesum als den wesentlichen und vorweltlichen Gottessohn in dem durch jene Formen ausgedrückten Verhältnisse zu Gott befindlich denkt, auch manchen andern Ausspruch giebt, in welchen das Denken vom ethischen Begriffe aus nicht eingehen kann. Dadurch wird aufs Höchste unsicher, ob Jesus in ähnlicher Weise von sich selbst gesprochen habe oder nicht. Hat er aber, so entsteht die Frage, ob er selbst die Worte in hyperphysischem oder ethischem Sinne ausgesprochen habe, wo dann in letzterem Falle der spätere Theoretiker, was von diesem Standpunkte aus geredet worden, vom seinigen aus verstanden und den Lesern überliefert hätte. Im ersten Falle würde daraus, daß Jesus selbst die hyperphysische Ansicht von sich aufgestellt, noch keineswegs folgen, daß sie anzunehmen wäre; denn was an sich nicht wahr ist, wird es auch durch die Person nicht, die es spricht, und während wir aus seinem heiligen Wollen allerdings ableiten, daß das ethische Gottesbewußtseyn seines Gemüths ein lauteres und trübungsfreies gewesen, so können wir doch nicht daraus ableiten, daß auf dem speculativen Gebiete er nothwendig irrthumsfrei gewesen sey, weil dies zwei ganz verschiedene Gebiete sind. Aber schwer fallen wird immer die Annahme, daß diese Ansicht in der That die seinige gewesen, um so mehr, je weniger sich Spuren finden, daß sie in der Urkirche gegolten, und je größer die Wahrscheinlichkeit, daß erst Paulus sie in Gang gebracht. Im zweiten Falle würde zwar die Auslegung an Ort und Stelle immer nur den Sinn festhalten dürfen, in welchem der Schreibende die Aussprüche verfaßt, aber der Dogmatiker sowohl als der Homilet sich ihrer in demjenigen zu bedienen das Recht haben, in welchem Jesus selbst sie ursprünglich ge-

redet hatte. Nur wie gegenwärtig die Sachen stehen, ist nicht möglich, über diese Frage zu entscheiden.

Ist nun das Leben im Bewußtseyn Gottes das Wesen der Religion, und ist die Religion um so vollkommener, je lauterer und trübungsloser dies Bewußtseyn, und um so einflußreicher, je stetiger und umfassender dasselbe, so muß in Jesus, dessen Gottesbewußtseyn kraft der unbedingten Reinheit seines Wollens ein schlechthin lauteres und ungetrübtes, und vermöge der vollständigen Hingegebenheit seines ganzen Wesens ein ununterbrochenes und jeden Lebensaugenblick ausfüllendes, nothwendig die vollkommene Religion, sein ganzes Leben ein Leben in Religion und in der wahren Religion gewesen seyn. Die Form, in welcher sich die Religion in seinem Gemüthe gestaltete, war, wie natürlich, angemessen der Form, welche sein theologisches Bewußtseyn innerhalb des Kreises, dem er angehörte, an sich trug; also nach Außen hin die des öffentlichen Gottesdienstes im Heiligthume des Volks, im Innern aber die des Gebetsverkehrs mit Gott. Wir haben daher als Thatsache anzunehmen, daß er jenem Dienste sich nicht entzogen, vielmehr demselben gern und mit aufrichtiger und herzlicher Theilnahme angeschlossen, also auch die Stätte des Gottesdienstes nicht gemieden, vielmehr aufgesucht und gern daselbst verweilt habe. Wiefern aber sein Gottesbewußtseyn sich mit seinem allgemeinen Bewußtseyn zugleich entwickelte, und also nicht ein spät aufkeimendes, vielmehr ein früh erwachtes und rasch erstarktes war, haben wir auch Das zu setzen, daß sein Leben früh ein religiöses Leben war, und also auch die Freude am Gottesdienste schon den Tagen seiner Jugend angehörte. Wenn daher ein Evangelium uns berichtet, daß er schon als Knabe sich gern im Tempel aufgehalten, und ungern davon getrennt (Luk. 2. 42 ff.), so werden wir das nicht bezweifeln, vielmehr als Etwas anerkennen, was auch ohne diese Erzählung als geschehen anzunehmen wäre, wenn wir auch nicht verkennen mögen, daß das Einzele des Berichts, wie er überliefert worden, Einiges enthalte, was als ungeschichtlicher Zusatz anzusehen seyn dürfte. Eben so, wenn die Evangelien uns melden, daß er von Zeit zu Zeit sich in die Einsamkeit zurückgezogen, um zu beten, werden wir zwar nicht meinen, daß er nur bei solchen Gelegenheiten, und dann in pharisäischer Weise, dem Gebete obgelegen habe, vielmehr erkennen, daß sein ganzes Leben, in der Arbeit gleich wie in der

Ruhe, im Verkehre mit Gott verflossen sey; aber doch auch das begreifen, daß er aus der unablässigen Lehrerthätigkeit bisweilen sich heraus gesehnt, und daher auch heraus getreten, um mit ganzem Gemüthe sich in den Gedanken Gottes zu versenken, und daher auch solchen Meldungen mit Freuden Glauben schenken.

Das allgemeine Bewußtseyn aber, welches Jesus hatte von seinem Verhältnisse zu Gott, wie dasselbe sowohl objectiv von Seiten Gottes als subjectiv von seiner Seite in der unbedingten Reinheit seines Wollens begründet war, mußte sich im Besondern eigenthümlich ausprägen als Bewußtseyn seines Verhältnisses zur umgebenden Natur und zu der Menschenwelt. Das Verhältniß zur Natur war, wie gezeigt ist, dieses, daß er zwar als eingetreten in den allgemeinen Kreis des sündigen Menschenlebens an dem allen seinen Antheil tragen mußte, was in Folge der Sündigkeit desselben in Gottes Ordnung unvollkommen darin ist, doch aber wesentlich Herr der Natur war, und daher in jedem Falle, wo sein gotteiniges Wollen eine Unterwerfung ihrer Kräfte forderte, seine Herrschaft über sie ausüben konnte. Von diesem Verhältnisse mußte nun das Bewußtseyn in ihm seyn, er mußte folglich wissen, daß er ihr in jenen Beziehungen unterworfen war vermöge seiner Menschheit, aber auch, daß er ihr gebieten konnte vermöge seiner Heiligkeit, nicht für irgend einen Zweck des Selbst, den als der Heilige er nicht hatte, und der, hätte er ihn gehabt, ihn sofort der Herrschaft über die Natur entäußert haben würde, sondern für Gottes Zweck, d. h. für Förderung des Endzwecks, welchem er sein Leben widmete und zuletzt am Kreuze opferte. In diesem Wissen aber mußte zu gleicher Zeit die Ruhe und Ergebenheit begründet seyn, mit welcher er sich den Kräften der Natur im Allgemeinen unterwarf, und die Sicherheit, womit er zu bestimmen wußte, wann er als ihr Herr auftreten müßte, zusammt der Zuversicht, es immer seyn zu können und zu seyn, wenn er es wollen konnte; so daß ein Zweifel, ob er könnte, nie in ihm aufkeimen konnte. Sein Verhältniß zur Menschenwelt war dieses, daß er, als Mensch ihr gleich, als heiliger Mensch ihr als der Höhere gegenüber stand. Nun, von der eignen Heiligkeit mußte das Bewußtseyn in ihm leben, sündlos seyend mußte er sich sündlos wissen; je reiner aber sein Wollen, und je klarer dies Bewußtseyn, desto entschiedener mußte die Menschheit neben ihm sich als die sündige darstellen, desto klarer er die Kluft

erkennen, die ihr Wollen von dem seinen trennte, aber nicht nur von dem seinen, auch vom Wollen Gottes, desto tiefer also mußte in ihm das Bewußtseyn von der Sündigkeit der Menschenbrüder, und von dem Unheile werden, worin sie sich befand in ihrer Geschiedenheit von Gott. Je heiliger aber sein Wollen, desto greller mußte sich der Gegensatz, desto abscheuwürdiger die Sünde ihm darstellen; je ungetheilter sein Bestreben nach Verwirklichung der Idee, desto schmerzlicher ihm der ungeheure Widerspruch des Wirklichen mit dem Idealen, der in dem Leben der Menschen sich zu Tage legte, desto tiefer mußte er, in den Formen der Anschauung seines Volks, den Zorn empfinden, welcher von Seiten Gottes auf der sündigen Menschheit lag. Aber die klare Anschauung des ewigen Gedankens Gottes, die er hatte, zeigte ihm denselben auch als die ewig unveränderliche Liebe, die ohne Ende oder Störung das Wirklichenden der Idee, die Trotz der Sündigkeit der Menschenwelt es will, und auch an ihr will, und der Gedanke der Erlösung von der Sünde ist. Er sah, nach jüdischer Anschauungsform, neben dem Zorne Gottes auch die Gnade, sah den Rathschluß Gottes, die sündige Menschheit zu erlösen. Sobald er aber diesen in Gott anschaute, mußte sofort in der Einheit seines Wollens mit dem göttlichen der Gedanke der Erlösung sein Gedanke werden, mußte also er sich selbst als Den erkennen, welcher ihn vollführen sollte, mußte folglich den Gedanken fassen, die Menschheit von der Sünde zu erlösen, und dieser Gedanke, der Gedanke Gottes mit der Menschheit, mußte der beherrschende Gedanke seines Lebens, die bestimmte Form werden, in welche die allgemeine Aufgabe seines Daseyns sich verwandelte. Weil der ewige Gedanke Gottes mit der sündigen Menschheit der Gedanke der Erlösung, Gottes Gedanke aber, vermöge der unbedingten Einheit seines Wollens mit dem göttlichen, sein Gedanke war, so dachte er sich als berufen, die Erlösung zu vollziehen, und wußte sich als den Erlöser. Dieser Gedanke aber mußte sich ihm wieder in der Form darstellen, die ihm im jüdischen Offenbarungskreise dargeboten war. Diese Form aber war die messianische. Nicht nur aus Klugheit, weil nur so Eingang zu hoffen, auch aus persönlicher Nothwendigkeit mußte Jesus, um der Erlöser zu seyn, vor Allem der Messias seyn, um als jener sich zu denken, sich als dieser wissen. Also: Indem Jesus sich erkannte als den Reinen und Heiligen, und die Menschheit gegenüber als die sündige; indem

er das Bewußtseyn in sich aufnahm von dem ewigen Gedanken Gottes, der in Beziehung auf die sündige Menschheit der Gedanke der Erlösung ist, und dieser Gedanke der Gedanke seines Lebens wurde, indem er zur Gewißheit kam, daß er die Welt erlösen sollte, im selbigen Augenblicke wußte er sich als Messias, und wollte von da an nichts anderes als der Messias seyn.

Anm. 2. Ueber den Sinn, in welchem sich Jesus als Messias dachte, oder den messianischen Plan Jesu, s. §. 52.

Anm. 3. Wenn im Obigen außer dem eigenen heiligen Wollen auch die heiligen Schriften des Volks als Quelle, wenn nicht für das Wesen, doch für die Form des Gottesbewußtseyns Jesu angenommen worden sind, so ist das unter der Voraussetzung geschehen, daß er mit diesen Schriften bekannt, ja wohl vertraut gewesen. Und das ist festzuhalten. Es mag unentschieden bleiben, ob ihm die Mittel zu Gebote standen, sie für sich selbst zu lesen, denn wenn auch nicht, so konnte für sein Gemüth das sabbatliche Hören des Gesetzes und der Propheten wohl genügen, um alles Bedeutende in den Hauptschriften sich vollständig anzueignen *). Und ob er las oder ob er hörte, anders las oder hörte er gewiß, als alle seine Zeitgenossen. Er las darin, was vorher schon in seinem Bewußtseyn war, er fand und las die heilige Wahrheit, welche seinen Geist erfüllte, fand und las sie auch da heraus, wo der kalt forschende Verstand sie nicht zu finden weiß, um so leichter, je mehr in seinem Volke es Gewohnheit war, die Worte der Schrift in höherem Sinne zu verstehen, als in welchem sie geschrieben waren. Damit soll nicht gesagt seyn, daß er die ehrlich gemeinten, aber dennoch trüglichen Künste der allegorischen Auslegung geübt, obwohl dieselben auch in Palästina sicher schon einheimisch waren. Nein, von Künsten der Auslegung mag er wohl fern gewesen seyn, aber erstlich darf man wohl behaupten, es lese aus jedem ernsten Buche jeder ernste Leser weit mehr den eigenen Sinn heraus als den des Schreibers, und daher ein jeder anders, je nach der Fruchtbarkeit

---

*) Nach den Evangelien reicht seine Kenntniß des A. T. unleugbar weiter als der Kreis der Synagogenschriften, indem er auch Geschichtbücher (Matth. 12, 3 f.) und Psalmen (Joh. 10, 34 und sonst) anführt; nur gebaut soll hier darauf nicht werden.

und Tiefe des lesenden Gemüthes; sodann ist gerade das theologische Gebiet dasjenige, auf welchem dies den Menschen am leichtesten widerfährt, und ganz besonders dann, wenn er für den Empfang der heiligen Wahrheit auf bestimmte Bücher angewiesen ist, in welchen er sie finden soll und zu finden hofft. Der kalte, objective Verstand entdeckt den Wortsinn, und nimmt wohl Anstoß daran, das fromme, glühende Gemüth trägt die Wahrheit, die es in sich hat, in das geschriebene Wort hinein, und liest dann mit Entzücken sie heraus. Das ist die Erfahrung aller Bibelleser am A. T., besonders an den Psalmen, und an den Evangelien. Und je erfüllter Jesus von der heiligen Wahrheit war, desto gewisser mußte ihm das Nämliche begegnen, so oft er in den heiligen Schriften las, oder daraus lesen hörte.

Anm. 4. Die Frage, wo die Grenze von Jesu Wissen lag, oder ob es ein unbegrenztes war, an sich der bloßen Neugier angehörend, gewinnt doch einige Wichtigkeit durch manche Erscheinungen in Schrift und Dogmatik. In den Evangelien wird ihm ein an Allwissenheit angrenzendes Wissen beigelegt, am bestimmtesten im vierten, wo nicht nur im Ganzen er überall ein solches zeigt (vergl. Joh. 1, 48 ff. 4, 17 f. 11, 11 ff. u. a. St.), sondern auch am Schlusse das unbedingte πάντα σὺ οἶδας (21, 17.) ausgesprochen wird; und besonders gehören hierher die mehrmaligen Vorhersagungen und die auf seine zweite Zukunft bezüglichen Weissagungen. Auf geschichtlichem Wege ist nun auch über diesen Punkt Nichts auszumachen, und daß nicht Weniges von dem, was hier sich findet, den Schlägen der Kritik bereits erlegen sey, wer mag's bezweifeln? Es kann zuletzt nur vom Begriffe aus entschieden werden. So hat die ältere Theologie bereits gethan, indem sie von der Gottheit ausging, um zu untersuchen, ob und in wie weit die von ihr angenommene menschliche Natur auch an der Allwissenheit Theil gehabt; das Gleiche muß auch hier geschehen, doch vom Begriffe des heilig wollenden Menschen aus, und nur so weit, als dieser Folgerungen zuläßt. Nun, was als Gegenstand des Wissens angesehen werden mag, das gehört entweder der Natur, oder dem erscheinenden Menschenleben, oder dem persönlichen Leben an, oder es liegt auf dem Gebiete des Uebersinnlichen. Daß aber über die Natur, ihre Körper, Gesetze und Erscheinungen Jesus eine tiefere

Gute gerichteten Wollen so erfüllt, daß nie ein Augenblick eintreten konnte — nicht durch Natur-Unmöglichkeit, sondern durch die Kraft des Geistes — der entweder gänzlich leer von diesem Wollen, und durch ein anderes Wollen angefüllt, oder nur theilweise von diesem und theilweise von einem andern Wollen erfüllt worden wäre. Er setzte also das Gute, d. h. das Wirklichwerden der Idee des Guten, allenthalben und in jeglicher Beziehung, mit solcher Entschiedenheit und Einzigkeit als das Nothwendige für seinen Geist, daß in keinem Augenblicke der Gedanke, es sey ein Anderes als das Gute das Nothwendige für ihn, sich zwischen jenen Gedanken eindrängen, und einen Platz in ihm gewinnen konnte. Die Form, unter welcher er das Gute dachte, war unter den Verhältnissen, worin er lebte, und bei der Gestalt, welche sein theologisches Bewußtseyn innerhalb des jüdischen Offenbarungskreises angenommen hatte, natürlich die des Willens oder des Gebotes Gottes; der Gedanke also: ich will allein das Gute, lautete in seinem Munde so: ich will allein den Willen Gottes thun; das Thun des Willens Gottes also setzte Jesus als das einzig und schlechthin Nothwendige für seinen Geist, das Nichtthun dieses Willens als das Unmögliche für ihn, und jenes als das Unentbehrliche, dem alles Andere weichen müßte, so daß in jenem Spruche Joh. 4, 34. sein sittliches Selbstbewußtseyn unter passendem Bilde sich vollkommen ausspricht. Nun aber ist auch unter denen, welche die Sündlosigkeit behaupten, darüber Streit, ob dieses heilige Wollen ein kampfloses gewesen, oder durch Kampf und Versuchung sich behauptet habe. Jenes wird, abgesehen von den älteren Dogmatikern, die durch ihr Lehrgebäude gebunden waren, in der Neuzeit von Schleiermacher*) festgehalten, nicht sowohl aus dem Grunde, weil ein Kampf sich mit dem Begriffe des heiligen Wollens, als weil er mit Christi Urbildlichkeit sich nicht vertragen haben würde; worin in sofern ein Zirkel liegt, als diese Urbildlichkeit als das unmittelbar Gewisse gesetzt ist, während sie doch nur das durch die Heiligkeit,

---

*) Christl. Glaube §. 93, 4: Seine Entwickelung muß ganz frei gedacht werden von allem, was sich nur als Kampf darstellen läßt. Denn es ist nicht möglich, daß, wo ein innerer Kampf irgend einmal stattgefunden hat, die Spuren desselben ganz sollten verschwinden können; und eben so wenig hätte das Urbildliche können angeschaut werden, wo auch nur die leisesten Spuren dieses Kampfes sich zeigten" u. s. w.

wenn diese gewiß, Bedingte ist. Dagegen de Wette*) und Bretschneider**), Beide freilich nur eine sehr bedingte Sündlosigkeit behauptend, aber auch Andere, die sie in höherem Sinne setzen†), lehren, daß Jesus wirklich vielfach versucht worden, aber aus jedem Kampfe sofort siegreich hervorgegangen sey. Auch auf dieser Seite zeigt sich theilweise eine Zirkelbewegung wie bei Schleiermacher, eigentliche Gründe aber treten nicht hervor. Um ein Urtheil zu finden, ist vorerst die Frage genauer zu bestimmen. Es fragt sich aber erstlich nicht, ob von Außen her Etwas an ihn heran getreten, was möglicher Weise die Wirkung eines Sündenreizes auf ihn hätte haben können, denn dergleichen konnte Vieles an ihn kommen, ohne doch wirkliche Versuchung für ihn zu seyn, wiefern fast Alles, was dem Menschen zustößt, Reiz zur Sünde für ihn werden kann, Nichts aber es wirklich ist, so lange in ihm selbst der sündliche Gedanke nicht entsteht. Es fragt sich zweitens nicht, ob in der Seele Jesu der sinnliche Trieb gewesen, und in seiner natürlichen Bewegung sich der Lust zugewendet, und vom Schmerze abgewendet, und ob, wenn die Wahl

*) Christl. Sittenlehre 1, 186. „Er war mit Schwachheit geboren, ward versucht, nie aber unterlag er. — Seine Tugend war kämpfend wie die unsrige, aber stets siegend, wie es die unsrige nicht ist, sondern erst werden soll. Jesu sittlicher Sieg aber war nicht bloß ein jedesmaliger im einzelnen Augenblicke, sondern ein beständiger, und darum im höchsten Grade leichter. Er überwand nicht blos jedesmal den sinnlichen Antrieb; dieser machte auch auf ihn wenig Eindruck, und lief nur wie ein leichter Schatten über die reine Spiegelfläche seiner Seele."

**) Dogmatik II, 178. „Wenn er wahrer Mensch war, so mußte auch die innere Möglichkeit der Versuchung, von der nur allein Gott frei seyn kann, vorhanden seyn. Auch hätte er sonst wegen seines Gehorsams nicht belohnt, wir aber zur Nachahmung seines Beispiels nicht verpflichtet werden können."

†) Krabbe, Lehre von der Sünde, S. 244 f. Unter Anderm: „An sich war dieser Kampf durchaus ein nothwendiger für Christum, weil sonst seine Versuchung nicht analog der Versuchung wäre, welcher jeder Einzelne unterworfen ist, und weil seine Sündlosigkeit überhaupt dann eine absolute gewesen wäre, — wodurch dann aber in der Sündlosigkeit Christi sowohl das erlösende als auch das vorbildliche Element wegfiele" u. s. w. Schweizer, Glaubensl. der ev. ref. Kirche II, 337. „Daher wird sehr urgirt, daß Christus allerdings und wahrhaft versucht worden sey, d. h. für den Reiz zur Uebertretung empfänglich organisirt war. — (Den Reformirten) hat die Seele Christi Sinn und Empfänglichkeit für die versuchliche Zumuthung, durch ein allfälliges Ausbeugen aus dem Wege des Gehorsams so bittere Leiden sich zu ersparen; ihnen genügt es, daß Christus solchem Reize möglicher Weise folgen könnte, aber freiwillig und sofort ihn besiegt" u. s. w.

war zwischen Lust und Schmerz, der natürliche Trieb geneigt gewesen, jene zu suchen, und diesen zu vermeiden; denn darüber kann keine Frage seyn, und darin liegt nichts Sündliches. Auch das ist drittens nicht die Frage, ob in seinem Leben der Gedanke des sündlichen Thuns, d. h. des Wollens für den Zweck des Selbst anstatt für den des Guten, und des dem gemäßen Handelns als ein solcher bewußt geworden, der denkbarer Weise sein Gedanke werden könnte; denn das mußte immerfort geschehen, wenn anders sein Wollen ein bewußter Weise heiliges Wollen werden sollte, und so lange nur diese Möglichkeit eine bloße Denkbarkeit für ihn blieb, war dieser Gedanke so wenig ein versuchlicher als ein sündlicher. Ein Kampf entstand erst dann in ihm, wenn in seinem Gemüthe sich zwei Kräfte zeigten, von denen die eine ihn zum Guten trieb, die andere für das Andere als das Gute, d. h. für das Selbst, gewinnen wollte, und wenn alsdann es, wenn auch nur einen Augenblick, oder einen Theil eines Augenblicks, in Frage stand, ob er auf diese oder jene Seite neigen, das Gute oder das Selbst für das ihm Nothwendige erklären würde. Die Frage ist also diese: hat es Augenblicke gegeben im Leben Jesu, in welchen sich zwei Kräfte in ihm stritten, und es zweifelhaft war, ob die Entscheidung für das Gute oder für das Selbst ausfallen würde? Diese Frage aber ist vom Standpunkte des Glaubens zu verneinen. Denn das muß offenbar seyn, daß in jedem solchen Augenblicke, gleichviel wie kurz und wie selten es gewesen, ein sündliches Wollen sich neben das heilige eingedrängt gehabt hätte, indem außerdem die Frage gar nicht in ihm entstehen konnte: soll ich dieses wählen oder jenes, und daß die Kraft, die ihn das Selbst dem Guten vorzuziehen trieb, eine sündige Kraft gewesen wäre. Ständen wir also auf dem Standpunkte der Geschichtsforschung, so wäre zu untersuchen, ob das Daseyn solcher Augenblicke nachgewiesen werden könnte, und wenn das, so wäre zwar wohl immer noch eine hohe Tugend übrig, aber eine wenigstens mit einem Kleinsten von Sünde behaftete, und die Sündlosigkeit wäre aufzugeben. Nun aber stehen wir nicht mehr auf diesem Standpunkte, sondern auf dem des Glaubens an seine Heiligkeit; von dem aus aber ist jeder Annahme solcher Augenblicke der Eingang zu verwehren. Sodann aber, die Annahme, daß im Leben Jesu Augenblicke des Zweifels und des Schwankens, und namentlich solche Augenblicke möglich gewesen, in welchen der sinnliche Trieb erst habe überwun-

den werden müssen, setzt, auch wenn der Sieg als jedesmal und leicht erfolgend vorgestellt wird, doch einen Zwiespalt unter den Kräften voraus, der als vorhanden nicht zu denken ist. Bei uns Andern, auch wenn wir tugendhaft sind, findet freilich dieser Zwiespalt Statt; denn wir sind nicht immer tugendhaft gewesen, sondern erst geworden, bevor wir's aber wurden, hat die Seelenkraft geherrscht, und diese hat von Kindheit auf die Lust stark werden lassen, und beugt nun widerwillig ihren Nacken unter das Gesetz des Geistes; in Christus aber, wie §. 51. nachgewiesen worden, hat diese Herrschaft niemals Statt gefunden, also auch die Zweiheit nicht, zu der sie führt, vielmehr vom ersten Augenblicke an unbedingte Einheit der Person in unbedingter Uebermacht des Geistes und Unterworfenheit der Seele, und darum ist das Vorstellen nie blind und zügellos geworden, darum aber auch der Trieb nicht ungeregelt, und das Begehren hat sich der Herrschaft des Geistes nie entzogen. Fand aber unter den Kräften unbedingte Einheit Statt, so konnte nie ein Kampf zu Stande kommen. Dies Nichtkönnen aber war doch nicht ein unfreies, denn in jedem Augenblicke blieb dem Geiste die Möglichkeit des Gegentheils; es war die freie That des Geistes, und als solche leistete er nur, was Jeder leisten sollte innerhalb der Schranke der Persönlichkeit.

Die Willensthätigkeit Jesu in Beziehung auf die Menschheit als solche, vom reinen Begriffe des unbedingt heiligen Wollens aus angeschaut, war in höchster Allgemeinheit diese, daß die Idee des Guten, als das schlechthin Seynsollende, in ihr und an ihr und durch sie wirklich werden sollte, oder daß die Menschheit in ihrem gesammten Seyn, und soweit die Möglichkeit davon in ihrem Begriffe enthalten wäre, eine Offenbarung der Idee des Guten würde. Nun setzen wir in ihm denselben Glauben, welchen wir, obwohl kein Wissen möglich, überall annehmen, wo ein sittliches Wollen im Menschen ist, den Glauben nämlich an die persönliche Geistigkeit und heilige Bestimmung aller ihrer Glieder, und setzen ihn in Jesu, weil sein sittliches Wollen ein heiliges, in der höchsten Fülle der inneren Gewißheit oder Ueberzeugtheit; also auch den Glauben, daß sie in dem höchsten Sinne Offenbarung der Idee zu werden berufen sey, daß auch ihr Wollen ein heiliges, dem göttlichen Wollen schlechthin gleiches würde. Daraus folgt, daß seine Willensthätigkeit in Bezug auf sie nur darauf gerichtet seyn konnte, daß sie eine heiligwollende Menschheit

würde, daß also auch, wenn er etwas Anderes anstrebte in Bezug auf sie, er dies Andere nur in dem Verhältnisse anstrebte, in welchem es zum heiligen Wollen steht, also entweder als ein Mittel, dieses zu erzielen, oder als nothwendiges Ergebniß, wiefern er jenes wollend es nur in Verbindung mit dem allen wollen konnte, was in einer heiligen Weltordnung in dem Verhältnisse der Wirkung dazu steht. Der Endzweck seines Wollens also lag weder in seinem Selbst, wodurch es ein sündiges geworden wäre, noch in den einzelen Gliedern nach irgend einer besondern Eigenschaft, oder vermöge eines bloß natürlichen Anziehungsverhältnisses, wodurch es ein in seinem Grunde leidendes und zuletzt doch sündiges geworden wäre, sondern allein in der Idee durch die Vermittelung des heiligen Glaubens an ihr Bestimmtseyn zu deren freier Offenbarung. Er wollte das Heiligseyn der Menschheit nicht aus persönlicher Zuneigung oder für irgend einen Zweck, er wollte es allein um des Guten willen, das da wirklich werden sollte, d. h. er wollte es als das von Gott Gewollte. Nun besteht darin das Wesen der heiligen Liebe, das Gute des Einzelen zu wollen in dem allgemeinen Wollen der Idee des Guten; also können wir von Jesu sagen, daß sein Wollen hinsichtlich der Menschheit Liebe, und zwar heilige Liebe war. Er liebte in der Menschheit, und in jedem ihrer Glieder die Idee, er liebte Gott in ihr, und seine Liebe zu der Menschheit war gegründet in der Liebe Gottes, war diese Liebe selbst, und daher an Kraft ihr gleich; indem er Gott unendlich liebte, war seine Liebe zu der Menschheit eine unendliche. Sie umfaßte daher auch nicht allein die Menschheit einer Zeit, als etwa seiner Gegenwart, sondern aller Zeiten, weil zu allen Zeiten ihr Verhältniß zur Idee dasselbe, die Menschheit aller Zeiten zur Offenbarung der Idee berufen ist, und nicht nur eines Ortes, oder eines Landes, sondern der ganzen Erdenwelt, weil in allen und in jeden er den nämlichen Beruf erblickte. So daß wohl möglich war, daß in persönlicher Beschränktheit lebend, er die Idee zunächst in seinem Volke schaute, und zur Wirklichkeit zu führen strebte, aber darum doch die Liebe dieselbe war, und daher keine Erweiterung des Kreises, wenn sie möglich wurde, oder sich geschichtlich darbot, seinem Wollen entgegen, oder auch bloß außerhalb desselben gelegen war. Und so auch, wiefern er Mensch, mit menschlichen Trieben und Neigungen und Gefühlen war, dürfen wir wohl vom Begriffe aus setzen,

daß auch persönliche Zuneigung in seinem Herzen eine Stelle fand, und daß vermöge derselben er einzelen Personen vor andern einen Vorzug gab, zu einzelen sich hingezogen fühlte, und zu andern nicht; daß also auch natürliche Liebe ihm nicht fremd gewesen sey. Aber weil in ihm der Geist das Herrschende, und nicht das Fleisch, so blieb auch in persönlichen Beziehungen das Streben des Geistes immer das maßgebende, und wurde nie dem bloß Natürlichen unterthan, auch seine persönlichen Zuneigungen waren nicht ein Leiden, nicht Wirkungen einer Gewalt, der er mehr oder minder widerwillig Folge leistete, sie waren seine That; auch in der Person erblickte er die Idee, auch indem er der Person wohlwollte, wollte er nur das Gute, das in ihr wirklich werden sollte; auch in jeder persönlichen Verbindung also offenbarte sich die Liebe Gottes, die der Grundtrieb alles seines Wollens und Wirkens war.

Nun aber, die Menschheit war eine sündige, und ihr Seyn ein der Idee des Guten widersprechendes, und schon gezeigt ist (§. 51.), daß je heiliger sein Wollen, desto greller der Widerspruch in sein Bewußtseyn treten mußte; und zwar in gleichem Verhältnisse darin eintreten, wie sein eigenes geistiges Bewußtseyn sich entwickelte, und die Beobachtung des Menschenlebens in ihm fortschritt; so daß, auch wenn er, was kaum denkbar, als Knabe es nicht gehabt, als angehender Mann er es vollständig haben mußte. Denn habe er auch, wovon wir gar Nichts wissen, in frommen und tugendhaften Umgebungen die Kindheit, und in engem Lebenskreise die Jugend zugebracht, innerhalb des Menschenlebens ist doch allenthalben Sünde, Sünde sehen aber und doch nicht als Sünde erkennen, mußte für ihn unmöglich seyn. In dem Zeitpunkte also, haben wir zu denken, wo sein allgemeines Wollen sich als ein bestimmtes ausprägte, wo das Wollen des Guten aus seiner Unbestimmtheit heraus in die Bestimmtheit eines Lebensplanes überging, da mußte er das klare Wissen haben, von welcher Art der Boden wäre, auf dem sein Wirken sich bewegen müßte. Daraus aber mußte die bestimmteste Gestalt hervorgehen, die sein Wollen hatte in Beziehung auf die Menschheit. Als Menschheit dachte er sie bestimmt zur Offenbarung der Idee des Guten durch ihr Leben, oder zur Gottesebenbildlichkeit, als sündige Menschheit aber dieser Ebenbildlichkeit entbehrend, aber doch berufen, sie an sich zu tragen, und Gottes Willen an die Menschheit, daß sie

aufhörte zu seyn wie sie war, sündig und von Gott getrennt, und würde, was sie nicht war, heilig und mit Gott vereint. Gottes Wille aber war sein Wille, und so konnte er nur dieses wollen, daß die Sünde aufgehoben würde, und Heiligkeit an ihre Stelle träte. Während aber die Menschen zwar oft sagen, daß sie wollen, ihr Wollen aber in Wirklichkeit nur Wünschen ist, mußte in ihm, dem heilig Wollenden, es ein wahres, d. h. thatkräftiges Wollen, also sein Lebenszweck auf das gerichtet seyn, was er als das Unentbehrliche für Alle anerkannte, auf die Aufhebung der Sünde und die Einführung der Heiligkeit, kurz auf die Erlösung. Er mußte nicht nur die Erlösung wünschen, er mußte sich als den Erlöser denken, mit um so größerer Nothwendigkeit, je klarer ihm der Unterschied war zwischen sich und ihnen, und daher das Bewußtseyn, daß die Erlösung nur von ihm ausgehen könne, nicht von Denen, die der Erlösung selbst bedürftig waren. Er dachte die Erlösung der Menschheit als das Werk, das er vollbringen sollte, als die Aufgabe seines Lebens. Wiefern aber all sein sittliches Wollen theologisch, als theologisches aber mit der Form behaftet war, welche für ihn durch seine Stellung innerhalb des Judenthums bedingt war, dachte er die Erlösung als das Werk, das Gott ihm aufgetragen hätte, und sich als das Werkzeug Gottes, die Erlösung zu vermitteln, für den Zweck von Gott ins sündige Leben hinein gestellt, um dasselbe in ein heiliges Leben zu verwandeln, oder als Gesandten Gottes — schon die Propheten dachten sich als gesandt von Gott —, um die Erlösung der Menschheit zu vollziehen.

Indem er aber als heilig Wollender die Erlösung als die Aufgabe betrachtete, die er zu lösen, als das Werk Gottes, das er zu vollbringen hätte, mußte er zugleich als verständig Denkender sich Rechenschaft von dem Wege geben, auf welchem er die Lösung zu vollziehen hätte, also von den Mitteln, durch deren Anwendung die Erlösung der Menschheit von der Sünde sich vollführen ließe. In seinem allgemeinen sittlichen Bewußtseyn aber, wie dasselbe durch sein heiliges Wollen als ein klares und in allem Wesentlichen richtiges bedingt war, mußte für ihn das Wissen begründet seyn, daß dieses nicht von Außen her durch irgend welche Veränderungen der äußerlichen, gleichviel ob natürlichen oder gesellschaftlichen Verhältnisse geschehen könnte, ja daß jede solche Veränderung, wenn möglich

überhaupt, nur aus der Wurzel des innern Lebens heraus Wirklichkeit und Bestand gewinnen möchte; desgleichen daß auch im Innern sie nicht durch Allmachtwirkung, sondern unter beständigem Einflusse der göttlichen Geisteswirksamkeit doch allein aus der Freiheit, also aus dem Wollen eines jeden Einzelen heraus wachsen müsse. Daraus aber folgte, daß auch seine gesammte Thätigkeit eine solche werden mußte, welche durch Einwirkung auf die Freiheit der Einzelen die Aufhebung der Sünde in ihnen zu vermitteln strebte. Für die Einwirkung aber auf die Freiheit persönlicher Wesen bieten sich dem persönlichen Wesen nur überhaupt zwei Wege dar, das eigene Handeln und die Rede. Das eigene Handeln aber, das in dieser Beziehung dann als Beispiel bezeichnet zu werden pflegt, kann als eigentliches Mittel deßhalb nicht angesehen werden, weil der sittlich Wollende es nicht als Mittel für einen Zweck, sondern ohne alle Rücksicht auf mögliche Wirkungen um deßwillen vollzieht, weil es ein sittlich nothwendiges für ihn ist. Es bleibt daher als Mittel im strengen Sinne nur die Rede übrig. Die Rede aber für den Zweck der sittlichen Einwirkung auf die Freiheit Anderer ist in weiterer Bezeichnung die Lehre, in engerer die Predigt. Also, wiefern Jesus sich als den von Gott bestimmten Erlöser der Menschheit von der Sünde wußte, mußte er seinen eigenthümlichen Beruf als den des Lehrers denken, oder vielmehr des Predigers, seine Willensthätigkeit, sobald sie in Lebensthätigkeit überging, mußte sich als Predigerthätigkeit gestalten, wie denn auch die Geschichte zeugt. Die Predigerthätigkeit aber, da sie doch unmöglich die gesammte Menschheit auf ein Mal umfassen konnte, mußte sich nothwendig einem bestimmten Kreise zuwenden, dieser aber war natürlich der des eignen Volkes, erstlich schon darum, weil bei gleichem Bedürfnisse Aller es an jedem Grunde fehlte, in der Ferne das zu suchen, was er in der Nähe hatte; sodann weil als heiliger Mensch er doch nicht weniger Jude war als jeder Andere, und dieses Volk daher ihm näher stand, als jedes andere, sein gotteiniges Wollen daher in seiner Stellung innerhalb dieses Volkes den Willen Gottes erkennen mußte, sein Wirken eben diesem zuzuwenden; endlich aber auch, weil der Boden der jüdischen Offenbarung mehr als jeder andere geeignet scheinen mußte, um seiner Predigerthätigkeit Eingang zu verschaffen. Also, indem Jesus seinen Lebensberuf als Predigerberuf erkannte, war darin das mitgegeben,

Prediger in Israel zu seyn, und zwar gottgesandter Prediger. Der Begriff des gottgesandten Predigers in Israel aber war der des Propheten, also mußte Jesus sich berufen wissen, als Prophet zu wirken. Aber nicht nur, als Einer der Propheten; auch die Propheten, obwohl Gesandte Gottes, waren sündige Menschen gewesen, Jesaja hatte sich „unreiner Lippen" bekennen müssen, und der Wegnahme seiner Missethat, der Sühnung seiner Sünde bedurft (Jes. 6, 5—7), und die andern ähnlich, er aber stand allein da als der schlechthin Sündenreine und Heilige, er war nicht ein Prophet, sondern der Prophet schlechthin, also gewiß der, den Mose einst verheißen hatte, der Engel des Bundes, den Maleachi, der Propheten letzter, geweissagt hatte (Mal. 3, 1). Der aber war kein anderer als der Messias. Was also §. 51. schon klar geworden ist, daß Jesus sich nur als Messias wissen konnte, das tritt hier, wo die bestimmte Form seines Lebensberufs aus seinem Begriffe entwickelt worden, abermals hervor. Jesus, indem er der Erlöser von der Sünde werden wollte, mußte Prediger werden in Israel, als Prediger in Israel aber der Prophet schlechthin, als solcher der Messias.

Hier aber treten ein Paar Fragen herein, die zwar öfter geschichtlich als begrifflich erörtert zu werden pflegen, aber doch hier um so weniger übergangen werden dürfen, je weniger auf dem Boden der Geschichte, wie nun einmal unsere Quellen beschaffen sind, die zweifellose Antwort gefunden werden zu können scheint. Die erste ist, in welcher Zeit Jesu das Bewußtseyn gekommen, der Messias zu seyn, ob vor dem Beginne seiner öffentlichen Thätigkeit oder erst nach demselben, ob sofort mit Entschiedenheit, oder nur allmählig und zuerst in ahnender und zweifelnder, erst zuletzt in fester und entschiedener Weise. Zur Entscheidung würden unsre ersten Evangelien nicht ausreichen, auch wenn ihnen bis ins Einzelste Glaubwürdigkeit zukäme, nur das vierte weiß nicht anders, als daß er vor seinem Auftreten schon sich als Messias gewußt, auch von dem Täufer und einigen Andern dafür anerkannt worden sey. Strauß zeigt das Unsichere der Sache nach den Berichten der Schriftsteller, neigt sich aber am Ende doch der Entscheidung zu, „Jesus habe sich seit seinem Auftritte als den Messias gefaßt*)." Und vom Begriffe aus scheint diese Ent-

*) Leben Jesu §. 61. Dem Verfasser stand bei seiner Arbeit nur die zweite

scheidung die einzig mögliche. Hatte er das zweifache Bewußtseyn, einerseits der eigenen Sündlosigkeit, und andererseits der Aufgabe die Menschheit zu erlösen, so konnte er sich nur als Propheten, als solcher aber nur als den Messias denken. Im Augenblicke also, wo er sich als Propheten sah, stand er auch im Lichte des Messias vor dem eignen Geiste. Wir müßten also jenes Grundbewußtseyn leugnen, um das Bewußtseyn als Messias zu bezweifeln, was nicht geschehen kann. Jenes aber kann er nicht erst erlangt haben, als er schon mitten im öffentlichen Wirken stand, also auch dieses nicht, das, wenn auch nicht dem Knaben oder angehenden Jünglinge, doch gewiß dem Manne sich aus jenem heraus erschloß, sobald er über das Werk nachdachte, das er zu vollbringen hätte.

Die zweite Frage bezieht sich auf das, was man den Plan Jesu nennt. Der Ausdruck, der wohl durch Reinhards bekanntes Buch erst gangbar geworden ist, ist, wie Ullmann*) mit vollstem Rechte bemerkt hat, „durchaus nicht angemessen," und auch das, was Neander**) darüber gesagt hat, kann damit nicht versöhnen, weil es auf einer Grundlage ruht, auf welcher wir nicht stehen. Der Plan eines Unternehmens ist die verständige Auseinanderlegung des Ganges, welcher eingeschlagen werden soll, um ihm den Erfolg zu sichern, Die Zeichnung gleichsam, welche der Unternehmende sich macht von dem Zielpunkte, welcher erreicht werden soll, von den Wegen, welche dahin führen, den geraden und den krummen, von den Hindernissen, die möglicher Weise entgegen treten werden, und von den Unterstützungen, auf die sich hoffen läßt, um darnach die Kräfte zu berechnen,

---

Auflage zu Gebote, so daß er auf die Abweichungen der beiden folgenden Auflagen nicht Rücksicht nehmen konnte.

*) Sündlosigkeit Jesu S. 108. A. (5 Aufl.).

**) Leben Jesu, 4. A. (S. 102 ff. 2. Aufl.). Die Bemerkung, daß die Schöpfungen solcher Männer wie Luther u. A. nicht aus einem von ihnen selbst ersonnenen Plane hervorgegangen, finde auf Christus keine Anwendung: „Auch bei ihm, wie bei diesen, müssen wir sagen: es war nicht ein durch menschliche Ueberlegung entworfener und berechneter Plan, nach welchem er seine Wirksamkeit ordnete, sondern es war der in dem Entwickelungsgange der Menschheit von Gott angelegte Plan, zu dessen Verwirklichung er diente. Aber es fand hier der große Unterschied Statt, daß er diesen Plan Gottes für die Bildung der Menschheit in seinem ganzen Umfange erkannte, und ihn mit Freiheit zu dem seinigen gemacht hatte, daß es der Plan seines Geistes war, den er schon mit klarem Bewußtseyn sich vorgebildet hatte, als er seine öffentliche Wirksamkeit begann."

die er aufwenden, die Mittel, deren er sich bedienen muß, und die Sicherheit, mit welcher der Erfolg erwartet werden darf. Daher der Plan einer Reise, einer Schlacht u. dgl. vollkommen richtig gesagt wird. In Jesu aber einen eigentlichen Plan zu denken, hat etwas Widriges. Einen großen, herrlichen, heiligen Gedanken, ja; auch Besonnenheit genug, um ihn so zu verfolgen, daß, hätten die Menschen nur gewollt, er in die Wirklichkeit eintreten mußte; aber einen Plan? Er will sich mit dem Begriffe eines heiligen Wollens, und mehr noch der Arbeit auf dem Gebiete der Freiheit nicht vertragen. Und wenn sein höchstes Ziel die Erlösung der Menschheit von der Sünde, sein thätiges Leben aber ein Lehrerleben war, was gab es da für einen Plan zu machen? So zu lehren, daß wo möglich Alle durch sein Wort gewonnen würden, von der Sünde los und dem Guten zugewendet, das war streng genommen Alles, was ihm oblag. Niemand wird verkennen, daß zu solchem Lehren Viel gehöre, ein immer warmes Herz, ein Blick tief in das innerste Herz der Menschen hinein, und eine ins Unendliche gehende Manchfaltigkeit, um immer das Eine, Unentbehrliche, das aber all den tausendfach verschiedenen Persönlichkeiten so zu bieten, daß jede das empfinge, was eben für sie geeignet war; aber ein eigentlicher Plan, und wenn er nur ein Lehrplan wäre, will sich nicht anbringen lassen. Von den mancherlei Ansichten aber, die sich über den sogenannten Plan, eigentlich den Zweck Jesu in der Neuzeit hervorgethan haben, ist die von einem schlechthin weltlichen Plane, dem Plane der offenen Empörung gegen die Römer, und der Einnahme des Herrscherthrons, aus welchem erst nach seinem Fehlschlagen die Jünger einen geistigen Plan gemacht*), wie vielen Schein sie auch aus einzelen Stellen der Evangelien erhalten möge, doch vom Standpunkte des Glaubens aus unbedingt zurückzuweisen; denn wie sie da erscheint, stellt sie Jesum als einen Solchen dar, dessen Zweck im Selbst gelegen, und gegen einen solchen Zweck hat sich der Glaube, der einmal in ihm den heilig Wollenden anerkannt, allem exegetischen Schein gegenüber schlechthin zu verwahren. Eine andere, auch einmal nicht unbeliebte Ansicht, die in ihm Nichts weiter als einen Verbesserer des Judenthums entdecken

*) So der Wolfenbüttler Fragmentist in dem Aufsatze: Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger.

konnte*), stellt ihn wenigstens an Einsicht tiefer als den Apostel Paulus, der gar wohl begriffen hatte, daß wenn ein wahrhaft Besseres, eine wirkliche Erhebung der Menschheit erfolgen sollte, dies nur durch Lösung von den Fesseln des Gesetzes möglich wäre. — Neuerlich ist man doch theilweise zum, wenn auch nicht rein weltlichen, doch theokratisch-politischen Plane zurückgekehrt; nach de Wette**) hatte er ihn nicht in der That, mußte aber, um Anerkennung zu finden, sich den herrschenden Meinungen vielfach anbequemen, und so handeln und sprechen, als ob er ihn hätte; nach Strauß erwartete Jesus allerdings, „den Thron Davids wieder herzustellen, und mit seinen Jüngern ein befreites Volk zu beherrschen;" aber er hoffte die Herbeiführung dieses Reiches durch göttliche Allmachtswirkung und in Verbindung mit bedeutenden Veränderungen im Naturleben***). Besonders wichtig ist die Vorstellung, welche Hase aufgestellt, gegen ihre Widersacher auf das Beste vertheidigt, aber doch als unerweislich aufgegeben hat, daß Jesu Plan, im Wesentlichen sich immer gleich, nämlich „zunächst sein Volk, durch dasselbe die Menschheit zu einer ewigen-Gemeinschaft durch fromme Liebe zu einigen und dadurch Heiland der Menschheit zu werden," doch in der ersten Zeit seines Wirkens insofern ein staatlicher gewesen, als er gehofft, von der Nation als Messias anerkannt, und dann nothwendig an die Spitze des neuen Gottesstaats gestellt zu werden. Erst als im Fehlschlagen dieser Hoffnung er Gottes Willen deutlicher erkannt, habe er der staatlichen Bestrebung ganz entsagt, und jenes geistige Gottesreich ohne die messianische Gestalt zu gründen beschlossen†).

*) Ammon hat sie bis ans Ende festgehalten. In seiner biblischen Theologie (1792) spricht er sie (B. 2. S. 378. 2 Aufl.) so aus: „Er wollte eine auf das mosaische Gesetz gegründete, aber den Zeitbedürfnissen gemäße, vom Opfer- und Tempeldienste abführende, und nur wahre Herzensbesserung fördernde Religionslehre stiften, verbreiten und zunächst seine Nation durch sie beglücken, ohne in ihrer politischen Staatsverfassung eine Veränderung vorzunehmen. Dieser Entwurf scheiterte aber u. s. w." Im Leben Jesu aber (1, 371) setzt er als seinen Plan: „eine neue Religionsgesellschaft zu gründen, welche zunächst die Läuterung des Judenthums von traditionellem Pharisaism und politischem Messianism zum Endzwecke hatte."

**) Biblische Dogmatik §. 216—218. Vergl. Wesen des Glaubens S. 268.

***) Leben Jesu §. 65.

†) In der ersten Ausgabe seines Lebens Jesu (1829) hatte er diese Ansicht vorgetragen und entwickelt, die er dann im ersten Hefte seiner Streitschriften (1834. S. 61 ff.) gegen Heubner, Lücke, Ullmann, Osiander,

in diesem Reiche auf den Thron gesetzt, sondern die Idee; nicht die Sünde überwunden, wenn er diesen Thron verschmähte, sondern in sündigem Nichtwollen dem Platze sich entzogen, den er keinem Andern überlassen durfte. — Aber konnte er denn hoffen, daß er als Gründer eines solchen Reiches Anerkennung, Unterstützung, finden, daß es ihm gelingen würde? Es muß zugegeben werden, daß er als Kenner des Menschenherzens es nicht hoffen konnte; daß, hätte er's doch gehofft, sein Hoffen ein irrthümliches gewesen wäre, daß also eine irrthumsfreie Weisheit ihm gemangelt hätte; aber erstlich ist im Begriffe des heilig Wollenden noch nicht enthalten, daß er über Mögliches und Unmögliches, das doch auf dem Gebiete der Freiheit am Ende nur Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches, Leichtes und Schweres ist, von allem Irrthume frei seyn mußte; sodann durfte Der, welcher wenn er dies Reich gründen wollte, in seiner Gründung Gottes Willen sah, nicht auch auf göttliche Beihülfe rechnen, wenn es auch nicht gerade Engellegionen waren, die ihm halfen? Konnte Gott nicht Bahnen brechen durch die Wüste, Pforten öffnen, wo die Welt verschlossen schien, und Herzen lenken gleich den Wasserbächen? Und endlich, es giebt Unternehmungen, bei denen nicht der klug abmessende Verstand, bei denen vielmehr allein die heilige Liebe zu entscheiden hat, und der ein sündiger Feigling ist, der darum stehen bleibt, weil kein' Erfolg zu hoffen ist. Die Gründung des Reiches Gottes ist ein solches Unternehmen. Die daran arbeiten, wissen Alle, daß sie's nicht hinaus führen werden, und wir wollen, daß sie arbeiten, und sie thun's; und von Christus dächten wir so gering, daß wir meinen, weil er auf den Erfolg nicht rechnen konnte, habe er die Hand nicht angelegt? Also, hatte er den Gedanken dieses Reiches, und hatte er's gefaßt, den Andeutungen der Schrift nachfolgend, als ein solches, das zugleich im Staatlichen und im Sittlichen gegründet werden sollte, so wird er darum nicht eine Linie tiefer stehen, als wenn er's blos im Sittlichen gewollt. Und wenn er später zu der Einsicht kam, daß auf dem Boden des Staatlichen, d. h. der äußeren Erscheinung, als dem Boden des wenn auch Heilsamen, doch nicht Unentbehrlichen, schlechthin keine Hoffnung wäre, und nun, statt wie ein Anderer wohl thäte, Alles aufzugeben, das Entbehrliche, das nie Hauptsache für ihn gewesen, fahren ließ, oder vielmehr der Sorge Dessen heimgab, der allein es schaffen kann, das Unentbehrliche aber,

von welchem Jenes ja doch nur der Wiederschein seyn konnte, mit ungetheilten Kräften anzustreben fortfuhr, und sein Leben dafür hingab: stände er darum niedriger, weil er zuerst den goldenen Schatz zusammt der Schale, als aber diese ihm entgangen, den Schatz allein erstrebt? — Sagen wir nun also, daß er so gethan? heben wir die Vorstellung, die ihre Urheber fallen lassen, wieder auf? Nichts weniger. Wir zeigen nur, und sind bemüht, zu überzeugen, daß das Erstreben eines auf sittlicher Grundlage ruhenden sichtbaren Messiasreiches den Heiligen noch nicht in einen Sünder, noch den Weisen in einen Thoren verwandelt haben würde. So daß, wenn es erwiesen werden könnte, der Christus unsers Glaubens dadurch noch nicht verloren wäre. Aber es kann nicht erwiesen werden. Wir gestehen offen, es giebt Aussprüche und Erzählungen in unsern Evangelien, und nicht nur aus der ersten, auch aus der letzten Zeit, die nicht sowohl auf das Reich, das hier immer gedacht worden, sondern auf ein wirklich weltliches und sinnliches hinweisen, und die erste Kirche hat auf ein solches nur zu lange hinaus geharrt; aber die Verfasser der Evangelien entschöpften einem Kreise, der voll von solcher Erwartung war und ihre Berichte sind uns nicht genug beglaubigt, um ihnen zu Liebe den Christus des Glaubens aufzugeben, und den des Fleisches in Empfang zu nehmen; was aber nicht bezweifelt werden kann, das stille Lehrerleben im entfernten Ländchen Galiläa, das war nicht das Treiben dessen, der das stolze Rom besiegen und Davids eingesunkenen Thron aufrichten wollte. Kann es aber nicht erwiesen werden, so fehlt's am Grunde, es zu setzen, fehlt's aber am Grunde, so setzen wir es nicht. Im Gegentheile, dann steht die Sache so: Nicht niedrig achten, nicht eines sündigen Wollens ihn beschuldigen würden wir, wenn wir ein Streben nach dem Reiche in ihm annehmen müßten, wie es vorhin dargestellt worden, aber das höchste Gut wäre doch das Reich noch nicht. Nun aber ist er gestorben für das höchste Gut, und das Gut, wofür er arbeitete, war nur ein geistiges, denn allein als Lehrer hat er gearbeitet. Da muß es dabei bleiben, daß er für das gestorben, wofür er gearbeitet, und das ist das höchste Gut. Das Höhere ist's gewiß, wenn er allein für's Geistige gearbeitet, für die Erlösung von der Sünde; das Gegentheil kann nicht erwiesen werden, darum halten wir uns an das Höchste.

Nun ist freilich nicht zu leugnen, daß der Messiasglaube, wie

in diesem Reiche auf den Thron gesetzt, sondern die Idee; nicht die Sünde überwunden, wenn er diesen Thron verschmähte, sondern in sündigem Nichtwollen dem Platze sich entzogen, den er keinem Andern überlassen durfte. — Aber konnte er denn hoffen, daß er als Gründer eines solchen Reiches Anerkennung, Unterstützung, finden, daß es ihm gelingen würde? Es muß zugegeben werden, daß er als Kenner des Menschenherzens es nicht hoffen konnte; daß, hätte er's doch gehofft, sein Hoffen ein irrthümliches gewesen wäre, daß also eine irrthumsfreie Weisheit ihm gemangelt hätte; aber erstlich ist im Begriffe des heilig Wollenden noch nicht enthalten, daß er über Mögliches und Unmögliches, das doch auf dem Gebiete der Freiheit am Ende nur Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches, Leichtes und Schweres ist, von allem Irrthume frei seyn mußte; sodann durfte Der, welcher wenn er dies Reich gründen wollte, in seiner Gründung Gottes Willen sah, nicht auch auf göttliche Beihülfe rechnen, wenn es auch nicht gerade Engellegionen waren, die ihm halfen? Konnte Gott nicht Bahnen brechen durch die Wüste, Pforten öffnen, wo die Welt verschlossen schien, und Herzen lenken gleich den Wasserbächen? Und endlich, es giebt Unternehmungen, bei denen nicht der klug abmessende Verstand, bei denen vielmehr allein die heilige Liebe zu entscheiden hat, und der ein sündiger Feigling ist, der darum stehen bleibt, weil kein' Erfolg zu hoffen ist. Die Gründung des Reiches Gottes ist ein solches Unternehmen. Die daran arbeiten, wissen Alle, daß sie's nicht hinaus führen werden, und wir wollen, daß sie arbeiten, und sie thun's; und von Christus dächten wir so gering, daß wir meinen, weil er auf den Erfolg nicht rechnen konnte, habe er die Hand nicht angelegt? Also, hatte er den Gedanken dieses Reiches, und hatte er's gefaßt, den Andeutungen der Schrift nachfolgend, als ein solches, das zugleich im Staatlichen und im Sittlichen gegründet werden sollte, so wird er darum nicht eine Linie tiefer stehen, als wenn er's blos im Sittlichen gewollt. Und wenn er später zu der Einsicht kam, daß auf dem Boden des Staatlichen, d. h. der äußeren Erscheinung, als dem Boden des wenn auch Heilsamen, doch nicht Unentbehrlichen, schlechthin keine Hoffnung wäre, und nun, Statt wie ein Anderer wohl thäte, Alles aufzugeben, das Entbehrliche, das nie Hauptsache für ihn gewesen, fahren ließ, oder vielmehr der Sorge Dessen heimgab, der allein es schaffen kann, das Unentbehrliche aber,

von welchem Jenes ja doch nur der Wiederschein seyn konnte, mit ungetheilten Kräften anzustreben fortfuhr, und sein Leben dafür hingab: stände er darum niedriger, weil er zuerst den goldenen Schatz zusammt der Schale, als aber diese ihm entgangen, den Schatz allein erstrebt? — Sagen wir nun also, daß er so gethan? heben wir die Vorstellung, die ihre Urheber fallen lassen, wieder auf? Nichts weniger. Wir zeigen nur, und sind bemüht, zu überzeugen, daß das Erstreben eines auf sittlicher Grundlage ruhenden sichtbaren Messiasreiches den Heiligen noch nicht in einen Sünder, noch den Weisen in einen Thoren verwandelt haben würde. So daß, wenn es erwiesen werden könnte, der Christus unsers Glaubens dadurch noch nicht verloren wäre. Aber es kann nicht erwiesen werden. Wir gestehen offen, es giebt Aussprüche und Erzählungen in unsern Evangelien, und nicht nur aus der ersten, auch aus der letzten Zeit, die nicht sowohl auf das Reich, das hier immer gedacht worden, sondern auf ein wirklich weltliches und sinnliches hinweisen, und die erste Kirche hat auf ein solches nur zu lange hinaus geharrt; aber die Verfasser der Evangelien entschöpften einem Kreise, der voll von solcher Erwartung war und ihre Berichte sind uns nicht genug beglaubigt, um ihnen zu Liebe den Christus des Glaubens aufzugeben, und den des Fleisches in Empfang zu nehmen; was aber nicht bezweifelt werden kann, das stille Lehrerleben im entfernten Ländchen Galiläa, das war nicht das Treiben dessen, der das stolze Rom besiegen und Davids eingesunkenen Thron aufrichten wollte. Kann es aber nicht erwiesen werden, so fehlt's am Grunde, es zu setzen, fehlt's aber am Grunde, so setzen wir es nicht. Im Gegentheile, dann steht die Sache so: Nicht niedrig achten, nicht eines sündigen Wollens ihn beschuldigen würden wir, wenn wir ein Streben nach dem Reiche in ihm annehmen müßten, wie es vorhin dargestellt worden, aber das höchste Gut wäre doch das Reich noch nicht. Nun aber ist er gestorben für das höchste Gut, und das Gut, wofür er arbeitete, war nur ein geistiges, denn allein als Lehrer hat er gearbeitet. Da muß es dabei bleiben, daß er für das gestorben, wofür er gearbeitet, und das ist das höchste Gut. Das Höhere ist's gewiß, wenn er allein für's Geistige gearbeitet, für die Erlösung von der Sünde; das Gegentheil kann nicht erwiesen werden, darum halten wir uns an das Höchste.

Nun ist freilich nicht zu leugnen, daß der Messiasglaube, wie

und wiefern er aus seinen Umgebungen an ihn heran trat, einen sehr weltlichen, und wie er in den Worten der Schrift gegeben war, keineswegs einen schlechthin geistigen Inhalt hatte, und daß daher, wenn er Messias seyn, und doch den Davidsstaat nicht gründen wollte, er mit diesem Glauben in Streit kommen und ihn in sofern überwinden mußte, als er ihn in dieser Form von sich entfernt hielt. Aber in dem Sinne dürfte dies doch nicht zu denken seyn, daß es ihn einen innern Kampf gekostet, und das weltliche Meinen oder gar Gelüsten nicht sofort, oder gar wohl ungern, von ihm aufgegeben worden sey. Denn stand das Eine für ihn kampflos fest, daß nicht das Selbst, daß nur das Gute ein Gegenstand des Strebens für ihn wäre, so konnte für einen weltlichen Zweck ein Gelüsten oder Begehren schlechthin nicht in ihm entstehen, die Vorstellung des Davidsreiches keine solche werden, die in ihm den Gedanken zu erzielender Lust erweckte, also auch das Abstoßen dieser Vorstellung keinen Schmerz in ihm erregen; es konnte folglich nur der Meinung rein als Meinung gelten, eine Meinung aber abzulegen, ist nicht schwer, wenn nur keine Liebe zu ihr im Gemüthe den Haken bildet, der sie festhält. Und was die biblischen Vorstellungen betrifft, so war erstlich die prophetische Verheißung nicht durchaus im engern Sinne messianisch, im Gegentheile, es trat das eigentlich Messianische theilweise sehr zurück, und fehlte beim nacherilischen Jesaja ganz; so daß ihm immer freistand, aus dem Vorhandenen Das für sich auszuwählen, was seinem Denken und Wollen das Angemessene war. Sodann aber, wie auch für ihn das Alte Testament gleichsam der Spiegel war, aus welchem er sein eigenes Bewußtseyn so heraus las, als ob es dort gezeichnet wäre, so las er gewiß auch Das, was messianisch war, nur in dem Sinne, den er im eigenen Gemüthe fand, so daß der Buchstabe der Schrift ihm nie ein Hinderniß wurde, Das zu denken und zu wollen, was vermöge der Heiligkeit seines Wollens er denken und wollen mußte. Daß nun der Begriff des Reiches ihm ein geläufiger und in seinem Lehren oft vorkommender gewesen, ist nicht zu bezweifeln. Es möchte schwer seyn, und ist nicht dieses Ortes, aus den vorhandenen Aussprüchen und Gleichnissen den vollen Begriff dieses Reiches, auch nur wie die Erzählenden, geschweige wie er selbst ihn gedacht, heraus zu deuten, und viel Gefahr, daß man des Beliebigen Viel hinein, des Mißliebigen Viel heraus erkläre. Das aber werden wir nach dem Bisherigen

unbedingt festhalten müssen, daß er ihn nur so verstanden habe, daß das Geistige und Sittliche das Herrschende darin blieb. Aber die Meinung braucht nicht die zu seyn, daß es allein von ihm gedacht worden sey; im Gegentheile, sobald er irgend einige Hoffnung hatte, daß sein Lehren in weiteren Kreisen seine Wirkung thäte, so konnte ihm nicht entgehen, daß auch die äußere Gestalt des Lebens eine wesentliche Umwandlung in's Bessere dadurch erführe, und der durfte ihn bestimmen, in seinen Schilderungen auf die Seligkeit des Reiches hinzuweisen, ohne daß wir daraus schließen dürfen, daß sein Streben ein gemein eudämonistisches gewesen.

§. 53.

Nachdem der Begriff Christi gewonnen, und von demselben aus sowohl seine objective Weltstellung als auch seine subjective Stellung oder sein inneres Leben theologisch erkannt worden ist, muß auch die Möglichkeit gegeben seyn, über das was die Evangelisten von seinem äußeren Leben mittheilen, ein theologisches Urtheil von demselben Begriffe aus zu gewinnen. Für den Geschichtschreiber würde dies ein Verbrechen seyn, ein Machen der Geschichte, die er nur aus ihren Quellen zu entlehnen, wo diese nicht ausreichen, als unmöglich aufzugeben hat, weßhalb eben, da in der Geschichte Jesu so Vieles rein geschichtlich nicht ermittelt werden kann, sich nur aus theologischen Gründen entscheiden läßt, eine Geschichte seines Lebens im strengsten Sinne des Worts unmöglich ist; der Theolog aber darf sich wohl gestatten, was die Kritik in neuester Zeit in Zweifel gezogen hat, mit dem Lichte des Glaubens zu beleuchten, damit sich zeige, ob Alles aufzugeben, oder was für das theologische Denken beizubehalten sey. Doch nicht auf Alles kann hier eingegangen werden.

1) Die übernatürliche Erzeugung Jesu durch den heiligen Geist im Leibe einer Jungfrau, von zwei Evangelien in verschiedener, doch was sie selbst anlangt, nicht widersprechender Weise*) erzählt, aber von ihren Verfassern selbst in keiner Art benutzt, von

*) Die Widersprüche der Geburtsgeschichten sollen hiermit nicht geleugnet werden, und liegen unzweifelhaft vor Augen, werden aber hier nicht berührt. Hinsichtlich der Zeugung selbst findet sich kein Widerspruch, wiefern die eine der Erzählungen den Hergang derselben gar nicht erzählt, den nur die andere meldet.

den zwei Andern unberührt gelassen, so daß im vierten nicht einmal die ihr widersprechende Ansicht eine Berichtigung erhält, von Paulus und dem Hebräerbriefe nicht gekannt oder nicht beachtet, obwohl sie ihrer christologischen Vorstellung sehr zuträglich gewesen wäre, in den ersten Jahrhunderten Theils geleugnet, Theils einfach anerkannt, Theils auf heidnische Gründe gestützt oder zu allegorischer Spielerei benutzt*), in das Taufbekenntniß aufgenommen, und von da an den Artikeln des Glaubens beigezählt, von Augustin für seine Lehre von der Erbsünde benutzt, früh durch die Vorstellungen von der unbefleckten Jungfrauschaft, dann auch von der unbefleckten Empfängniß der Mutter vermehrt, in der Neuzeit vielfach bezweifelt, zum Theil in leichtfertiger Weise umgedeutet, aber auch auf speculativem Wege gestützt, könnte in sofern hier ganz übergangen werden, als sie mit dem Begriffe Christi in keiner Weise zusammenhängt. Dies würde dann der Fall seyn, wenn sie sich als Etwas darstellte, was entweder aus diesem Begriffe mit Nothwendigkeit abgeleitet würde, oder ihm als Voraussetzung unterläge. Jenes ist undenkbar, wiefern aus dem Begriffe des heilig Wollenden zwar Das abgeleitet werden mag, was er gethan oder nicht gethan, nicht aber, was ihm ohne sein Zuthun widerfahren, und daher noch weniger, wie er entstanden sey. Aber auch dieses findet nicht Statt. Es würde Statt finden, wenn der Beweis geführt werden könnte, daß Jesus der Heilige, den wir in ihm sehen, nur unter der Voraussetzung habe seyn können, daß er an der natürlichen Entstehung durch die Zeugung eines Mannes keinen Theil genommen habe, daß also mit der Nichtannahme der übernatürlichen Zeugung auch die Leugnung seiner Sündlosigkeit eintreten müßte. Behauptet worden ist dies nun allerdings, und auch in der Form der speculativen Darstellung**); aber für bewiesen kann es

*) Jenes von Origenes c. Cels. 1, 37. Princ. 2, 6, dieses von Clemens Al. Päd. 1, 6. p. 123. Pott.

**) Vergl. Köllner, die gute Sache der Luth. Symbole (Gött. 847.) S. 69: „War der erste Mensch Adam eine freie Schöpfung Gottes (sine opere virili [aber auch muliebri]), warum sollte die Allmacht Gottes nicht eine eben so freie [aber doch nur halb freie] Schöpfung wiederholen, da Christus der Anfänger eines neuen Lebens für die Menschheit, der zweite Adam werden sollte und geworden ist? Ja man kann darum wohl behaupten, es scheine diese Ansicht der Weisheit Gottes angemessen." Und nach dieser schwächlichen Darstellung wird dann S. 70

um so weniger gelten, als die Grundlagen, worauf die Behauptung ruht, zum mindesten willkürlich, theilweise den Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns widersprechend sind. Es fragt sich, was durch die übernatürliche Zeugung habe bewirkt werden sollen. Etwas Besseres doch offenbar, Etwas, was durch die natürliche nicht hätte hervorgebracht werden können. Dies könnte nun, auch wenn sie außerdem zugestanden wäre, die göttliche Natur in Jesu gewiß nicht seyn, also nur die menschliche. Diese aber ist Leib, Seele und Geist. Sollte eine andere Leiblichkeit daraus hervorgehen? Erstlich, wir sehen nicht, was es dazu der Abwesenheit der männlichen Zeugungskraft bedurfte. Die Gotteskraft wenigstens, welche aus dem Blute des Weibes die Leiblichkeit erschaffen konnte, die in Christus wirklich geworden ist, konnte durch die Theilnahme des Mannes an der Zeugung doch wahrhaftig nicht gehindert seyn. Zweitens, wir haben keinen Grund zur Annahme einer wesentlich andern Leiblichkeit in Jesus,

---

„die wunderbare Zeugung sogar als eine Förderung der Vernunft" hingestellt. Entschiedener tritt da freilich Rothe einher (Ethik, §. 544.), indem er erklärt, daß, sobald die geschichtlichen Bedingungen zu Stande gekommen seyen, Gott, die abgebrochene Schöpfung des Menschen wieder aufnehmend, durch einen schöpferischen Akt in der alten natürlichen Menschheit den zweiten Adam setze, der also auf übernatürliche Weise, durch ein Wunder, nicht vom Manne erzeugt, sondern von Gott erschaffen, ins Leben trete. Aber bewiesen ist freilich auch damit noch Nichts. Und nicht besser wird es stehen mit den Gründen von J. P. Lange (Christl. Dogmatik II, 644). Christus mußte „entnommen werden der Form der Zeugung", weil diese, obwohl rein in ihrem Ursprunge, doch „keine Blüthe der Herrschaft des Geistes über die Natur" ist. „Das aber ist die jungfräuliche Begeisterung, die sich Trotz aller Schmähung der Welt hingiebt in das Walten des ewigen Gottes." Aus dieser Blüthe nun ging Christus, „das leibhaftige Christenthum in Person", das „als solches der Geist in seiner Herrschaft über die Natur" ist, als Frucht hervor. Wenn Redensarten Gründe wären, so würde hiermit Viel bewiesen seyn. Ferner: „in jeder ehelichen Zeugung setzt sich die Vereinzelung des Menschengeschlechtes fort. — Christus aber sollte der Sohn der Menschheit seyn, nicht ein Mensch, sondern der Mensch, welcher in seiner universalen Einzigkeit die ganze Menschheit umfaßte. In dieser Gestalt konnte er nur geboren werden, wenn die mütterliche Empfänglichkeit in die göttliche Wirksamkeit aufgenommen und zum Organ des kommenden Menschensohnes erklärt wurde." Weiter: als der zweite Adam hatte er „ein größeres Recht auf eine wunderbare Entstehung als der erste." [Kann man denn auch ein Recht auf seine Entstehung haben, also ein Recht, ehe man zum Daseyn kommt?] Und da nun dieser ohne Vater und Mutter entstanden ist, so kann wohl Jener „ohne menschlichen Vater von Maria der Jungfrau" geboren worden seyn.

als in allen andern Menschen, und wiefern wir sie zu denken hätten, würden wir sie aus der ursprünglichen Herrschaft seines Geistes über die Natur herleiten, die wir glauben müssen (§. 51.). Was dann weiter seine Seelenkraft anlangt, so soll nicht geleugnet werden, daß diese, als zum Natürlichen in ihm gehörend, von der Entstehung desselben abhängig gewesen sey, und würden daher uns nie entschließen können, diese Entstehung als eine solche aufzufassen, die denkbarer Weise eine zum Dienste des Geistes vollkommen geeignete Seelenkraft nicht hätte zum Daseyn kommen lassen; aber davon vermissen wir den Beweis, daß eine solche auf dem natürlichen Wege schlechthin nicht entstehen könne, ja wir können es nicht zugestehen, wiefern darin enthalten wäre, daß das Seelenleben der Menschen als solches ein mangelhaftes seyn müsse, woraus dann weiter folgen würde, daß das persönliche Leben nur ein unideales seyn könne wegen Untauglichkeit des Werkzeugs, an welches der Geist gebunden ist. So könnte nur noch die Geisteskraft in Frage kommen, diese aber entweder in ihrer Wesenheit oder in ihren Lebensäußerungen. Ihre Wesenheit, d. h. das Seyn des Geistes als der Kraft des Guten, denken wir nicht als ein Naturerzeugniß, als hervorgebracht durch den bloß natürlichen Zeugungsakt, können also auch nicht denken, daß es eines besondern Schöpfungsaktes bedurfte, um in Jesu diese Kraft zu schaffen; aber thäten wir auch jenes, so würden wir doch nicht begreifen, was das Bessere in Jesu geistiger Wesenheit seyn sollte, indem auch nur als größere Kraft gedacht sein Geist doch nicht mehr Menschengeist, also er selbst nicht mehr Mensch seyn würde, was ja doch die Annahme ist, wovon wir mit der ganzen Kirche ausgehen, und ausgehen müssen, wenn er uns nicht ganz entrückt seyn soll. Die Lebensäußerungen aber gehören der Freiheit an, also dem Gebiete, auf welchem es keine Allmachtswirkung giebt. Die übernatürliche Zeugung, auf dem Gebiete des Geisteslebens wirksam, wäre zu denken als die Ursache, und zwar die allmächtige Ursache seines heiligen Wollens, eine solche aber können wir nicht denken, weil wir damit dies heilige Wollen selbst aufheben würden. Es findet sich also Nichts in Jesu, was in seinem Begriffe enthalten, wofür wir die übernatürliche Zeugung als Voraussetzung zu denken hätten; daraus folgt noch nicht sofort, daß sie nicht Statt gefunden habe, zunächst vielmehr nur dieses, daß sie kein Gegenstand des Glaubens sey, ihre

Annahme auf keiner geistigen Nothwendigkeit beruhe. Damit aber hat sie ihre theologische Bedeutung eingebüßt. Die Frage um Christi Erzeugung ist nur noch Thatfrage, und der Glaube an Christus unabhängig von der Antwort. Die Möglichkeit der Entstehung einer menschlichen Leiblichkeit — nur um diese kann sich's handeln — ohne Mannes Zuthun wird die Naturwissenschaft als solche immer leugnen, denn diese hat zur Regel, daß nur geschehen könne, was geschieht, aber wer an Gott den Schöpfer glaubt, wird nicht bezweifeln können, daß dieselbe Kraft, die irgend einmal doch Menschen geschaffen haben muß, auch einmal wieder einen lebensfähigen Keim im Schooße eines Weibes schaffen könne ohne die Vermittelung der männlichen Zeugungskraft, und wird auch nicht einmal ein größeres Wunder darin finden, als wenn mit dieser Vermittelung sie aus dem Ei des Weibes einen Menschen entstehen läßt. Und wenn daher die Thatsache sich beglaubigt zeigt, soweit als Thatsachen beglaubigt werden können, so wird von dieser Seite her der Annahme kein Hinderniß entgegen stehen. Ob aber eine solche Beglaubigung Statt finde, wird nicht auf theologischem, sondern auf geschichtlichem Boden zu ermitteln seyn. Auf diesem steht nun freilich Viel entgegen, was die Kritiker längst ausgesprochen haben, Manches freilich nicht sowohl der Sache selbst als der Art ihrer Darstellung und der Umgebung an Engelerscheinungen, Traumgesichten u. dgl., wobei die Möglichkeit noch übrig, daß dies alles abzuweisen, und nur die reine Thatsache festzuhalten wäre. Doch, wie gesagt, der Glaube bedarf ihrer nicht, und darum läßt das theologische Denken die Sache auf sich beruhen.

Anmerk. 1. Bekanntlich ist oft ausgesprochen worden, daß wenn die übernatürliche Zeugung für den Zweck geschehen seyn solle, Jesum vor der Erbsünde zu bewahren, durch die bloße Fernhaltung des männlichen Antheils diesem Zwecke nicht genügt seyn würde, und daß insofern die alte und mittelalterliche Kirche sich in ihrem Rechte befunden habe, indem sie auch die Freiheit seiner Mutter von der adamitischen Befleckung zu behaupten gesucht, und endlich gar zum Dogma erhoben habe. Die neueste Speculation ist bis zu diesem Punkte nicht zurückgekehrt, sondern hat entweder sich mit der jungfräulichen Begeisterung als der Blüthe der Herrschaft des Geistes über die Natur (J. P. Lange) begnügt, oder den

Satz aufgestellt, „der materielle Mutterschooß des natürlich menschlichen Weibes sey die Quelle einer physischen Verderbniß des aus ihm entspringenden menschlichen Seyns nicht als solcher, sondern nur sofern er von dem — in dem Akte der natürlichen Zeugung wirksamen materiellen oder sinnlichen Principe bethätigt, also autonomisch wirksam sey“ (Rothe Ethik §. 545). Für ein theologisches Denken, das die Sünde als eine „physische Verderbniß“ nicht zu betrachten weiß, und daher für die Erbsünde überhaupt einen Platz nicht finden kann, tritt jenes Bedürfniß nicht ein, und können solche Versuche seiner Abhülfe, wie sie überflüssig sind, so auch nur als Willküren und nichts mehr erscheinen.

2. Ueber die Jugendjahre Christi, ja über sein ganzes Leben bis es ein öffentliches Leben wurde, bieten uns unsre Quellen keine Nachricht dar, weder über die erziehende Einwirkung seiner Umgebungen, noch über die selbstständige geistige Entwickelung seiner selbst. Was vom Standpunkte des Glaubens aus über die letztere gedacht werden müsse, ist §. 51. dargestellt, und dort auch die einzige Erzählung, welche ein Evangelium uns bietet, mit herein gezogen worden. Ueber die fremde Einwirkung aber, es sey seiner Aeltern oder Wessen sonst, Etwas wissen zu wollen, hieße seinen Begriff auch auf Andere übertragen, könnte nur unter der Voraussetzung nothwendig erscheinen, daß die geistige Entwickelung des Späteren schlechthin abhängig sey von der der Früheren, und würde doch nur Willkür geben*). Auf alles dies ist also, und für immer, Verzicht zu leisten.

3. Die Taufe und das Tauferejgniß. Nach dem Wenigen, was wir von der Johannestaufe wissen (aus Evangelien, Apostelgeschichte, und Josephus), war dieselbe eine sinnbildliche Handlung, um die den Eintritt in das bevorstehende Messiasreich bedingende Reinigung des Gemüthes und des Lebens von der Sünde zu bezeichnen, und zugleich die Empfangenden zum Bunde Derer zusammenzuschließen, welche in Reinheit des Wandels der Ankunft des Erwar-

---

*) Wie denn auch bloße Willkür ist, was Rothe (Eth. §. 546) über die Erziehung seines zweiten Adam sagt, freilich ohne Jesum dabei namhaft zu machen, indem es eine rein begriffliche Darstellung seyn, und weiter gelten soll; aber doch so, daß es als an Jesus einmal wirklich geworden aufgefaßt werden soll.

teten entgegen harren wollten*). Daraus aber geht hervor, daß erstlich jeder Sündlose, wenn ein solcher im Volke war, dann aber namentlich der Messias davon ausgeschlossen war. Der Sündlose konnte der Reinigungstaufe nicht bedürfen, der Messias aber nicht nur dieses nicht, sondern auch weder dem Bunde der Erwartenden beitreten, noch von Johannes, der Größere vom Geringeren, einen heiligen Akt, welcher der auch wäre, an sich vollziehen lassen. Soll nun, wie unsre Drei erzählen, Jesus die Taufe von Johannes gesucht und empfangen haben, so ist nur Eins von Zweien möglich, entweder er wußte in diesem Augenblicke sich weder als den Sündlosen noch als den Messias, oder die Taufe hatte eine andere Bedeutung für ihn als für alle andern Menschen. Daß er sich als Messias nicht gewußt, wie Strauß u. A. die Sache aufgefaßt, läßt in sofern sich nicht unbedingt bestreiten, als wir den Augenblick nicht kennen, in welchem dies Bewußtseyn in ihm aufgegangen, obwohl, daß bei voller Mannesreife, und im Begriffe in's öffentliche Wirken einzutreten, er noch nicht gewußt, oder noch nicht entschieden gewesen sey, in welchem Sinne er zu wirken hätte, immer schwer zu glauben bleiben würde. Daß er sich aber als den Sündlosen nicht gewußt, wenn er es war, ist eben so undenkbar, als daß er mit dem Bewußtseyn der Sündlosigkeit eine Reinigungshandlung an sich vollziehen ließ, also sich, gleichsam in umgekehrter Heuchelei, als schuldbewußt bekannte, ohne es zu seyn. Es wäre das eine eben so große Lüge gewesen, als wenn ein Anderer der Taufe sich aus dem Grunde entzogen hätte, weil er kein Sündenbewußtseyn in sich trüge. So lange daher der Glaube ihn als den Heiligen erkennt, ist nur die Wahl noch übrig, entweder die Taufe habe eine andere Bedeutung für ihn gehabt als für die Andern, oder er habe sie nicht gesucht und nicht empfangen**). Daß sie eine andere Bedeutung für ihn gehabt,

*) Das Letztere kann nur aus den Worten des Josephus: *βαπτισμῷ συνιέναι*, so wie daraus geschlossen werden, daß nachmals eine wirkliche Jüngerschaft des Johannes da war, d. h. Leute, die nicht nur Johannes gehört hatten, sondern auch sich als Solche wußten, die mit ihm und mit einander verbunden wären.

**) Weiße, das Gewicht dieses Grundes wohl erkennend, und doch von dem Gedanken ausgehend, daß wir „keinen geschichtlichen Grund" haben, „der uns bestimmen könnte, in Jesus ein anderes Motiv zum Verlangen nach der Taufe, als in allen andern Täuflingen vorauszusetzen" (Evang. Gesch. 1, 27), sucht die Bedeutung der Johannestaufe selbst so abzuschwächen, daß sie am Ende nur als „ein

das wird freilich, wie es am Ende muß, von allen Denen angenommen, welche neben dem Glauben an seine Sündlosigkeit auch den an die Geschichtlichkeit der Taufe selbst festhalten; und zwar bleibt für Die, welche zugleich das Bewußtseyn des Messias in ihm setzen, am Ende nur die Bedeutung des Einweihungsaktes übrig, worüber, so wie über seine Nothwendigkeit, sie dann noch auseinander gehen, Diejenigen dagegen, welche das Messiasbewußtseyn entweder noch nicht vorhanden, oder noch nicht entschieden in ihm denken, sehen die Taufe als die Handlung an, bei welcher mit oder ohne Absicht auf seiner Seite beim Entschlusse, dies Bewußtseyn in ihn eingetreten sey oder sich entschieden habe*). Aber die ganze Annahme ist doch nur ein Nothgriff, und ein sehr wenig berechtigter überdies. Geschichtliche Bezeugung fehlt, man kommt also über die bloße Annahme nicht hinaus. Eine wechselnde Bedeutung der Handlung, die ihre Beziehung auf die Sünde so unverkennbar aussprach, läßt sich kaum vorstellen, am wenigsten eine in Bezug auf einen Einzigen, der ihrer nicht bedürfen konnte, so ganz abweichende. Oder hätte sie doch Statt gefunden, so würde doch ohne besondere Erklärung sie von keinem etwa gegenwärtigen Zeugen errathen worden seyn, jeder solche also hätte sie in Bezug auf ihn für eben das gehalten, was sie in Bezug auf Alle war, also in ihm ein Sündenbewußtseyn angenommen, welches er nicht hatte, und das überdies ihm die Berechtigung als Messias aufzutreten nahm. Das aber konnte er nicht wollen. So

---

Mittel religiöser Erhebung und Kräftigung überhaupt" (S. 278) erscheint, an welchem Jeder nach seinem persönlichen Bedürfnisse Theil nehmen konnte. Aber freilich ist dies bloße Willkür, für welche es auch an geschichtlichem Grunde fehlt.

*) Ein ganz neuer Gedanke ist der von J. P. Lange (Dogmatik II, 645 ff. und im Leben Jesu) vorgetragene. Durch seine Taufe habe Johannes das Volk für unrein erklärt und excommunicirt. Nach theokratischem Rechte werde der Mensch durch Gemeinschaft mit dem Unreinen selbst unrein, und zur Reinigung verpflichtet. Nach diesem Rechte also habe Jesus den Reinigungsakt an sich vollziehen lassen müssen, der ihm sogleich zum Vorzeichen geworden, daß er werde sterben müssen für die Sünder. So wahr der eine der beiden Vordersätze, vom theokratischen Rechte, so willkürlich der andere, von der Unreinigkeitserklärung, wodurch die ganze Annahme in Nichts zusammenfällt. Wozu noch kommt, daß erstlich nach theokratischem Rechte, d. h. nach dem Gesetze, der Priester allein den Reinigungsakt vollziehen durfte, und daß diese Verunreinigung als eine nach der Taufe sich unaufhörlich erneuernde auch eine oftmalige Wiederholung der Taufe nöthig gemacht haben würde. Ganz aus der Luft gegriffen aber ist das Vorzeichen seines Todes für die Sünder.

scheint, vom Begriffe aus betrachtet, die Taufe Jesu, welche die neuesten Kritiker nicht angefochten haben, nicht nur in hohem Grade zweifelhaft, sondern geradehin unmöglich. Und fügen wir hinzu auf der einen Seite die Leichtigkeit, daß aus den zwei Vorstellungen, einmal, daß der Messias von Elia gesalbt werden sollte, und dann, daß Johannes dieser Elia wäre, die dritte sich bildete, daß Jesus diese Salbung durch die Taufe erhalten habe, auf der andern aber das wenig glaubhafte Beiwerk der Erzählung bei den Evangelisten, so kann die Erklärung, Jesu Taufe sei kein geschichtliches Ereigniß, nicht mehr unterbleiben.

Bei der Taufe aber soll nach denselben Berichten der Geist Gottes oder der heilige Geist über ihn gekommen seyn, und daß er auch bei ihm geblieben, geht daraus hervor, daß in allen drei Evangelien die hierauf folgende Entfernung in die Wüste von der Wirksamkeit dieses Geistes abgeleitet wird. Auch das vierte weiß von einem Herabsteigen des Geistes auf ihn, worauf ein Bleiben über ihm gefolgt sey, nur daß er den Augenblick nicht näher bezeichnet, in welchem es geschehen sey. Ist nun die Taufe nicht geschehen, so ist wenigstens diese gewiß nicht der Augenblick des Herabsteigens gewesen; aber die Frage kann doch noch aufgeworfen werden, ob überhaupt Etwas geschehen, was sich so bezeichnen lasse? Die Umstände, unter denen es geschehen seyn soll, ganz unbeachtet lassend, ist vom Standpunkte des Glaubens aus die Antwort so zu geben: Die Gotteswirksamkeit in der Geisterwelt, welche das theologische Denken anerkennen muß, die Schrift aber als den Geist Gottes oder den heiligen Geist bezeichnet, ist eine schlechthin allgemeine und ewige. In ihrer Allgemeinheit ist enthalten, daß kein Glied der Geisterwelt ohne Antheil an ihr bleibe, also auch kein Glied der persönlichen Geisterwelt, also auch Christus nicht; in ihrer Ewigkeit aber, daß es im Leben keines geistigen Wesens einen Augenblick geben könne, welcher leer von ihr sey, vielmehr ein jeder ohne Ausnahme von ihr erfüllt seyn müsse; also auch jeder Augenblick des Lebens Christi war davon erfüllt. In beiden Eigenschaften aber liegt auch dieses, daß sie weder in Bezug auf eine und die nämliche Wesenheit eine wechselnde, bald stärkere und bald schwächere, noch in Hinsicht auf verschiedene Wesenheiten eine verschiedene, in der einen schwächere und in der andern stärkere seyn könne, sondern in allen Augenblicken und in allen Wesenheiten dieselbe und

sich selbst gleiche sey. Daraus folgt, ganz in der Ausdrucksform der Schrift, daß Christus den heiligen Geist zwar wirklich hatte, aber weder allein noch vorzugsweise vor Andern noch in der Art empfangen, daß er in irgend einem früheren Augenblicke ohne ihn gewesen sey, noch auch so, daß in irgend einem späteren er wieder ohne ihn seyn konnte. Aber eine Auszeichnung liegt in dem allen nicht, denn eben das läßt sich von allen Menschen sagen. Aber auf der subjectiven Seite zeigt sich ein Unterschied. Christus nämlich, vermöge dessen, daß sein Gottesbewußtseyn ein vollkommenes und stets gleiches, mußte das Bewußtseyn dieser Gotteswirksamkeit oder des heiligen Geistes in ihm in jedem Augenblicke seines selbstbewußten Lebens, also von dem Augenblicke an, wo sein allgemeines Bewußtseyn entwickelt genug war, um sich als Gottesbewußtseyn zu gestalten, in jedem ferneren Augenblicke seines Lebens, und in jedem mit der gleichen Stärke in sich tragen; vermöge dessen aber, daß sein Wollen ein schlechthin heiliges und gotteiniges, mußte auch dies Gotteswirken, das nur in der Freiheit wirksam ist, ein in jedem Augenblicke wirksames und zwar gleich wirksames in ihm seyn, und auch davon mußte er das stete und ununterbrochene Bewußtseyn haben, also das Bewußtseyn, daß sein Gottesbewußtseyn und sein heiliges Wollen zugleich That seines Geistes und Werk Gottes wäre. Die andern Menschen aber, denen das Gottesbewußtseyn und das heilige Wollen fehlt, können weder das Bewußtseyn des Gotteswirkens auf ihren Geist noch von der Wirksamkeit desselben oder dem Erfolge des Gotteswirkens auf ihr Gottesbewußtseyn und auf ihren Willen haben, so lange jener Mangel bei ihnen währt, es kann vielmehr dasselbe erst dann bei ihnen wirklich werden, wenn er aufgehoben ist. Bezeichnet nun die Schrift, wie das sich später zeigen wird, das Eintreten dieses zweifachen Bewußtseyns als den Empfang, und dessen Vorhandenseyn als den Besitz des heiligen Geistes (§. 59.), und schließen wir diesem Sprachgebrauche uns in dem angegebenen Sinne an, so können wir zwar mit ihr sagen, daß der Mensch in seiner sündigen Wirklichkeit den heiligen Geist nicht habe, sondern erst empfange, wenn er aus derselben heraus in einen idealeren Zustand eintrete, von Christus aber können wir so wenig behaupten, daß er ihn jemals nicht gehabt, als daß er ihn empfangen habe; wenigstens würden wir den Empfang schon in den Augenblick zu setzen haben, wo sein

Selbstbewußtseyn Gottesbewußtseyn geworden war, also gewiß nicht erst in den Theil seines Lebens, wo dies in seiner höchsten Vollkommenheit in ihm seyn mußte. Damit aber fällt für uns die Möglichkeit hinweg, den Empfang des heiligen Geistes bei der Taufe oder in irgend einem andern Augenblicke seines reifen Lebens anzunehmen; und daß die Evangelien doch so thun, kann nur daraus sich erklären, daß es den Verfassern an der klaren Einsicht des Verhältnisses gebrach, das sie ausdrücken wollten. Bei den Dreien hatte das freilich seine Ursache in ihrer christologischen Vorstellung überhaupt, aber für Johannes, der in ihm den fleischgewordenen Logos anerkannte, ist es ein Widerspruch, zu dessen Bewußtseyn er, indem er die vorhandene Vorstellung aufnahm, offenbar nicht durchgedrungen war.

4. Die Lehrerthätigkeit ist schon oben (§. 52.) als diejenige anerkannt worden, welche Jesus ergreifen mußte, wenn er seinen Zweck mit der Menschheit fördern wollte, und wir können daher nur seinem Begriffe entsprechend finden, daß in den Evangelien gerade diese wiederholt hervorgehoben wird, und zwar so, daß man deutlich sieht, es werde gerade sie als seine eigentliche Berufsthätigkeit gedacht. Als den Inhalt seines Lehrens können wir im Allgemeinen nur das denken, was Inhalt seines Gottesbewußtseyns war, mit der besonderen Bestimmung, daß derselbe sich einerseits der sündigen Wirklichkeit und andererseits dem Gedanken anpassen mußte, welchen er durch seine Thätigkeit in die Wirklichkeit einführen wollte. Wiefern nun ein Wissen um Gott in seinem Volke sehr verbreitet war, als dessen immer fließende Quelle die heiligen Schriften dieses Volkes zu gelten hatten, und diese, was sie bieten sollten, wenn auch nicht in voller Reinheit, doch in solcher Form darboten, daß, zumal bei der damaligen Auslegungsweise, auch ein höheres Bewußtseyn sich darin wiederfinden konnte, war kein Bedürfniß für ihn da, im allgemeinen Unterrichte darüber weit hinaus zu gehen, wozu er übrigens die Gemüther wenig offen gefunden haben würde. Wir können uns daher nicht wundern, in den Evangelien von allgemeinem Gottesunterrichte Wenig oder Nichts vorzufinden, eher über die in so viel theologischen Büchern angetroffene Behauptung, daß er der Menschheit einen vollständigen Unterricht über Gott ertheilt habe, wovon, wenn er es gethan hätte, wenigstens unsere Evangelien kein Zeugniß geben würden, und auf die Nachwelt Nichts gekommen wäre.

Weit mehr, hat man zu urtheilen, mußte sein Lehren sich über das unideale Verhältniß zu Gott verbreiten, in welchem die Menschheit wirklich steht, d. h. über die Sünde, und was mit der Sünde zusammenhängt; und daß wir hierüber verhältnißmäßig nur sehr wenig überliefert finden, kann auf die Vermuthung führen, daß wesentliche Theile seines Lehrens in Vergessenheit gerathen seyen. Ueber das Werk, das er vollbringen sollte, findet sich das Meiste in den Belehrungen vom Reiche Gottes, die uns aufbehalten sind, und obwohl auch diese nicht für erschöpfend gelten können, da sie auf die meisten Fragen keine Antwort geben, so bleibt doch möglich anzunehmen, daß es ihm weniger darum zu thun gewesen, daß man von ihm hören sollte, was er in der Menschheit wollte, als daß man sich auf den Weg begäbe, den er führen wollte, indem jenes Hören ihm eher Widrigkeit erwecken konnte als Geneigtheit, dieses Folgen aber auf erfahrungsmäßigem Wege unvermerkt zur richtigen Erkenntniß dessen führen mußte, was er wollte. Wiefern aber der Zweck seiner Lehrerthätigkeit nicht sowohl der war, daß die Menschen durch ihn Etwas wissen, als vielmehr, daß sie auf eine neue Bahn des Wollens und des Lebens gebracht werden sollten, suchen wir in den Nachrichten über seine Lehrerthätigkeit mit besonderer Angelegenheit nach dem, was er für diesen Zweck gethan, also für den Zweck, die Sünder von der Bahn der Sünde hinweg auf die des Guten zu führen. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß er dies weit weniger durch allgemeine Vorträge als durch besondere Behandlung der Gemüther zu erreichen suchen mußte, daß also sein Wirken sich so viel nur möglich als besondere Seelsorge zu gestalten hatte. Einiges Wenige, was dahin gehört, ist aufgezeichnet worden, aber nur sehr Weniges, und auch das Wenige nur so kurz, und in so wenig eingehender Weise, daß es zu keinem klaren Bilde seiner Behandlung der Gemüther führt*), das kann nun freilich nicht geändert werden, und ist zu er-

*) Diese Unvollständigkeit ist für uns freilich eine sehr schmerzliche, aber doch eine sehr natürliche. Denn was Jesus mit dem Einzelen zu reden hatte, um ihn im tiefsten Innern zu ergreifen, und von der Sünde zu Gott zu führen, das hat er nicht nur schwerlich vor den Ohren Tausender geredet, die es aber vernommen, nicht auf den Dächern gepredigt, sondern es war auch am wenigsten geartet, im Munde der Menge lange zu verharren, und durch Forterzählen sich immer zu erneuern, bis zur Zeit der Niederschrift. So ist gewiß meist Alles ganz früh untergegangen.

tragen, aber nicht, und in der Wissenschaft am wenigsten, die Lücke zu überkleistern und zu überdichten. Geschehen ist's oft. Für die Beurtheilung dessen aber, was er der Menschheit gewesen, ist von dieser Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung vor der Hand Kenntniß zu nehmen für späteren Gebrauch. Hinsichtlich des vorhandenen Lehrstoffs aber hat die Auslegung natürlich nur die Pflicht, ihn zum Bewußtseyn des Lesers so zu bringen, wie er vorliegt, also wie die Worte verstanden werden müssen, es habe sie geredet, wer da wolle, die Kritik aber muß theologisch seyn. Daß auf jedem der Theologie fremden Boden Christus irren konnte, ist schon zugestanden (§. 51.); aber auf dem Gebiete des Sittlichen und des Glaubens konnte er es nicht, wir müssen vom Begriffe aus setzen, daß was er geredet, ewige und unbedingte Wahrheit sey, und daß er Nichts geredet haben könne, was mit dieser streite. Aber je mehr das war, desto leichter war's für seine Umgebungen, ihn zu mißverstehen, denn viel zu tief standen sie noch unter ihm, um Alles zu begreifen, was er redete; Vieles mußte ihnen Räthsel bleiben, Anderes unrichtig aufgenommen werden. Und auch was zuerst noch richtig aufgenommen war, das wurde schlecht behalten, oder beim Weiterverkündigen unvollkommen ausgesprochen, und konnte leicht noch schlechter verstanden werden, als es ausgesprochen war. Kurz, was er geredet, war, je herrlicher, desto ärgerer Verunstaltung ausgesetzt. Nun haben wir, was wir haben, nur aus zweiter oder dritter Hand, und würden auch aus Jüngerhänden es doch immer nur so haben, wie diese es erst aufgefaßt und dann behalten hatten, und am Ende aufzuschreiben fähig waren. Wir haben kein Recht, es in voller Reinheit zu erwarten. Die theologische Kritik aber kann nur so verfahren, daß sie das, was eine unbefangene Auslegung als den einzig möglichen Sinn des Ueberlieferten hingestellt hat, nach der Regel prüfe, daß Alles was theologisch wahr, von ihm gesprochen seyn könne, was unwahr, oder worin dem Wahren Unwahres beigemischt erscheine, wenigstens nicht so aus seinem Munde hervorgegangen sey. Und dessen ist nicht Wenig in den Evangelien. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Kritik ein subjectives Ansehen haben werde, es ist auch vorauszusehen, daß sie bei Vielen Anstoß finden, bei nicht Wenigen als ein zum wenigsten unehrerbietiges, ja wohl übermüthiges und ruchloses Verhalten gelten werde. Aber das ist hinzunehmen. Das Subjective ist

nicht abzuleugnen; aber so lange es noch keine objective Wahrheitsregel giebt, bleibt doch am Ende nur die Wahl, entweder unbedingt hinzunehmen, was geschrieben steht, oder nach einer subjectiven Regel zu verfahren. Ersteres ist unwissenschaftlich und die höchste Willkür; so muß Letzteres geschehen, und ist nur zu sorgen, daß die Regel keine Willkür-Regel, sondern die beste sey, die Menschen möglich ist. Aus Unehrerbietigkeit oder welchem andern unsittlichen Grunde aber geht dies Verfahren nicht hervor, vielmehr aus der Ehrerbietigkeit des Glaubens an Christus, der nicht dabei leidet, daß man seine Worte unrecht aufgefaßt und überliefert, wohl aber dabei, wenn er ausgesprochen hätte, was dem sittlichen Bewußtseyn widerspricht*).

Ueber den Eindruck, welchen Jesus, wie durch seine persönliche Thätigkeit überhaupt, so ins Besondere durch sein Lehren hervorgebracht, sagen unsere Quellen wieder wenig. Hinsichtlich seiner nächsten Umgebungen kommen wir über einige Einzelzüge nicht hinaus (z. B. Luk. 5, 8. Matth. 16, 22. Joh. 6, 68. 11, 16), hinsichtlich der Uebrigen erfahren wir nur, daß sein Lehren in ihnen ein Staunen hervorgebracht, sowohl über seinen Inhalt als über die Quelle, woraus er geschöpft haben möchte (Matth. 7, 28 f. Mark. 1, 22. Luk. 4, 32. Joh. 7, 15, 46.). Auf diese Zeugnisse als solche ist nicht viel zu bauen, denn es liegt vor Augen, daß die später Schreibenden, auch wenn sie keine eigentliche Nachricht hatten, doch die Sache so vorstellen mußten, und nicht denken konnten, daß sie sich anders verhalten habe. Aber richtig würde doch ihr Urtheil als Urtheil in jedem Falle seyn. Denn erstlich, hätte er nicht einen großen Eindruck hervorgebracht, so würde sich keine Verfolgung gegen ihn erhoben, und nachmals die Kirche nicht gegründet haben. Auf die

*) Uebrigens wolle die Theologie, welche sich als die allein gläubige zu betrachten liebt, an dem Gesagten ja nicht allzu großen Anstoß nehmen, und über eine Gewalt klagen, welche bei solchem Verfahren der Geschichte angethan werde; denn erstlich ist das hier geforderte Thun nichts weniger als ein Machen der Geschichte von subjectivem Standpunkte aus, nur ein Abwehren dessen, was der Glaube sich nicht aneignen kann, etwas rein Verneintes, und sodann haben sie zu bedenken, daß sie nicht nur dasselbe thun, aber auf dem Gebiete der Auslegung, wo es nicht geschehen darf, jeden ihnen mißliebigen Wortsinn von sich weisend, sondern auch in bejahender Weise sich berufen glauben, den Worten einen ihnen wohlgefälligen Sinn aufzudringen, aller Sprache und allem Zusammenhange entgegen, eine Gewalt, deren unsere Auslegung sich nimmermehr anmaßen würde.

Massen aber war der erste Eindruck sicher der des Staunens. Zweitens, so wenig denkbar ist, daß Jesus auf Eindruck, den er machen wollte, hingearbeitet, so nothwendig war doch, daß er großen Eindruck machte. Menschen von großer Entschiedenheit und Kraft des Willens brauchen nicht auf Eindruck Jagd zu machen, er kommt von selbst, oft in fast unbegreiflicher Weise, dann zumal, wenn ihr Bestreben nicht auf Macht gerichtet, ihr Handeln nicht von äußern Kräften unterstützt ist. Es ist die Macht des Geistes über das Seelenleben, die sich in ihnen offenbart. Christus ist zu denken erstlich als ein Wille von unbedingter Entschiedenheit, und seine Kraft hat sich in dem beurkundet, daß er seinem Zwecke das höchste Opfer, das Opfer seines Lebens bringen konnte; sodann aber als ein Wille, der unablässig auf den klar bewußten Zweck gerichtet war, seine Umgebungen für das unbedingte Wollen des Guten zu gewinnen, also in keinem Augenblicke des Verkehrs mit ihnen leidend oder auch nur in Unthätigkeit, vielmehr ohne Unterlaß in schaffender Thätigkeit begriffen. So geht von ihm gleichsam eine ununterbrochene geistige Strömung aus, und in die Andern über, von diesen aber kommt nur Weniges auf ihn zurück, sein Einwirken auf sie bleibt gegen das ihrige auf ihn in stetem und großem Ueberschusse. Der Erfolg davon mußte seyn, daß von Denen, die einmal in den Kreis seines Umganges, der immer zugleich der seines Lehrens war, hinein getreten, Keiner als durchaus Gleichgültiger von ihm ging, Jeder einen Stachel von ihm in sein Gemüth empfing, der ihn nicht gleich zur Ruhe kommen ließ. Bei der großen, ab und zu fluthenden Menge kam es über das Anstaunen der wunderbaren Erscheinung nicht hinaus, die Berichte also haben die Sache richtig dargestellt. Bei Denen aber, welche tieferer und mehr dauernder Eindrücke fähig waren, oder auch dadurch, daß sie in häufigere Berührung mit ihm kamen, dafür befähigt wurden, mußte sich die Einwirkung, und in Folge derselben dann auch das Verhältniß, anders stellen. Aber in entgegengesetzter Weise. Die beiden Aeußersten, zwischen denen eine Menge von Abstufungen und Uebergängen zu denken ist, sind diese: glühende, hingebende Liebe bei allen Denen, die weil ihr eigenes Wollen entweder vorher schon oder nun durch ihn dem Guten zugewendet war, das Gottesbild in ihm erkannten, und von seiner Schönheit angezogen, vielmehr so ergriffen wurden, daß fortan sein Wollen ihr Wollen war, und sein

Geist ihr Geist, und ihr Wesen in dem seinen völlig aufging; dagegen eben so glühender Haß bei Denen, welche ihm nicht folgen wollten, vielmehr in ihrem sündigen Streben sich durch seine Thätigkeit beengt fühlten, überdies aber ihn nicht ansehen konnten, ohne den ungeheuern Gegensatz wenigstens zu empfinden zwischen ihm und ihnen, zwischen dem, was er war und sie seyn sollten, und was sie waren, und daher auch, selbst ohne ein Wort von ihm, sich durch seine bloße Erscheinung verdammt zu sehen, geschweige wenn er ihre Sünden rügte, ihre Heuchelei aufdeckte. Dadurch wurde er für sie ein Dorn im Auge und ein Pfahl im Fleische, dessen bloßer Anblick ihnen Schmerzen machte, und dessen sie sich zu entledigen suchen mußten in irgend einer Art, und zu entledigen hofften durch seinen Tod.

5. Die Wunder. Von Dem was unsere Evangelien berichten, bilden die Wunder einen ausgezeichnet großen Theil. Johannes erzählt nur sechs, aber weist so stark, und nicht nur ein Mal auf die Menge und Größe seiner Wunder hin, daß man auf's Mindeste sagen kann, es lege im N. T. Niemand größeres Gewicht darauf, als er. Die Drei berichten eine größere Zahl, und lassen auch erkennen, daß ihrer noch viel mehr geschehen seyen. Die Kritik hat sich den Wundern ganz besonders feindselig gezeigt, und bald durch die natürliche Erklärung ihnen Gewalt angethan, bald sie ohne Unterschied den Fabeln zugesellt. Und doch, wenn man von den Wundern absieht, welche an Christus oder doch mit Bezug auf ihn geschehen seyn sollen, und für welche sich ein Anknüpfungspunkt im theologischen Denken nirgends findet, könnte man fast sagen, es sey in seiner ganzen Geschichte Nichts beglaubigter, als sie. Denn erstlich vom Begriffe aus müssen wir sie fordern, und zweitens giebt's für sie ein Zeugniß, das nicht besser gedacht werden kann.

Der Kreis, in welchem das Wunder denkbar ist, kann immer nur der der Natur, und näher des Naturlebens seyn. Denn was auch immer das Wunder sey, immer wird es die Wirkung einer Kraft seyn, welche für den Gegenstand des Wunders eine äußere oder fremde Kraft ist; solche Wirkungen aber, Wirkungen im strengsten Sinne, sind von dem Gebiete des Geisteslebens ausgeschlossen, und auf das Naturgebiet, das Gebiet der Kräfte im engern Sinne und der Nothwendigkeit beschränkt. Wiefern es aber in der Natur ein Bewegliches giebt und ein Unbewegliches, das Wunder aber als Veränderung im Seyn unter den

allgemeinen Begriff der Bewegung fällt, wird es immer zunächst im Gebiete des Beweglichen, oder des Lebens im weitern Sinne denkbar seyn. Der Name des Wunders würde als übel gewählt zu betrachten seyn, wenn er überhaupt gewählt wäre; nun aber ist er der vollkommen richtige Ausdruck für die Wirkung, welche jede ungewöhnliche Erscheinung im Gemüthe des Ungebildeten hervorbringt; er wundert sich darüber. Erst wenn er nachzudenken anfängt, meint er, sich das Ungewöhnliche, also Wunderbare, dadurch begreiflich zu machen, daß er ihm eine übermenschliche Ursache unterlegt. Und es währt nicht lange, so fordert er das Wunder. Er fordert es aus einem zweifachen Grunde. Der erste gehört nicht sowohl dem Verstande als dem Gefühle an. Er ist das räthselhafte Wohlgefallen am Unheimlichen und Schauerlichen, das allen Menschen eigen ist, nur auf niedern Stufen ungezwungener hervortritt, und bewirkt, daß von außerordentlichen Menschen der gewöhnliche Mensch in irgend welchen Schrecken gesetzt zu werden wünscht, und daher Den für einen außerordentlichen Menschen nicht anerkennt, der ihm Nichts zeigt, worüber er sich entsetzen kann. Der zweite Grund tritt ein, wenn außerordentliche Menschen Lehrer für Andere werden, und ist das Unvermögen des rohen Menschen, über Wahrheit und Betrug zu unterscheiden. Daß eine Quelle der Wahrheit im Menschen selbst, weiß er noch nicht; bringt also Einer Wahrheit, so kann er sie nur von der Gottheit bringen. Aber wer mag wissen, ob was Einer bringt, von Gott oder von bösen Geistern oder blos ersonnen sey? Hat er von Gott empfangen, was er redet, so gebe er den Beweis, indem er thut, was Andere nicht vermögen, oder beglaubige Gott ihn dadurch, daß er ihm die Kraft zu Wunderthaten giebt. So ist die rohe, aber auch die wenig gebildete Menschheit immer wundergläubig, und kann anders nicht. Und der Begriff des Wunders ist für sie der einer Handlung, welche die Kräfte des Menschen übersteigend und den Naturlauf unterbrechend, durch eine von Gott verliehene Kraft vollzogen wird. Wenn bei gereifterer Bildung eine Zeit kommt, wo das Weltbewußtseyn in seiner Eigenschaft als natürliches vorherrschend wird, und der Mensch die Natur zu kennen meint, da wird der Wunderglaube abgelegt, und das Gesammtgebiet der Natur mit einem Netze von Gesetzen überzogen, die alle ewig und unverbrüchlich sind, und dem Wunder keinen Raum gestatten. Das Gute, das daraus hervorgeht, ist dieses, daß das

Denken unabhängig wird, die Wahrheit nicht mehr an das Wunderbare ihrer Kundmachung ankettet, vielmehr selbstständig zu erforschen oder zu stützen sucht, und hierdurch dann auch gegen das Wunder unbefangener wird, es haben und entbehren kann, ohne vom Entbehren irgend Nachtheil zu befürchten für die Wahrheit, und nun ohne Angst anfangen kann zu forschen, ob Wunder möglich und wirklich sind, ob nicht. Eine solche Zeit ist gegenwärtig. Wundersucht und Wunderscheu sind überwunden, und der Wunderglaube, der ausgestorben schien, ist in erneuerter Gestalt zurückgekehrt. Die Wege, wie man dahin gelangt, und die Arten der Begründung, auch wohl die Grenzen seiner Ausdehnung, sind bei Verschiedenen verschieden, werden's auch wohl bleiben, aber in dem Einen und Wesentlichen kommen doch Alle überein, daß sie das Wunder nicht sowohl als eigentliches Wunder denken, d. h. als etwas an sich Unmögliches und Undenkbares und allen Gesetzen des Weltganges Widersprechendes, was durch göttliche Allmacht zugleich möglich und wirklich werde, als vielmehr als Etwas, was sich in die allgemeine Weltordnung mit eben solcher Nothwendigkeit einreihe, wie die sogenannten Gesetze der Natur*). Grundlage unsers Denkens auf diesem Punkte ist die unbedingte Unterworfenheit der Naturwelt unter Gott, welche Bedingung für die Möglichkeit des sittlichen Glaubens an die heilige Ordnung ist (§. 18.). Durch den Glauben an die Ewigkeit Gottes ist der Gedanke einer Willkür und zugleich einer Veränderlichkeit des göttlichen Waltens über der Naturwelt ausgeschlossen, und gegeben, daß dieses in seinem Wesen immer gleich, und immer auf denselben Zweck gerichtet, durch den Glauben an seine Heiligkeit aber, daß dieser Zweck das Wirklichwerden der Idee des Guten sey. Gott waltet also über der Natur, wenn wir so sagen mögen, nach dem einzigen Gesetze, daß die Idee des Guten wirklich werden muß, und die Natur ist diesem Gesetze schlechthin unterworfen. Nun hat der menschliche Verstand im Laufe der Natur gewisse Erscheinungen an-

*) Es ist nicht möglich, hier in eine Besprechung dessen einzugehen, was in dieser Beziehung von den Genossen der neuen, wissenschaftlichen Theologie dargeboten worden ist; doch möge verwiesen werden auf Kern über die Wunder Jesu, Tüb. Zeitschr. 1839. H. 1. Twesten, Dogmatik 1, 357 ff. (3. A.). Nitzsch, System d. chr. L. §. 34. J. P. Lange, Dogmatik 1. §. 68. Fischer, Einleitung in d. Dogmatik §. 26.

gemerkt, die immer wiederkehren, und auch in der gleichen Ordnung, so daß dem Früheren das Spätere immer folgt, und das Nichteintreten von jenem das Eintreten von diesem unmöglich macht. Das sich gleich Bleibende hat er unter den Gesetzbegriff gestellt, und so den Satz gewonnen, daß Alles, was in der Natur geschehe, nach bestimmtem und unabänderlichem Gesetze geschehe, und also Nichts in ihr geschehen könne, was den allgemeinen Gesetzen des Naturlaufs widerspreche. Und damit schienen denn die sogenannten Wunder dem Gebiete der Möglichkeit entrückt, es blieben höchstens Mirabilia noch übrig, darum wunderbar erscheinend, weil das Naturgesetz, nach welchem sie erfolgen, noch nicht gefunden ist. Bei diesem Denken aber bleibt man auf dem Boden des seelischen Bewußtseyns stehen, und der Gott, von welchem man da redet, ist nur der Naturgott, der Weltbaumeister, den der Verstand mit Nichts zu vergleichen weiß als mit dem Maschinenbauer, der freilich in seine Maschine, so lange er sie baut, alle die Gesetze der Bewegung hinein legen kann, die ihm zupassend scheinen, nachdem er aber sie vollendet hat, sie nur nach diesen Gesetzen gehen lassen darf, wenn er nicht will, daß sie in Trümmern gehe. Aber das ist kein theologisches Denken, und diese Weltordnung ist keine heilige. Das Gesetz der heiligen Weltordnung ist dieses, daß die Idee des Guten wirklich werden muß, und daß für ihre Verwirklichung die Natur dem Geiste unterworfen ist, und ihm dienen muß, nicht durch seine, sondern durch Gottes Kraft, so lange das Wollen des Geistes eins ist mit dem Wollen Gottes. Daher würde im persönlich idealen Leben, wo diese Einheit wirklich ist, die Person die sie umgebende Natur beherrschen (§. 20.), im sündigen Leben aber findet ein theilweis umgekehrtes Verhältniß Statt, und nicht der Mensch ist Herr über die Natur, sondern die Natur ist über den Menschen Herr (§. 40.). Nun ist das sündige Leben das wirkliche, also findet in der Wirklichkeit das letztbezeichnete Verhältniß Statt, und die Naturgesetze, welche der nachdenkende Verstand aus der Beobachtung des Wirklichen herleitet, sind, so läßt sich's denken, nicht die ewigen Gesetze der Natur schlechthin, sie sind die ewigen Gesetze in der Erscheinungsform, die in der Sündigkeit des menschlichen Wollens ihre Bedingung hat. In sofern ist unrichtig, auf diese Erfahrungen allgemeine Regeln über das Mögliche oder Unmögliche, Natürliche oder Uebernatürliche zu gründen. So lange

nun die Menschheit mit ihrem Wollen in der Bahn der Sünde bleibt, kann in diesem Verhältnisse sich Nichts ändern, und nur als Erinnerungen und arme Reste einst besessener Herrlichkeit läßt sich die Gewalt ansehen, die jezuweilen ein sehr kräftiges Wollen zwar nicht über die umgebende Natur, aber über die eigene Leiblichkeit und über Erregungen und Zustände der Seele übt, die im gewöhnlichen Gange das persönliche Leben niederdrücken, aber freilich nur für kurze Augenblicke, krankhafte Zustände vorübergehend zu beseitigen, Kräfte zu entwickeln, wo zuvor nur Schwachheit war, den Schmerz und die Lust zu überwältigen, und zu handeln als wären sie nicht da; von was allem eine Menge von Beispielen, besonders von den Feinden des Wunders, aus der Geschichte zusammen getragen worden sind. Träte aber in den Kreis des sündigen Lebens ein Wollen ein, das an der Sünde entweder von Anfang an, oder in Folge eines inneren geistigen Vorganges keinen Antheil, oder, wiefern das denkbar, einen wesentlich geringeren als die Andern hätte, so müßte auch dieses je nach dem Maße seiner Einheit mit dem göttlichen, im Besitze der Herrschaft über die Natur stehen. Es liegt am Tage, daß vermöge des Zusammenhanges, in welchem sein natürliches Leben mit dem sündigen Leben der Menschheit steht, diese Herrschaft selten oder nie zur äußeren Erscheinung werden könnte, also mehr ein Anrecht als Besitz seyn würde; wenn aber irgend einmal der Fall einträte, daß ihr Hervortreten für das Wirklichwerden des göttlichen Weltzweckes in irgend einer Weise förderlich oder gar nothwendig würde, so würde es auch Statt finden können, ja Statt finden müssen, nicht vermöge eigener Kraft des Menschen, auch nicht vermöge eines göttlichen Willküraktes, der undenkbar ist, auch nicht vermöge einer Durchbrechung der feststehenden Naturgesetze, sondern vermöge des ewigen und höchsten, und über allen andern Weltgesetzen waltenden Gesetzes der heiligen Weltordnung, daß für den einen ewigen Zweck, die Verwirklichung der Idee des Guten die Körperwelt der herrschenden Kraft Gottes, und daher auch der Kraft des gotteinigen Menschenwillens, zu Dienste unterworfen sey. Es müßten also da Wirkungen zum Vorschein kommen, wie der gewöhnliche Naturlauf sie nicht zu zeigen pflegt, und zu welchen die Kraft anderer Menschen keineswegs ausreicht, ja für welche die wirkende Kraft und die Regel im natürlichen Weltbewußtseyn nirgends angetroffen werden kann.

Davon aber müßte die Folge die seyn, daß die Menschen, welche Zeugen davon wären, das Geschehende anstaunten, und sich nicht zurecht zu legen wüßten, also für ein Wunder hielten, das es auch für ihren Standpunkt wirklich wäre. Aber für das theologische Denken auf seiner sittlichen Grundlage würde es kein Wunder seyn, vielmehr ein nothwendiges Ereigniß, dessen Nichteintreten bei Denen, welche den richtigen Einblick in das Sachverhältniß hätten, die Verwunderung erregen würde, welche den Uebrigen, Uneingeweihten das Eintreten verursacht. Nun, bei Christus ist das unbedingt gotteinige Wollen durch sein ganzes Leben, also in jedem Augenblicke sein Zweck Gottes Zweck, und umgekehrt; darum ist er oben schon als wesentlicher Herr der Natur anerkannt worden (§. 51.), und muß es in höherem Grade gewesen seyn als irgend Einer, in welchem nicht das gleiche heilige Wollen war. Traten also in irgend einem Augenblicke seines Erdenlebens Umstände ein, welche für den Zweck desselben ein Hervortreten dieser Herrschaft nothwendig machten, so trat sie gewiß hervor, und Christus wirkte dann im Leben der Natur, was Keiner vor ihm gewirkt, und Keiner ihm nachwirken konnte, stand daher vor allen Zeugen seines Lebens als Wunderthäter, und zwar als der größte unter allen Wunderthätern da; die Zeitgenossen aber und die Späteren mußten sich dann sein Vermögen so erklären, wie ihr übriges Denken es nothwendig machte, als eine besondere Wunderkraft, entweder die Gott zu seiner Beglaubigung in ihn hinein gelegt, oder die durch die in ihm wohnende höhere Wesenheit in ihm gewirkt, der menschlichen Natur durch ihre Verbindung mit der göttlichen angeeignet wurde, während das theologische Denken es allein aus der Heiligkeit seines Wollens ableitet, und als ein schlechthin Nothwendiges begreift. Aber auch Andere, die nicht auf seiner Stufe standen, aber sich ihr doch näherten, gleich viel, ob vor ihm lebend oder nach ihm, mußten, wenn sie wie er für das Wirklichwerden der Idee des Guten thätig waren, unter ähnlichen Umständen Aehnliches bewirken, Geringeres, aber doch Aehnliches; mußten also gleichfalls Wunderthäter seyn.

Dem theologischen Denken stellt nach dem Gesagten sich die Nothwendigkeit des sogenannten Wunders wenigstens im Leben Jesu mit solcher Klarheit vor, daß man wohl sagen kann, wer unter den gesetzten Bedingungen nicht an Wunder glaube, der glaube nicht an Gott, und daß in Christus das Vermögen, sie zu wirken, nicht be-

zweifelt werden kann. Daraus aber folgt nun freilich noch weder, daß er von diesem Vermögen je Gebrauch gemacht, also sogenannte Wunder in der That vollbracht, noch daß er alle die vollbracht, die in den Evangelien aufgezeichnet stehen. Nur das folgt auf der Stelle, daß wir keinen Grund haben, was von ihm erzählt wird, aus dem einzigen Grunde für ungeschichtlich zu erklären, weil Wunderbares darin sey. Daß er nun wirklich Wunder gethan, dafür haben wir, abgesehen von den Evangelien, ein mittelbares Zeugniß bei dem Apostel Paulus. Dieser nämlich bezeugt das Geschehen von Wundern im Schooße der Gemeine als eine zweifellose Thatsache, um so zweifelloser, je mehr in dem Kreise, vor welchem er bezeugen wollte, was er gethan, jede gegebene Blöße gefährlich war (vergl. 2 Kor. 12, 12. Röm. 15, 19. 1 Kor. 12, 10. Gal. 3, 5.). Lernen wir nun daraus auch nur, daß Paulus Wunder that, und daß in Korinth und Galatien welche vorkamen, so erkennen wir doch auch das daraus, daß die Zeit, in welcher die Kirche sich gründete, wirklich eine Zeit der Wunder war. Daraus aber mögen wir schließen, daß Wunder dieser Zeit nothwendig waren; wenn aber dies, in Christus aber das höchste Vermögen ihrer Vollbringung war, so wäre ein Widersinn zu denken, die Apostel und andere Personen hätten deren vollbracht, und er allein es nicht gethan. Daß er also Wunder gethan, soll nicht bezweifelt werden, und wenn die Evangelisten blos im Allgemeinen dies berichteten, so würde kein zweifelndes Wort dagegen zu erheben seyn. Aber sie beschränken sich nicht auf solche allgemeine Behauptungen, sie erzählen vielmehr eine Anzahl bestimmter Wunderthaten, und es ist zu fragen, ob diese alle wirklich von ihm ausgegangen, und ob so wie sie berichtet werden. Die Möglichkeit, ja in der Natur der Dinge begründete Nothwendigkeit, daß dem wirklich Geschehenen vor der Niederschrift sich Manches anlegte, was nicht geschehen war, ja daß auch Einzeles für geschehen gehalten wurde, was gar nicht geschehen war, ist §. 48. schon anerkannt; und daß auf dem Gebiete des Wunders dies in vorzüglich hohem Grade Statt gefunden haben müsse, ist leicht einzusehen. Eine Regel für die Unterscheidung des Ursprünglichen und Geschichtlichen vom Sagenhaften und Ungeschichtlichen wäre da gewiß recht wünschenswerth. Aber sie zu stellen, dürfte sehr schwer seyn. Nur die zwei Bestimmungen ergeben sich vom Begriffe aus, erstlich, daß die Wunder nur Akte

der Naturbeherrschung sind, und zweitens, daß sie jederzeit dem Zwecke Gottes, der Verwirklichung der Idee des Guten dienen müssen. Die erste dieser Regeln schließt alle diejenigen Wunder als nicht gefordert aus, welche über die Beherrschung der Natur hinaus in das Gebiet der Schöpfung oder Weltregierung übergehen, die zweite aber solche, die zwar innerhalb des ersten Kreises stehen bleiben, aber ohne daß in ihnen ein heiliger Zweck erkennbar sey. Soll dies noch näher bestimmt werden, so dürften zu den ausgeschlossenen gehören: nach der ersten Regel die Wasserverwandlung, die Brodvermehrung, und vielleicht die Heilung angeborner Blindheit oder Taubheit, so wie die Heilungen durch die Berührung seiner Kleider, so wie sie erzählt sind; nach der zweiten aber das Gehen auf dem Wasser, die Verfluchung des Feigenbaumes, die Fischzüge, und vielleicht die Beschwichtigung des Sturmes. Dagegen alle durch die erste Regel nicht ausgeschlossenen Heilungswunder, mit Einschluß der Heilungen in die Ferne und der Todtenerweckungen, es ist möglich, daß auch sie nicht ganz so niedergeschrieben seyen wie geschehen, daß einzele Züge weggefallen, andere dazu gekommen, und die Kritik wird immer zu untersuchen haben, ob sie Lücken oder Unwahrscheinlichkeiten in den Erzählungen entdecke; aber das Gebiet, auf welchem sie geschehen, ist durchaus das der Naturbeherrschung, und als Zweck tritt überall ein sittlicher hervor, selbst als bloße Aufhebung von Uebeln gehören sie seinem Werke an. Ja man kann nicht einmal sagen, daß durch Heilung von Krankheiten, d. h. durch Aufhebung eingetretener Störungen im körperlichen und durch dessen Vermittelung auch wohl im Seelenleben der Gang der Natur durchbrochen werde; nur was in andern Fällen die Arznei thut, den Organismus so umzustimmen, daß die störenden Kräfte überwunden, ihre schon eingetretenen Wirkungen wieder aufgehoben werden, das thut hier die Kraft des Geistes. Ein unbedingt zerstörtes Leben, für dessen Herstellung jeder Anknüpfungspunkt entschwunden, zu erneuern, möchte auch der größte Wunderthäter nicht vermögen; aber, was von Andern öfter schon bemerkt ist, wir vermögen den Augenblick nicht zu erkennen, wo das Leben unbedingt erlischt, und können nicht behaupten, daß im Augenblicke des sogenannten Sterbens er schon eingetreten sey, wenn auch zuzugeben ist, daß nur eine naturbeherrschende Kraft den für uns Andere wirklich Todten neu beleben könne.

Anmerk. 2. Ueber die Frage, ob Wunder als Kennzeichen einer geschehenen Offenbarung anzusehen seyen, ist noch immer Streit. In der Schrift wird das Wunder unleugbar als die Beglaubigung des göttlichen Gesandten angesehen. Da nun aber von Gott nur Göttliches ausgehen kann, die Lüge aber ungöttlich ist, so muß, wenn Einer ein göttlicher Gesandter ist, auch seine Rede Wahrheit, also nicht nur, wenn er Lehre ausspricht, diese Lehre wahr, sondern auch, wenn er sie als von Gott mitgetheilt darbietet, diese Aussage der Wahrheit angemessen, also seine Lehre eine offenbarte Lehre seyn. Dadurch sind die Wunder einer der Hauptbeweise für die Wirklichkeit einer behaupteten Offenbarung geworden. Die Neuzeit hat bald an der Wirklichkeit der Wunder, bald, diese eingestehend, an ihrer Beweiskraft gezweifelt. Der volle Glaube an die letztere findet sich nur selten. Hier ist der Blick nicht auf den Begriff der übernatürlichen Offenbarung im Sinne der älteren Dogmatiker, sondern auf den zu richten, welcher §. 43. ermittelt worden ist. Da aber wird sich das Urtheil so zu stellen haben: Das Wunder hat zu seiner Voraussetzung ein kräftiges und wenigstens vergleichungsweise sittlich reines Wollen. Jede Erscheinung eines solchen in der Menschheit ist eine thatsächliche Gottesoffenbarung, wiefern der wahrhaft sittliche Mensch ein Bild vom Wesen Gottes ist. Jedes wahrhaft sittliche Wollen aber ist auch ein thatkräftiges, und die Thätigkeit des sittlich Wollenden geht nothwendig auf das Wirklichwerden des Guten in der Menschheit, sey es auch in noch so engem Kreise. Also wird die Thätigkeit dessen, in welchem die Reinheit und Thatkräftigkeit des Wollens bis zur Herrschaft über die Natur in irgend einem Grade gesteigert ist, in ausgezeichneter Weise diesem Zwecke zugewendet, also nicht nur seine Erscheinung selbst eine Offenbarung Gottes in vorzüglich hohem Grade, sondern auch sein Wirken ein Gott offenbarendes, und wiefern dasselbe ein lehrendes, sein Lehren eine Offenbarung Gottes, eine Mittheilung der ihm selbst zu Theil gewordenen inneren Offenbarung an die Menschheit oder einen Theil derselben seyn. Also darf als Regel gelten, daß wo wahre Wunder, auch wahre Gottesoffenbarung, der wahre Wunderthäter also auch ein Offenbarer Gottes, und als solcher auch ein Gesandter Gottes an die sündige Menschheit für den Zweck ihrer Er-

lösung von der Sünde sey. Aber erstlich erkennen wir auch niedere Offenbarungsstufen an, und können daher nicht behaupten, daß ein Jeder, der Vermittler einer Offenbarung an die Menschheit werde, auch, um es kurz so auszudrücken, auf der Höhe des Wunderthäters stehen müsse; können daher den Satz nicht dahin umkehren, daß wo Offenbarung, jederzeit auch Wunder anzutreffen seyen, haben mithin kein Recht, aus der Abwesenheit der Wunder auf Abwesenheit der Offenbarung einen Schluß zu machen. Zweitens auf den Stufen, denen die Offenbarung vorzugsweise angehört, d. h. den niedern Bildungsstufen, geht dem Theile der Menschheit, an welchen sie ergeht, die Fähigkeit der Prüfung ab, und Manches wird als Wunder angesehen, was es nicht ist, und Manches als geschehen geglaubt, was nicht geschehen ist; es ist daher sehr möglich, daß ein Mensch als Wunderthäter angesehen werde, der keiner ist, und daher Glauben finde, den er nicht verdient. Hieraus aber folgt, daß zwar, wo wirkliche Offenbarung, auch das Wunder, wenn es sich darbiete, ohne Widerstreben anzunehmen sey, und dann ein Zeugniß für die geistige Erhabenheit seines Urhebers abgebe, daß aber dasselbe als entscheidendes Kennzeichen für die Wirklichkeit der Offenbarung nicht zu gelten habe.

6. Die Weissagungen. Die Evangelien berichten von mancherlei Weissagungen, welche Jesus während seines Erdenlebens ausgesprochen habe. Sie lassen sich in zwei Klassen theilen. Die eine bezieht sich auf seine eigenen Schicksale, namentlich auf seinen Tod und seine Auferstehung, die andere auf Weltereignisse, die sich in einer späteren Zeit begeben sollten. Auch hier hat in der Neuzeit sich der Zweifel, ja die Leugnung vielfach hervorgethan, auch bei Solchen, die im Uebrigen als gläubig gelten wollen, und fast kann als herrschende Meinung diese angesehen werden, daß die Weissagungen der ersten Klasse von Jesu selbst als dunkle Ahnungen ausgesprochen, und nach den Ereignissen erst in die bestimmte Form gebracht worden seyen, worin wir sie lesen, die der zweiten aber wenigstens zum größern Theile nur der Ausdruck der in der Urkirche gangbaren Erwartungen seyen, die man dem Meister in den Mund gelegt. In dem was oben (§. 51. Anm.) gesagt worden, ist das Wesentliche des Urtheils schon enthalten. Es geht daraus hervor, daß bei dem Tiefblicke in das sündige Menschenherz sowohl als in den allgemeinen Gang der göttli-

chen Weltleitung und namentlich der göttlichen Führung zu dem Ziele der Erlösung, den er haben mußte, wir wohl denken können, daß er früh erkannt, daß die jüdischen Volksführer ihm den Tod bereiten, die Sache aber klüglich so einrichten würden, daß derselbe durch die allein zu Recht bestehende Gewalt, also durch die Römer, über ihn verhängt würde, und daß diese sich von ihnen als Werkzeug ihres Hasses brauchen lassen müßten, in welchem Falle dann auch die Todesart nicht zweifelhaft seyn konnte. Hat er aber dies gewußt, so kann er auch davon geredet haben, selbst in der Bestimmtheit, die wir lesen. Nur die gänzliche Unkenntniß, welche nach denselben Berichten seine Jünger offenbaren, als das Ereigniß wirklich eingetreten, kann Bedenklichkeit erregen, ob er es gethan. Dies aber ist ein Punkt, über den weder der Glaube, der nur bis an sein Wissen, nicht aber an sein Reden reicht, noch, wie es scheint, die Geschichtskritik vollkommenen Aufschluß geben kann. Dasselbe gilt von seiner Auferstehung, diese als Thatsache vorausgesetzt (s. N. 8.). Ist sie erfolgt, so war sie auch nothwendig zu Vollendung seines Werkes, war sie dieses, so konnte er sie als nothwendig wissen, wußte er sie als nothwendig, so glaubte er auch, daß sie erfolgen würde, die Kräftigkeit seines Gottesglaubens nöthigte ihn dazu. Und gesetzt, er hätte dann die Zeit in unbestimmterer Weise angegeben als die Evangelien, so würde das Bestimmtere eine sehr geringe Zuthat seyn, und also nur die Stellung seiner Jünger einen Zweifel wecken können. Denn was gesagt worden ist, es würde durch ein solches Wissen seine That an Werth verloren haben, das ist nichtig. Denn erstlich, die Schmerzen des Todes blieben doch dieselben, ob er die Lösung aus demselben vorhersah oder nicht, seine Hingabe also immer ein Verfolgen des göttlichen Zwecks Trotz Schmerz und Lust; und sodann, auch wenn er seine Auferstehung nicht voraussah, dachte er doch sein Sterben gewiß nicht als die Vernichtung seines gesammten Seyns, vielmehr als den Uebergang in ein höheres, und ob die leibliche Auferstehung da noch in der Mitte lag, änderte in der Sache Nichts. Was also die erste Klasse von Weissagungen anlangt, ist zwar zu bekennen, daß wir nicht zur vollen Sicherheit gelangen können, ob er sie gesprochen, aber an entscheidendem Grunde es zu leugnen, fehlt es ganz. Hinsichtlich der zweiten Klasse stellt sich das Urtheil freilich anders. Wir begreifen, daß der Mann, dessen Wollen eins war mit dem Wollen

Gottes, und dessen Lebensgedanke die Herstellung der Menschheit zur Seligkeit des idealen Lebens, in den Gang welchen die Verwirklichung desselben in der Geschichte nehmen mußte, tiefere Blicke gethan haben konnte als irgend ein anderer Mensch; und wenn wir läsen, daß er in allgemeinen Zügen ihn den Seinen vorgezeichnet, etwa wie in den Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteige, oder auch in ausgeführterer Weise das allgemeine Wesen dessen, was in der nachfolgenden Geschichte wirklich geworden ist, wir würden nicht anstehen, alles das als seine wirkliche Rede anzuerkennen. Ueber bestimmte Ereignisse, die er vorausgesagt, würden wir in Zweifel seyn, bis sich erwiesen hätte, daß sie wirklich eingetreten wären, und zwar nach der Zeit, in welcher es geschrieben worden, weil wir die Allwissenheit, welche dazu nöthig wäre, in unserm Begriffe von ihm nicht begründet wissen. Was wir aber wirklich finden, ist nicht jenes Bild des allgemeinen Ganges der Erlösung, es sind Weltereignisse, freilich zum Theil so allgemein gehalten, daß Aehnliches in allen Zeiten wirklich eingetreten ist, aber das Wenigste davon dem geistigen Lebenskreise angehörend, und das Meiste Dem entsprechend, was man in den ersten Jahrhunderten in sehr weltlicher Art erwartete; dies alles aber in eine so nahe Zukunft hingestellt, daß sie zur Zeit des Niederschreibens wohl schon zur Vergangenheit geworden war, nur daß die Hoffnung endlicher Erfüllung das übersehen ließ, und als noch künftig dachte, was schon hätte geschehen seyn müssen. So daß bei unbefangenem Urtheile wir dies alles als nicht in Erfüllung gegangen würden ansehen müssen. Da haben wir nur die Wahl, entweder zu gestehen, daß er sich irrthümlichen Hoffnungen hingegeben, oder zu erkennen, daß er diese Weissagungen nicht gesprochen. Nun haben wir zwar keinen Grund, hinsichtlich geschichtlicher Ereignisse ihn für allwissend und daher irrthumsfrei zu halten, und würden, wenn erwiesen wäre, daß er in Hinsicht auf Zukünftiges geirrt, in unserm Urtheile über ihn auch nicht das Kleinste ändern dürfen; aber vor Allem fehlt uns doch davon der Beweis, und sodann haben die Erwartungen, welche hier wirklich ausgesprochen werden, ein so sehr äußerliches und weltliches Gepräge, daß man nicht begreifen kann, was ihn dazu geführt haben möge. Unter solchen Umständen ist vom Standpunkte des Glaubens aus wohl nur die absprechende Entscheidung möglich.

7. Der Tod. Unter allen Thatsachen des Lebens Jesu die zweifelsfreieste, und darum die allein geeignete zum Gewinne des Begriffs von ihm, ist seine Hingabe in den Tod, als deren Folge darnach die Kreuzigung erfolgte. Das Einzele des Hergangs von seinem Einzuge in Jerusalem bis zum Augenblicke seines Verscheidens giebt freilich der Kritik noch vielen Untersuchungsstoff, besonders durch die Zwiespältigkeit der Zeugen, aber den Glauben berührt das alles nicht, und so kann auch die Wissenschaft, die nur den Glauben zum Zwecke hat, darüber hingehen. Aber ein Punkt findet hier sich noch, der wohl schon manchem Gemüthe schwere Sorge bereitet hat, und doch geschichtlich zur vollen Klarheit nicht gebracht werden kann. Das ist die Frage über die Wirklichkeit seines Todes. Angeregt ist sie von Seiten Derer, welche zwar die Auferstehung als Thatsache gelten lassen, aber das Wunderbare darin nicht anerkennen wollten. Sie haben darauf hingewiesen, daß die Kreuzigung in so kurzer Zeit nicht tödten könne, daß Gekreuzigte nach Josephus Zeugniß haben am Leben erhalten werden können*), und daß der Lanzenstich, den übrigens nur ein Evangelium berichtet, weder als tödtlich noch als Todesprobe erweislich sey, und daß daher wohl denkbar sey, es sey der Gekreuzigte nicht sowohl vom Tode auferweckt, als aus todesgleichem Schlummer wieder aufgewacht. Theologisch kann die Frage, wie natürlich, nicht entschieden werden, für die physiologische Entscheidung sind die Unterlagen zu mangelhaft, und immer deutlicher stellt sich die Schwierigkeit heraus, die Grenze zu bestimmen, wo die Lebensfähigkeit schlechthin erloschen, das unbedingte Todseyn eingetreten ist, als dessen einzig sicheres Kennzeichen die beginnende Verwesung anerkannt wird. Und in sofern muß, wie auch darüber geurtheilt werde, doch das Urtheil ausgesprochen werden, daß volle

*) Die viel angewendete Stelle aus Josephus Leben 75. beweist gar Nichts. Denn erstlich hingen die drei Gekreuzigten, die auf seine Bitten abgenommen und verpflegt wurden, jedenfalls noch nicht lange, können also für Unmöglichkeit eines baldigen Todes in keiner Weise zeugen; zweitens waren sie offenbar noch lebend, wurden in diesem Glauben von Josephus frei gebeten, und in demselben abgenommen, sind also gewiß kein Zeugniß für die Möglichkeit, am Kreuze Gestorbene wieder zu beleben; endlich aber erhielten sie die sorgsamste Pflege, und doch starben zwei unter dieser Pflege, und nur Einer blieb am Leben, sie zeugen also von der Schwierigkeit, selbst noch Lebende durch ärztliche Behandlung zu erhalten, und sicherlich nicht von der Leichtigkeit, daß schon Leblose ohne solche Behandlung ins Leben zurückkehren konnten.

geschichtliche Gewißheit nicht gegeben werden könne. Aber für den Glauben hat die Frage nicht die mindeste Bedeutung. Nicht darauf kommt es an, daß er den Tod gelitten, nicht darauf, daß sein Blut von ihm geflossen, auch nicht darauf, daß der letzte Funke der Lebenskraft in ihm erloschen, denn das alles ist nicht seine That, bestimmt die Herrlichkeit seines Wesens nicht; sondern darauf, daß er in den Tod gegangen für die Menschheit, daß er seine Bitterkeit vorausgesehen, und nicht davor zurückgebebt, daß er bereit gewesen, sein Selbst aufzuopfern für das Heil der Sünder, und es wirklich dafür geopfert hat; das aber hat er, so viel an ihm war, und hat den Kelch, der ihm beschieden war, geleert bis auf den letzten Tropfen, und würde eben so für uns gestorben seyn, wie er gestorben ist, gesetzt auch, daß am Fuße des Kreuzes noch ein Retter ihm erschienen wäre, der ihn seinen Peinigern entrissen hätte; denn seine That war da vollbracht. Um so vielmehr ist sie vollbracht gewesen, nachdem er bis zum Tode ausgelitten, möchte auch ein Fünklein Leben noch in ihm gewesen seyn. Wir sagen nicht, daß es gewesen, denn wir können das so wenig beweisen als das Gegentheil; das aber sagen wir, und müssen's sagen, daß er für den Glauben derselbe ist in diesem wie in jenem Falle. Sodann aber, man hat die Sache so dargestellt, als ob er ein Betrüger wäre, wenn sein Tod nicht ein vollständiger gewesen wäre, und hat einfältigen Gemüthern Angst damit gemacht. Aber mit Unrecht. Ein Betrüger ist, wer eine Sache anders darstellt, als er sie weiß. Daß aber Jesus, den Fall angenommen, daß noch ein herstellbarer Lebensrest in ihm gewesen, und hergestellt worden sey, eine Kenntniß davon gehabt, daß er sich selbst gewußt als Einen, der nicht wirklich tod gewesen, wird kein Mensch erweisen können. Also auch nicht, daß er sich als den Auferweckten dargeboten, während er nur der am Leben Erhaltene war. In jedem Falle, ist er auferstanden, so ist er vom Tode auferstanden, und zwar durch Gottes Macht, und würde ohne sie nicht auferstanden seyn. So mußte im Alterthume Jeder urtheilen, und eben so, wie auch die Frage sich entscheide, jeder Besonnene der Neuzeit. Unser Glaube hängt an dieser Frage nicht.

8. Auferstehung und Himmelfahrt. Ein Begräbniß Christi bezeugt zuerst Paulus (1 Kor. 15, 4.) als eine ihm bewußte Thatsache, wobei freilich noch möglich wäre, daß er sich's nur vor-

gestellt, und also etwa nur aus dem gefolgert, was darauf erfolgt; nach ihm aber unsere Evangelien alle vier, und zwar noch vor dem Schlusse des Kreuzigungstages, und also, da dieser mit Untergang der Sonne schloß, ganz kurz nach seinem Abschiede aus dem Leben. Ihre Berichte stimmen nicht ganz überein, wiefern das vierte eine Einbalsamirung hat, die bei den Andern erst vorbereitet wird für den Nachsabbat, und die Beisetzung als bloß vorläufig darstellt, während die Drei sie als endgültig anzusehen scheinen. Die Thatsache selbst zu bezweifeln, mangelt aller Grund in ihr selbst, denn die Römer wehrten sie nicht, und den Feinden konnte, da er doch nach dem Gesetze begraben werden mußte, am Ende das Wie und das von Wem gleichgültig seyn. Derselbe Paulus zeugt dann unmittelbar darauf, daß Jesus am dritten Tage auferstanden sey, und macht außer den unbestimmteren Angaben der Zwölf, der sämmtlichen Apostel, und einer Zahl von über Fünfhundert, die der Mehrzahl nach noch am Leben, noch besonders Kephas und Jakobus — der nur als der Bruder Christi gedacht werden kann —, als Solche namhaft, denen er erschienen sey (ὤφϑη), als den Letzten aber auch sich selbst (1 Kor. 15, 4—8.). Es ist ihm offenbar sehr viel daran gelegen, das Ereigniß, das er zuerst als ein schriftmäßiges bezeichnet hat, als ein unzweifelhaft bezeugtes darzustellen, und der Grund liegt sowohl in der Fortsetzung des Kapitels als allenthalben in seinen Briefen offen vor, nämlich daß vom Glauben an die Auferstehung (die ihm immer eine Auferweckung durch die Macht Gottes ist) sein Glaube an Christus den Erlöser abhängig ist. Nun hat er als Verfolger die Behauptung der Christen, daß Jesus auferstanden wäre, ganz gewiß gehört gehabt, aber eben so gewiß nicht geglaubt, weil das ihn zum Christen gemacht haben würde. Möglich wäre, daß er von Einzelen der Zeugen, auf die er hinweist, sie vernommen hätte, aber auch nur möglich. Da er nun aber auch nicht Christ seyn konnte, ohne es zu glauben, nach seinem eigenen Zeugnisse aber schon drei Jahre Christ war, ehe er Kephas und Jakobus kennen lernte (Gal. 1, 15—23.), und offenbar noch länger, ehe Einen der Uebrigen, so liegt vor Augen, daß seine Ueberzeugung nicht auf ihrem Zeugnisse ruhte, sondern auf der eigenen Erscheinung, oder auch den Erscheinungen (2 Kor. 12, 1.), die er gehabt, so daß das Zeugniß der Andern, das ihm beim Zusammenleben nicht entgehen konnte, doch immer nur ein

nachträgliches für ihn gewesen ist. Unwichtig ist dieser Umstand nicht. Mögen wir nämlich das Sehen des Apostels denken wie wir wollen, als rein innerlichen Vorgang oder als Wahrnehmung einer objectiven Erscheinung außer ihm, was er gesehen hatte, war doch nicht die Auferstehung selbst, es war der lebende Christus, den er vorher als nicht lebend dachte, also der nach dem Tode wieder Lebende. Was er also nun wußte, war nicht sowohl, daß er auferstanden — um das zu behaupten, müßten wir eine erhaltene Belehrung hinzu dichten —, als daß er tod gewesen wäre und nun lebte. Für ihn aber, den Pharisäer, gab es, wie dasselbe Kapitel des Briefes uns belehren kann, keine Denkbarkeit des Lebens nach dem Tode als durch das Mittel der Auferstehung; also konnte der Gedanke: Christus war tod und ist lebendig, sich in seinem Denken nur in der Form vollziehen: er ist von den Todten auferstanden. In dem Augenblicke, da er sich von seinem Leben überzeugte, vollzog er unbewußt den Schluß: Ein Gestorbener, welcher lebt, ist ein Auferstandener, Christus ist jenes, also ist er dieses. Sein Glaube an Christi Leben also ruhte auf einer gehabten Anschauung, aber sein Glaube an die Auferstehung auf einem Schlusse, der ihm als Pharisäer, der auch wohl allen Zeit- und Volks-Genossen nothwendig war, aber nicht allen Menschen, und namentlich Solchen nicht nothwendig gewesen wäre, welche die Möglichkeit eines Lebens nach dem Tode ohne Auferstehung anerkannt hätten. Dadurch verliert er aber die Geltung eines unmittelbaren Zeugen für diese Thatsache. — Als er darnach mit Kephas und Jakobus zusammenkam, so konnte nicht fehlen, daß er von ihnen hörte, wovon ihr Herz voll war, es ist auch möglich, daß er Einzelem und Ausführlicherem nachgefragt, aber bei der Festigkeit, welche seine Ueberzeugung nun schon haben mußte, hörte und fragte er nicht mehr als Einer, der hinter die Wahrheit zu kommen strebt, sondern als Einer, der sie kennt und hat, aber sich freut, sie mit allen ihren Umständen zu kennen. Seine überdies ganz kurzen Angaben sind also nicht Ergebniß einer strengen Untersuchung, die er nicht angestellt hat — nur der Zweifelnde stellt Untersuchung an —, sondern was ihm nachträglich zu Ohren gekommen ist, und verlieren dadurch freilich Viel von der Eigenschaft, die sie außerdem, gewissermaßen als Niederschrift des Zeugenverhörs, unstreitig haben würden. Wir lernen daraus nur, daß im Apostelkreise, und darüber hinaus, man zur

Zeit dieses Briefes und noch früher von Erscheinungen des auferstandenen Christus wußte. Daran aber würde auch ohne ihn kein Zweifel seyn. Dadurch aber sind wir auf die evangelischen Berichte allein beschränkt. Was diese erzählen, ist nicht das Ereigniß der Auferstehung selbst, dessen kein Einziger gedenkt, sondern daß am Sonntagmorgen das Grab leer gefunden, daß Jesus hierauf den Seinigen mehrmals erschienen, und endlich, daß er gen Himmel gefahren sey, dies jedoch nur bei Markus und bei Lukas. Doch die Meinung ist unleugbar, daß er von den Todten auferstanden sey. Der Richtigkeit dieser Meinung, also der Thatsächlichkeit der Auferstehung, steht nun aber Mancherlei entgegen, und die Kritik hat nicht ermangelt es hervorzuheben*). Zuerst in den Berichten selbst die unauflöslichen Widersprüche der verschiedenen Evangelien, nicht nur in Einzelheiten und Kleinigkeiten, sondern so sehr, daß der eine Bericht die übrigen vollkommen aufhebt; das Beiwerk der nicht einmal einstimmig erzählten, überdies so Wenig bezweckenden Engelerscheinungen beim leeren Grabe und bei der Himmelfahrt; das Widersprechende in den einzelen Berichten selbst, welches darin liegt, daß ein und derselbe Schriftsteller den Auferstandenen Theils als einen natürlichen Menschen mit Fleisch und Bein, und seiner Leiblichkeit nach denselben wie den früheren, Theils als einen Solchen darstellt, welcher den Gesetzen und Schranken der Körperwelt enthoben ist, so daß ein klares Bild von seinem Zustande zu gewinnen unmöglich ist, und die Vermuthung nahe liegt, die Berichtenden, obwohl dessen nicht bewußt, haben es selbst nicht gehabt. Hinzu tritt erstlich das allerdings Auffallende, was daher von Celsus an oft gegen das Ereigniß angewendet worden, daß dasselbe nur Anhänger Jesu zu Zeugen gehabt zu haben scheint — nur vom Scheine kann hier gesprochen werden, da die Möglichkeit vorhanden ist, daß Andere ihn zwar gesehen, aber kein Zeugniß davon abgelegt —, was durch selbstersonnene Gründe nicht hinweg genommen wird. Zweitens die Unmöglichkeit, die nach Johannes mehr als acht-, nach Lukas gar vierzigtägige Zeit seines Verweilens nach der Auf-

*) Auch in dieser Beziehung ist hier nicht der Ort, das Einzele auszuführen, was in die Geschichte des Lebens Jesu gehört, nur anzudeuten, was aus dieser als bekannt voraus zu setzen ist.

erstehung in einer Weise auszufüllen, die seinem Begriffe entspreche. Das Volk lehrt, seine Kranken heilt, seine Bekümmerten tröstet er nicht mehr, mit seinen Jüngern geht er nicht mehr um; er zeigt sich ihnen einige seltene Male, spricht wenige Worte, und ist hinweg. Warum bleibt er nicht bei ihnen, wenn nicht ganz, doch längere Zeit? Und wenn er Gründe dagegen hat, warum kommt er so selten? Wo ist er in den Zwischenzeiten, und was thut er da? Oder giebt's Nichts mehr zu thun für Den, der sein Leben gelassen hat für ein Werk, an dem noch Alles zu vollenden ist? Es giebt auf diese Fragen keine Antwort, für die Evangelisten sind sie wohl nicht einmal Fragen gewesen. Drittens, denken wir die Auferstehung ohne die Himmelsfahrt, so fehlt dem Leben des Auferstandenen nicht nur jeder würdige, sondern überhaupt jeder Schluß. Denken wir ihn erstanden durch Gottes Macht, und erstanden zu wahrhaftem Menschenleben, nicht zu einem Scheinleben im sogenannten verklärten oder ätherischen Leibe, so müssen wir ihn lebensfähig und lebenskräftig denken, ein solcher kränkelnder und siechender Erstandener, wie Dr. Paulus ihn vorstellen konnte, wäre ein bloßes Jammerbild, das besser im Grabe blieb. Da tritt sofort die Frage hervor: Ist es denkbar, daß der Christus, der für die heilige Sache der Erlösung den Tod nicht gescheut, der ihn auf sich genommen und erduldet als ein Gottesheld, nun, nachdem Gott ihn ins Leben zurückgeführt, für dieselbe Sache Nichts mehr gethan, daß er Andere arbeiten lassen, wo er selbst arbeiten konnte, Andere im Kampfe stehen gewußt, und selbst im Schatten ausgeruht? Was soll ihn abgehalten haben? Kraftlosigkeit, Unfähigkeit zum Wirken haben wir schon ausgeschlossen, und ausschließen müssen. Oder war sein Werk vollendet? Sein Werk war, Menschen von der Sünde zu erlösen. So lange es also noch einen Unerlösten gab, war sein Werk nicht vollendet. Und man sage ja nicht, daß er genug dafür gethan in seinem ersten Leben, sein zweites der Erde nicht mehr angehörte u. dgl. Das möge gelten von anderem Standpunkte aus, für Den, der den Erstandenen als denselben Menschen nach Leib und Seele denkt, der ins Grab gelegt worden war, ist rein undenkbar, daß nach seiner Herstellung ins Leben seine Bestimmung eine andere gewesen als zuvor, er so zu sagen der einzige Mensch auf Erden, der nicht unter dem allgemeinen Gesetze Gottes stand, das einzige Wesen, das Nichts thun durfte

für die Verwirklichung der Idee des Guten, vor seinem Tode der heilig Wollende, nach der Auferstehung Was? Oder konnte er Gründe haben, nicht mehr öffentlich hervor zu treten? Man hat gesagt, ein neues Auftreten hätte einen Volksaufstand oder eine zweite Hinrichtung zur Folge haben können. Nun, was jenen anlangt, ist das gar nicht so entschieden. Vorausgesetzt ist hierbei doch, daß das Volk den Auferstandenen als den Messias anerkannte. Erkannte es ihn an, so folgte es seinem Worte und Gebote. Wollte er also den Aufstand nicht — und das wird hier gesetzt —, so verbot er ihn, und wenn das Volk nicht folgte, so war das nicht mehr seine Schuld, ihm aber stand die Welt noch offen, um, was sein Volk verschmähte, nun den Heiden anzutragen, wie Paulus that. Die zweite Hinrichtung, wohl möglich, daß sie ihn getroffen hätte; aber wollen wir denn setzen, daß die zweite ihm Furcht gemacht, nachdem er das erste Mal die Kraft gehabt, die Todesfurcht zu überwinden? Ich mag hier nicht sagen, er hätte ihr entfliehen können, denn ich mag den auferstandenen Christus nicht geringer denken als den im ersten Leben stehenden. So bleibt unmöglich, ihn als den Lebenden zu denken, auf Erden weilend, und in Unthätigkeit. Dächten wir es aber doch, dächten wir's aus Gründen, die wir nicht entdecken könnten, so weit von seinem Vaterlande, und so abgeschieden von der Menschheit dürfen wir ihn doch nicht denken, daß auch keine Kunde von dem zu ihm gelangte, was dort vorging, von der Verkündigung der Apostel, von den Wirkungen, die sie zeugte, von den Fehlern, die sie machten, von den Leiden, die sie trafen, von der gewaltigen Erscheinung des Apostels Paulus, und dem großen Werke, das er unternahm. Und doch soll er nie den Seinen Kunde über sich gegeben, nie den Wunsch empfunden haben, sich mit ihnen zu besprechen, nie Einen zu sich beschieden, nie einen Rath oder eine Weisung an sie gesandt, soll gewußt haben, wie sie arbeiteten und stritten für die Sache Gottes, die die seinige gewesen war, gewußt, wie sie ihn im Himmel dachten, zur Rechten Gottes sitzend, seiner Sache Sieg verleihend, während er auf Erden in einem heimlichen Versteck der Ruhe pflegte? Denke das wer kann! Und endlich dann an Altersschwäche oder Krankheit hingestorben, nachdem er in der ersten Hälfte seines Lebens ein Jahr oder drei gewirkt, und in der zweiten Nichts gethan. Solange wir an Christus glauben als den heilig Wollenden, ist diese

Vorstellung uns eine unbedingt unmögliche*). Viertens, denken wir die Auferstehung mit der Himmelfahrt, diese aber nach Markus und Lukas im Evangelium sehr bald nach jener erfolgt, so fallen die besprochenen Bedenken freilich weg, denn es giebt dann keine Zeit mehr auszufüllen, der Begriff Christi, also auch der Glaube an ihn bleibt unverletzt, und von dieser Seite steht der Annahme Nichts entgegen. Aber es treten andere Schwierigkeiten, die eigenthümlichen der Himmelfahrt, herein. Kaum als solche möchte gelten, daß ein Theil der Erscheinungen, die erzählt oder erwähnt werden, dadurch unmöglich wird; die wahre Schwierigkeit ist diese, die auch viel besprochen worden: Es will sich nicht zeigen, was aufgefahren und wohin. Denken wir Jesum auferstanden mit demselben Leibe, den man ins Grab gelegt, so liegt die Undenkbarkeit vor Augen, daß der von der Erde sich erhoben, und die nicht geringere eines Ortes, wohin er sich erhoben, indem wir einen alterthümlichen Himmel nicht mehr kennen, und ihn etwa auf ein Gestirn versetzen zu wollen, reine Willkür wäre. Soll er ohne jenen Leib auferstanden seyn, gleichviel ob körperlos oder mit ätherischem Leibe, so ist er eben nicht auferstanden, sein Leib, das Einzige was hätte auferstehen können, ist im Grabe geblieben und dann wohl auch verwest; dann aber ist das Grab nicht leer gewesen, und die Jünger haben Nichts erblicken können, oder ein Schattenbild, und die evangelische Geschichte ist eben so aufgehoben wie von Denen, die die ganze Sache leugnen. Soll er aber zwischen Auferstehung und Himmelfahrt den ätherischen Leib angenommen haben, so ist das Grab zwar leer gewesen, aber die Umwandlung hat doch nur dadurch erfolgen können, daß er die Bestandtheile des bisherigen Leibes von sich that, und wie auch dies eine Vorstellung sey, die sich entweder nicht vollziehen lasse, oder zu

---

*) Vgl. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte, S.81: „Wenn man die Himmelfahrt hinwegnimmt, nachdem man die Auferstehung zugegeben hat, wo ist dann Jesus geblieben? Auf welchem einsamen Krankenlager ist er zum zweiten Male gestorben? Welchen irgend vernünftigen Grund kann man sich dafür denken, daß er seine Jünger allein gelassen hat in den Stürmen des Lebens? Wer die Auferstehung zugiebt und die Himmelfahrt leugnet, der muß am Ende wahrlich noch einen Brennecke willkommen heißen, und alle jene albernen Bahrdt'schen Geschichten von dem Freimaurer-Orden Jesu, von der silbernen Maske u. s. w., kehren wieder", wie sie denn wirklich neuerstens wiedergekehrt sind.

sehr wunderlichen Annahmen führe, ist längst gezeigt. So steht die Sache freilich mißlich, die Auferstehung ohne die Himmelfahrt hebt unsern Begriff von Christus, die Auferstehung mit der Himmelfahrt hebt sich selbst als Auferstehung auf. Dadurch wird die Stellung diese: Christum als den heilig Wollenden zu denken durch sein ganzes Seyn hindurch, ist eine sittliche Nothwendigkeit für uns; das bleibt er, auch wenn sein Leib im Grabe geblieben ist, denn nicht was mit ihm vorgegangen, und zumal mit seinem Leibe, macht ihn besser oder schlechter, er hört auf es zu seyn, wenn jener daraus hervorgegangen, aber Er auf Erden lebend ein Anderer gewesen ist, als der er vorher war. Daß er auferstanden, ist kein wesentliches Stück von unserm Glauben, denn es hat nicht geistige Nothwendigkeit für uns, und auch sein Werk ist ganz dasselbe, wenn er nicht auferstand, wie wenn er auferstand, und Paulus, der das Gegentheil behauptete, hat hierin nicht Recht gehabt. Also, kann die Schwierigkeit gehoben werden, welche nicht der Unglaube, welche vielmehr der Glaube an Christus uns bereitet, wir werden nicht anstehen zu bekennen, daß er erstanden sey, denn erstlich drängt uns Nichts davon, am wenigsten das Wunder der Erweckung, weil wir dem Gott, von welchem alles Leben kommt, auch Das zutrauen, daß er ein erstorbenes Leben erneuern könne, und das alles, was man dagegen eingewandt, soll uns darin nicht irre machen; und zweitens, es hat Gewicht für uns, daß Paulus und die Urkirche überhaupt ihren Glauben an Christus auf die Thatsache gegründet haben, welche, zweifelhaft geworden oder gänzlich aufgehoben, wenigstens den Schein, aber auch nur den, darbieten würde, als ob das Christenthum auf einem Wahne ruhe. Kann es aber nicht geschehen, dann würden wir, zur Wahl getrieben zwischen unserm Glauben und der Auferstehung, um jenen zu erhalten, diese fahren lassen. Denn das ist des Glaubens wesentliche Art, daß wenn sein Schiff zu sinken droht, er Alles auswirft und sich selber rettet. Ob aber dieses oder jenes wirklich sey, das scheint noch nicht durchaus entschieden; so lange aber das nicht ist, halten wir den Glauben fest, über die Thatsache, die zum Glauben nicht gehört, halten wir das Urtheil an.

Anmerk. 3. Das hier ausgesprochene Urtheil ruht auf vielfältiger Erwägung der Sache von dem Standpunkte aus, den einmal einzunehmen als Denknothwendigkeit erscheint. Daß es

Wenigen gefallen werde, ist voraus zu sehen; aber es ist weder möglich, all den obigen Bedenken gegenüber etwa mit Hase (L. J. §. 123.) auszusprechen, es ruhe „die Wahrheit der Auferstehung unerschütterlich auf dem Zeugnisse, ja auf dem Daseyn der apostolischen Kirche" oder mit Röhr (Grund- und Glaubenssätze S. 187) aus wesentlich demselben Grunde, sie sey „das beglaubigtste Factum der Weltgeschichte, wie denn auch immer der nähere Hergang derselben zu denken seyn möge", noch auch einen der Wege zu betreten, welche von den Theologen Theils aus Noth, Theils aus speculativen Gründen eingeschlagen worden sind, um Auferstehung und Himmelfahrt entweder zu entfernen, oder mit ihrem sonstigen Denken zu vereinigen. Um von der Behauptung eines Leichendiebstahls oder sonstigen Betrugs, der von den Freunden Jesu ausgegangen, ganz zu schweigen, auch die natürliche Erklärung von Paulus, nach welcher Jesus durch zusammentreffende Umstände aus seiner Ohnmacht erweckt, allmählig sich erholt, aber nach kurzer Zeit in Folge der überstandenen Leiden an Entkräftung verstorben ist, hat in ihrer ausführlichen Darstellung mehr als eine Stelle, gegen die der Glaube sich verwahren muß, weil sie uns einen unwürdigen Christus hinstellt, und ist doch wesentlich ungläubig, indem sie Gott das Wunder einer wirklichen Erweckung nicht zutrauen mag. Die mythische Vorstellung, nach welcher Jesus zwar nicht auferstanden, wohl aber in den Gemüthern seiner Jünger zuerst der Glaube an die Auferstehung, dann aber, nachdem dieser sich in dem dazu nöthigen Maße verstärkt, Gesichte sich erzeugten, oder gesichtsehende Zustände, worin wohl jede fremde Person als eine Erscheinung des Erstandenen angesehen werden, und dadurch denn auch Mehrern zugleich sein Anblick werden konnte (Kaiser, Strauß), ist doch immer nur Willkür, und macht nicht nur einen Irrthum, sondern noch überdies einen krankhaften Wahnzustand zur Grundlage der Kirche, womit auch Niemand gedient seyn kann. Etwas Wirkliches wollen uns Weiße und Rothe darbieten, jener, indem er Christum als abgeschiedenen Geist noch einige Male erscheinen läßt, dieser mit seiner Vorstellung, nach welcher Christi „Ableben" zugleich sein Auferstehen und seine Erhöhung in den Himmel gewesen ist, doch so, daß er als reiner Geist den abgeleg-

ten irdischen Leib noch einige Male an sich genommen, und in demselben den Seinigen erschienen sey (Ethik, §. 559 f.); aber mit solchen Erfindungen, die als reine Erfindungen nicht einmal widerlegbar sind, kann uns nicht geholfen werden.

Anmerk. 4. Die sogenannte mythische Anschauung eines Theils der evangelischen Geschichte, die in der Neuzeit mit G. L. Bauer und Gabler herein getreten, und durch Strauß auf ihre Spitze getrieben worden ist, hat sich selbst bei sehr schriftgläubigen Theologen wenigstens einigen Boden zu verschaffen gewußt, und wird ihn wohl nie ganz verlieren. Das Christenthum, dessen Untergang, wenn sie nicht vollständig überwunden würde, wohl manch ängstliches Gemüth befürchtete, hat weder den Untergang noch einen wesentlichen Nachtheil davon zu erwarten. Das Christenthum ruht nicht auf einzelen Geschichten, und am wenigsten auf solchen, worin sein Urheber nur leidend gewesen ist, wie in der Zeugung und im Abschiede von der Erde; daher das alles, wenn es als Thatsache keinen Halt hat, fallen kann, und das Christenthum fällt nicht mit. Worauf es ruht, das ist einerseits die ewige Wahrheit dessen, was, von keiner Geschichte abhängig, durch Wirkung der seinigen Gemeingut für die Menschheit geworden ist, und stehen bleiben muß, es falle was da falle, weil es ewig ist, andererseits die große Thatsache der Gottesoffenbarung, die in seinem bis zum Tode gotteinigen Wollen liegt, von dieser aber kann Nichts untergehen, gesetzt auch, daß die Formen der Anschauung, die als das Menschliche nicht ewig sind, noch manchfach wechseln. Die theologische Wissenschaft hat durch die Kritik der Neuzeit nicht verloren, wohl aber an Freiheit und Unbefangenheit gewonnen, und soll sich den Gewinn nicht rauben lassen.

§. 54.

Im Begriffe Christi, wie er aus der zweifellosesten und inhaltvollsten Thatsache seines Lebens, nämlich seinem Tode, durch Nachdenken herausentwickelt worden ist, hat das theologische Denken, das als Denken seinen Ausgangspunkt nur im Begriffe finden kann, die Grundlage gefunden für die Erkenntniß seiner allgemeinen Weltstellung sowohl als seines innern Lebens, und endlich auch für die Beurtheilung des

Ueberlieferten aus dem äußeren. In demselben muß sie sich auch finden für die richtige Auffassung seiner Bedeutung für die Menschheit, und zwar namentlich für den Zweck Gottes mit der sündigen Menschheit, welcher sein Zweck war, die Erlösung von der Sünde.

Die Erlösung von der Sünde ihrem subjectiven Wesen nach kann ihre Wurzel nur im Wollen haben, nicht in der Erkenntniß, weil auf dem Gebiete des Sittlichen auch die Erkenntniß nicht zu Stande kommt, so lange das Gemüth dem Gegenstande des Erkennens, dem Göttlichen, abgewendet ist, wenn aber das heilige Wollen eingetreten ist, das lebendige Bewußtseyn des Verhältnisses zu Gott durch geistige Nothwendigkeit mit eintreten muß. Eben hier aber liegt die Schwierigkeit. Das Gemüth des Sünders soll sich dem zukehren, was durch die Sünde ihm fremd geworden ist, und was sein inneres Eigenthum erst werden kann, wenn die geforderte Umkehrung schon geschehen ist. So scheint für die Masse der Menschheit das Unmögliche gefordert. Daher ist dies der Punkt, auf welchem der Glaube die göttliche Vermittelung erwartet. Was der sündige Mensch als solcher im eignen Innern nicht besitzt, das muß von Außen her ihm vorgehalten werden, damit sein Wollen sich darauf richten, und durch freie Wirksamkeit es sich aneignen könne. Er muß durch Offenbarung mitgetheilt erhalten, wovon er die innere Anschauung nicht hat, und erst durch wesentliche Aufhebung der Sünde gewinnen kann. Daher, während im Leben des Einzelen die Erkenntniß der Aufhebung der Sünde folgt, muß in göttlicher Erlösungsthätigkeit die Offenbarung ihr voran gehen. Christus wollte die Erlösung, als ihre Bedingung mußte er die Offenbarung wollen. Wir fragen, ob er sie gegeben. Und die Antwort muß Bejahung seyn. Daß er es konnte, ist in dem gegeben, daß die Eigenschaften eines Offenbarers Gottes an die Menschheit, wie sie §. 43. sich dargestellt, in ihm vollkommen gegenwärtig, er ein ununterbrochener Empfänger göttlicher Offenbarung in seinem Geiste war (§. 51.); daß er es wollen mußte, hat sich eben kundgethan; so bleibt übrig zu zeigen, wodurch er es gethan.

Wiefern nun Jesus Lehrer war, und Gottesoffenbarung allerdings durch Lehre, d. h. durch mündliche Mittheilung dessen erfolgen kann, was ihrem Erstempfänger unmittelbar gewiß geworden ist, liegt keine Frage näher als, ob er die Offenbarung, die er geben konnte,

durch Lehre gegeben oder nicht? Die Behauptung hat nie gefehlt, und noch in der neuern Zeit hat der Rationalismus, der, nachdem er Christus den Versöhner aufgegeben, nur noch die Wahl hatte, entweder Christus gänzlich zu verlieren, oder ihn als den Lehrer mit besonderem Nachdrucke festzuhalten, sich viel gemüht, ihn, wenn auch nicht als Offenbarer im strengsten Sinne, doch als Denjenigen anzupreisen, dem wir die vollkommenste Belehrung über Gott und unser Verhältniß zu Gott verdanken. Biblisch ist diese Ansicht in sofern nicht, als abgesehen von wenigen vereinzelten Aussprüchen, die sich dahin deuten lassen (Joh. 1, 18. 17, 6. Hebr. 1, 1.), das Neue Testament, und namentlich die paulinische Theologie, sein Verdienst durchaus nicht in sein Lehren setzt, oder einen besondern Nachdruck darauf legt, daß er der Menschheit Gott bekannt gemacht, dessen Offenbarung man ja im Gesetze hatte (Röm. 2. 20.). Das Urtheil aber muß dieses seyn: Wiefern er das vollkommene Bewußtsein Gottes in sich trug, das auf der einen Seite ein Werk der offenbarenden Gottesthätigkeit in ihm, auf der andern die That seines Geistes war, und wiefern die Ausbildung seines Verstandes, ob auch keine gelehrte oder wissenschaftliche, doch vermöge der Herrschaft seines Geistes über alle Seelenkräfte eine gesunde und naturgemäße war, mußte nicht nur, was er seinen Umgebungen über Gott und das Verhältniß des Menschen zu Gott mittheilte, als der treue Ausdruck seines Bewußtseyns volle Wahrheit, sondern auch mit voller Klarheit ausgesprochen und daher geeignet sein, von allen dazu Fähigen vollständig und so, wie er selbst es wußte, aufgefaßt zu werden; und in sofern kann man sagen, daß er wirklich durch sein Wort der ihn umgebenden Menschheit die vollkommene Offenbarung mitgetheilt. Nicht aber der Menschheit überhaupt. Denn wenn in seinem Worte seine Offenbarung sich fortpflanzen sollte, wie er sie gegeben, so mußte dieses Wort zuerst so aufgefaßt, und dann nach Umfang und nach Form so weiter verbreitet werden, wie er es geredet hatte. Beides aber war unmöglich, das Aufnehmen des Gegebenen in der vollen Lauterkeit und Klarheit, worin es gegeben war, wegen der schon früher bemerklich gemachten, eben so sehr und mehr noch in der Sünde als im Bildungsmangel der Hörenden begründeten Unfähigkeit der Hörenden, das Festhalten des Ganzen wegen des Unvermögens eines Einzelen Alles zu vernehmen, und das Vernommene alles zu behalten,

aber auch der Vielen, Alles zu bewahren, oder eines Sammlers, Alles in Empfang zu nehmen. Hätte man daher auch wirklich früher daran gedacht, Sammlungen anzulegen, als es geschehen, so würden dennoch die Mittheilungen nur unvollständig und in manchfacher Trübung fortgepflanzt worden seyn; so daß, wenn die durch ihn gegebene Offenbarung eine Offenbarung durch Lehre war, sie dem allgemeinen Schicksale aller Offenbarung nicht entgehen konnte, in den Händen ihrer Verbreiter unvollkommener zu werden. Und sehen wir auf das, was wirklich vorliegt, und haben nur die Augen offen, so finden wir die vollkommenste Bestätigung. Der Inhalt unsrer Evangelien, an die wir ja doch allein gewiesen sind, sobald die Rede von seiner Lehre ist, ist großen Theils nicht Gottesoffenbarung. Unter Gottesoffenbarung durch Lehre dargeboten, denken wir Mittheilungen über das Verhältniß des Menschen und der Welt zu Gott, nicht über die göttliche Wesenheit, worüber Niemand Mittheilungen machen, oder wenn sie Einer machte, Niemand sie verstehen könnte, sondern über die Herrschaft des ewigen Gedankens Gottes in der Welt, und das Verhältniß der Welt, vor Allem der Geisterwelt zum ewigen Gedanken Gottes, wie es seyn soll und wie es ist, und wie es werden soll, über das ideale Leben, und über die Sünde, und über den Rathschluß der Erlösung. Von dem allen aber finden wir nur wenig in den Evangelien. Es mache nur Einer den Versuch, aus ihnen allein ein Bild von diesem Verhältnisse zu gewinnen; er mache ihn so, daß er weder aus dem Alten Testamente, noch aus dem Neuen Etwas hinzunehme, noch vom Eigenen hinzusetze, noch mit Hülfe exegetischer Kunstgriffe Das heraus künstele, was Jesus hätte sagen können, auch möglicher Weise in der That, nur in unsern Evangelien nicht gesagt hat; und es wird sich zeigen, wie lückenhaft hier Alles ist. Und auch das vierte ist nicht reicher als die andern drei. Sein Verfasser hat das Bewußtseyn, die Kundmachung des Namens, d. h. des wahren Wesens Gottes müsse Jesu Werk gewesen seyn (Joh. 17, 6.); aber in seinem Buche ist sie nicht enthalten. Die Drei bieten meist Lebensregeln oder messianische Darstellungen, der Vierte Streitreden über die Person Jesu und ihre Anerkennung. Aber auch was wir von solchem Inhalte finden, ist nicht neu. Es dürfte sehr schwer werden, in unsern Evangelien einen auf das Verhältniß des Menschen zu Gott bezüglichen Gedanken zu entdecken, den nicht entweder

schon das althebräische, oder doch ganz gewiß das höher entwickelte Judenthum sich angeeignet hatte. Der eine wenigstens, den man in neuer Zeit mit großem Prunke als das höchste der Offenbarung, ja wohl seine Mittheilung als das vornehmste Werk des Lebens Christi hingestellt hat, der Gedanke, daß Gott Geist sey (Joh. 4, 24.), ist erstlich nicht von ihm zuerst gedacht, indem, vom Platonismus aus außerhalb des jüdischen Kreises Liegendem nicht zu reden, der alexandrinische Judaismus sich längst bis zur Vorstellung Gottes als des reinen Geistes erhoben hatte, und die Verpflanzung auf palästinischen Boden, wenn sie nicht schon geschehen war, doch ohne besondere Offenbarung vor sich gehen konnte; zweitens, auch wenn das nicht gewesen wäre, war das, was Inhalt dieses Gedankens an seiner Stelle seyn kann, nämlich das Geistseyn der göttlichen Wesenheit, nicht ein so unerreichbar Hohes, daß es als Gottesoffenbarung gelten, oder gar das eigentliche Wesen seines Werkes auf Erden ausmachen könne. Endlich aber, von Allem abgesehen, wie der Erzähler das Wort angebracht hat, kann es nicht für eine Offenbarung Gottes an die Menschheit gelten, denn die einzige Person, zu welcher es gesprochen wird, ist eben so ungeschickt, es zu verstehen, als ungeeignet, es weiter zu verbreiten. Darum, je überzeugter wir seyn müssen, daß von Jesu nur vollkommene Offenbarung ausgehen konnte, desto zuversichtlicher ist auszusprechen, in den auf uns gekommenen Resten seiner Lehre liege dieselbe nicht. Aber es wird auch nicht erfordert, daß sie darin liege. Denn Lehre wirkt nur Wissen, und was der Menschheit Noth thut, ist viel weniger dieses, als lebendiges Bewußtseyn. Das aber wirkt die Lehre nicht, nur die lebendige Anschauung; darum, je vollkommener eine Offenbarung, desto weniger erscheint sie in der Gestalt der Lehre, desto mehr befördert sie die Anschauung. Anschauung aber geht aus Thatsachen hervor; also je vollkommener die Offenbarung, desto weniger Lehre, desto mehr Thatsachen bietet sie.*)

---

*) Vgl. Ullmann, das Wesen des Christenthums (Hamb. 849), S. 82: Nur ein Inbegriff von heilbewirkenden Thaten, in denen sich der Geist und Wille Gottes ausdrückt, in denen Gott für die Menschheit handelt, kann den lebendigen Gott ganz offenbaren; und wenn dies in der vorbereitenden Offenbarung theilweise und andeutend geschah, so kann es in der vollendenden nur so geschehen, daß sich alles das, was Gott mit der Menschheit will, zusammenfaßt und ungetheilt,

Das Leben Jesu mußte eine Offenbarung Gottes seyn, und zwar die vollkommenste für Menschen mögliche. Wir wissen, daß jedes reine Werk Gottes ein Bild und eine Offenbarung Gottes ist, in dem Maße wie es seinem Wesen nach seyn kann, daß aber die volle Offenbarung nur durch die Welt der Geister gegeben werden kann, wiefern nur diese das Vermögen hat, den heiligen Gedanken Gottes dadurch abzuspiegeln, daß sie ihn in eigner Freiheit als den Gedanken des eignen Lebens setzt, und als das unbedingte Gesetz des Lebens über sich walten läßt, daß aber, wiefern das Leben der Geister zugleich vermöge ihrer unbedingten Freiheit ihre eigne That, und vermöge des allgegenwärtigen Gotteswirkens ein Werk Gottes, und also auch die Offenbarung Gottes durch die Geisterwelt eine solche in zweifachem Sinne ist, ein Offenbarmachen Gottes durch die freie Thätigkeit der Geister, und ein Selbstoffenbaren Gottes in derselben Thätigkeit, also der Satz: die Geister offenbaren Gott durch ihr Leben, und der andere: Gott offenbart sich selbst im Leben der Geister, gleiche Wahrheit haben. Wir wissen endlich, daß im persönlichen Geistesleben zwar die Schranke Statt findet, daß das Leben des Geistes nicht unmittelbar, vielmehr nur durch Vermittelung der Kräfte der Seele und des Leibes zur Erscheinung kommen kann, woraus folgt, daß auch die Offenbarung Gottes im persönlichen Leben durch dieses Mittel hindurch gehen muß, daß aber, sobald dies Leben seinem Begriffe entspricht, die Kräfte der Seele und des Leibes dem Gebote des Geistes so vollkommen unterworfen sind, daß das Leben der Person ein vollkommenes Bild vom Leben des Geistes, oder eine Selbstoffenbarung des Geistes wird; woraus folgt, daß auch die Gottesoffenbarung durch dasselbe Leben eine ihrem Wesen nach vollkommene, ob auch mit der Form und Schranke der Persönlichkeit behaftete, werden kann und wird. Und wiefern das persönliche Leben auch für die Anschauung des Unbedingten an dieselbe Schranke in der Weise gebunden ist, daß es dasselbe nicht unmittelbar anschauen, nur in der persönlichen Form zum Bewußtseyn bringen kann, wird auch die Offenbarung Gottes durch das Leben der Person die höchste seyn, welche das persönliche Leben empfangen kann, eine dieser Form entbehrende

---

klar und unverkennbar darstellt in einem Leben voll göttlicher Gnade und Wahrheit, also vermittelst einer sittlichen Persönlichkeit, welche der vollkommene Ausdruck der heilbewirkenden göttlichen Liebe ist, u. s. w.

Gottesoffenbarung würde es in sich aufzunehmen nicht vermögen. Die Form aber, in welcher das persönliche Leben zur Erscheinung kommt, ist die Handlung, in welcher auch die Rede als solche mit enthalten ist. Also ist die Gottesoffenbarung durch das Leben der Person eine Offenbarung durch die Handlung, die Person offenbart Gott durch ihr Handeln, und Gott offenbart sich selbst im Handeln der Person. Aber die Bedingung ist die Einheit des persönlichen Wollens mit dem heiligen Gedanken Gottes. Nun, in Christus war diese Einheit unbedingt vorhanden, und zwar im ganzen Laufe seines Lebens; wiefern sein Wollen in jedem Augenblicke desselben ein unbedingtes Wollen der Idee war, welche die Welt regiert, war es ein ununterbrochenes Leben in Gott, wiefern daher auch umgekehrt die göttliche Geisteswirksamkeit in ihm so zu sagen eine immer offene Thür und stets bereite Werkstatt fand, war es zugleich ein stetes Leben Gottes in ihm, also auch sein Leben eine stete Offenbarung Gottes und ein eben so stetes Selbstoffenbaren Gottes. Und ihr Mittel war sein Handeln; also war das Handeln Christi eine Offenbarung Gottes, und konnte eine solche an die Menschen seyn, wiefern es einerseits Gegenstand ihrer Wahrnehmung wurde, und andererseits in ihnen der Empfänglichkeit begegnete, sie in sich aufzunehmen. Und zwar, wiefern jede seiner Handlungen der Ausdruck eines seiner Gedanken, jeder seiner Gedanken aber ein heiliger, aus seinem gotteinigen Wollen erwachsener und auf Gott gerichteter, gleichsam von Gott erfüllter Gedanke war, konnte in seinem ganzen Leben keine Handlung seyn, welche nicht, so weit sie dessen fähig war, einen Gedanken Gottes in sich schloß und offenbarte. Und in sofern kann man sagen, daß sein ganzes Handeln ein Handeln Gottes in der Form und Schranke des Menschenlebens war, und darf ein Unterschied nicht angenommen werden, daß etwa nur in großen und wichtigen Handlungen er Gott oder Gott sich in ihm offenbart habe, und in den geringen und unwichtigen nicht; es war vielmehr da Alles gleich wichtig und gleich bedeutungsvoll. Wer also Zeuge von seinem Leben war, an den erging die Offenbarung Gottes, und die höchste, die an den Menschen ergehen kann, und zwar bedurfte es nicht, daß Einer Zeuge des Ganzen war, wiefern in jedem Theile sich soviel offenbarte, daß auch eine minder umfassende Anschauung ausreichen konnte, um die ganze Offenbarung in sich aufzunehmen, und es einzig von

der Fähigkeit ihrer bewußt zu werden, und das bewußt Gewordene sich anzueignen, abhing, ob Einer Viel davon empfangen würde oder Wenig. Und wenn die Worte Joh. 14, 7—9. zwischen Jesus und Philippus so gesprochen worden sind, wie sie berichtet werden, so spricht sich in denselben das richtige und klare Selbstbewußtseyn aus, die unbedingte Offenbarung Gottes durch sein Leben darzubieten, und zugleich eine bedeutungsvolle Rüge der Unempfänglichkeit des Jüngers, der Jahrelang schon mit ihm umgegangen, und täglicher Zeuge seines Handelns gewesen ist, und doch noch nicht gemerkt hat, daß ihn schauend er Gott gesehen hat. Gehören sie aber dem Schriftsteller an, so dienen sie zum trefflichen Beweise, daß derselbe, obwohl im Geiste des Alterthums auf objectivem und daher hyperphysischem Boden stehend, doch sehr wohl begriffen hatte, von welcher Art die Gottesoffenbarung in Christus gewesen war, nicht sowohl ἐξήγησις (1, 18.) als vielmehr φανέρωσις (17, 6.).

So unbedingt aber das hier Ausgesprochene vom Begriffe aus zu setzen, und so zuversichtlich daher zu behaupten ist, daß die unmittelbaren Zeugen seines Lebens in demselben eine ununterbrochene und vollkommene Gottesoffenbarung schauten, so gewiß tritt eine wesentliche Beschränkung ein, sobald die Frage die wird, ob wir diese Offenbarung haben oder nicht? Wir haben die Kunde von seinem Leben nur durch das Mittel der schriftlichen Aufzeichnung, und daher nothwendig mangelhaft. Da soll zwar darauf kein Gewicht gelegt werden, daß von dem Vielen, was er gethan, nur ein höchst unbedeutender Theil hat aufgezeichnet werden können, wiefern wir ja gesetzt haben, daß um zur vollen Offenbarung zu gelangen, es der Anschauung des Ganzen nicht bedürfe, sondern auch die Anschauung des Theiles, ihre Reinheit vorausgesetzt, zum Bewußtwerden derselben ausreichend sey; wir wollen auch einstweilen zugestehen, daß diese Reinheit unbestreitbar sey; aber es fehlt doch immer die unmittelbare Anschauung, die durch keine fremde Erzählung, und ginge auch dieselbe auf das Einzele des Geschehenen mit möglichster Tiefe ein, zu ersetzen ist. Denn nicht nur kann auch die vortrefflichste Erzählung nicht auf alle Züge eingehen, sondern auch, und das Hauptsache, bei der Anschauung wird das Ganze der Seelenkraft unmittelbar in Thätigkeit versetzt, beim Aufnehmen der Erzählung aber unmittelbar nur der Verstand, der erst das einzele darin Enthaltene auseinander legen und zum Be-

wußtseyn bringen muß, damit in mittelbarer Wirkung darnach auch das Gefühl davon ergriffen werde, weßhalb es schon so großen Unterschied macht, ob wir eine Geschichte als Geschichte lesen, oder in dramatisirter Form, oder endlich in der letzteren vor unsern Augen vor sich gehen sehen (Vgl. §. 69.). Und noch ist dieses nicht die Wirklichkeit des Lebens. Also auch im günstigsten Falle, welcher denkbar ist, hat in dieser Beziehung die Nachwelt nicht Das, was die Mitwelt hatte. Dieser günstigste Fall aber ist nicht der wahrscheinliche Fall. Denn angenommen auch die höchste Empfänglichkeit der unmittelbaren Zeugen, um die Offenbarung Gottes in Christus so wie sie gegeben wurde in sich aufzunehmen, so mußten sie doch deßhalb noch nicht die besten Erzähler seyn, ja vielleicht, je ergriffener sie vom Ganzen waren, waren sie es desto weniger im Einzelen. Aber wenn auch sie es waren, ihre Hörer nahmen sie schon nur als ein Gehörtes, nicht mehr als ein Angeschautes in sich auf, und ehe es zum Niederschreiben kam, hatte das Hören und das Wiedererzählen sich wohl schon mehrmals wiederholt. Nun aber haben wir kein Recht, die höchste Empfänglichkeit voraus zu setzen, weder in den ersten Zeugen noch in den Hörern und Erzählern bis zur Niederschrift; sobald aber diese fehlte, kam kein reines Bild des Lebens Jesu an die Menschheit, Manches ging verloren, was gerade bezeichnend war, Anderes wurde falsch aufgefaßt, auch gegen die Aufnahme unächter Züge fehlte die Gewähr. Und dann war freilich möglich, daß was die Nachwelt von seinem Leben vernahm, eine sehr mangelhafte und getrübte Offenbarung wurde. Und daß dies der wirkliche Gang gewesen, ist kaum zu bezweifeln. Seine ersten Jünger haben sein heiliges Wesen kaum vollkommen aufgefaßt, wir dürfen wohl sagen, auch Andere hätten es nicht vollkommener, weil um das Heilige vollkommen aufzufassen, man selbst heilig seyn muß; und von dem, was sie begriffen und erzählt, besitzen wir einen kleinen Theil, und diesen in unvollkommener Gestalt. Die Erzählungen sind kurz, wenig anschaulich, der Stoff nur selten gut, und meist einseitig ausgewählt, weil das Bestreben der Erzähler nur auf's Wunderbare, nicht auf die Offenbarungen des heiligen Wesens ging; eine ziemliche Anzahl von Erzählungen läßt uns keinen Blick ins Innere Jesu thun, und, gestehen wir uns was wahr ist, es finden sich manche Züge, die wir mit dem Begriffe, den wir von ihm haben, nicht in Einklang bringen können. Es ist daher nicht möglich, aus

den Erzählungen, die wir von ihm haben, das Bild seines Lebens, also auch nicht, seine Offenbarung Gottes rein und sicher zu gewinnen, es fehlt nicht nur die lebendige Anschauung, es fehlt auch die unversehrte Treue des Gemäldes. Wir können also nicht, was uns erzählt wird, einfach hinnehmen, und Gottes Offenbarung darin schauen, wir müssen mit dem Lichte des Begriffs erst darauf leuchten, um gewiß zu werden, was im Einzelen ihm angehöre, und daher auch offenbarend sey, was dieser Eigenschaft ermangele, und daher auch ihm nicht angehören könne. Wir müssen also das Bewußtseyn des Göttlichen schon in uns tragen, ehe wir ihn handeln sehen, und nicht umgekehrt.

So kann es wohl den Schein gewinnen, als habe Christus der Menschheit, wie seine Lehre, so auch die thatsächliche Offenbarung seines Lebens zwar gegeben, aber die Menschheit sie nicht in Empfang genommen, seine nächsten Umgebungen zwar den Vater in ihm gesehen, aber Niemand außer ihnen, sey also, was die Offenbarung anlangt, sein Leben für die Menschheit ohne Frucht gewesen. Stände es wirklich so, es müßte angenommen werden, und läge die Schuld Theils in den Menschen, Theils in der Natur der Dinge. Aber es steht nicht so. Wir haben seinen Tod, in diesem aber die That seines Lebens, in welcher sich sein ganzes Wesen und Leben wie in einem Mittelpunkte zusammen drängt, so daß aus ihm, wie dem Apostel Paulus, so allen empfänglichen Betrachtern dieses Wesen entgegenstrahlt. Ist also sein Leben die Offenbarung Gottes an die Menschen, von seinem Leben aber sein Tod gleichsam der Knoten- und Gipfelpunkt, so haben wir die volle Offenbarung, indem wir den Tod Christi haben. Zwar scheint auch über diesen wieder das zu gelten, daß wir ihn nicht in lebendiger Anschauung, nur in geschichtlicher Darstellung haben, und daß auch diese Darstellung, obwohl vollständiger und übereinstimmender, daher auch sicher treuer, als das meiste Uebrige, doch keineswegs vollgenügend sey, noch Mancherlei zu wünschen übrig lasse; und es soll das nicht geleugnet, vielmehr offen eingestanden werden, daß es für jedes Gemüth mit großer Schwierigkeit verbunden sey, sich in das Einzele der Geschichte recht hinein zu denken, ja hinein zu leben; aber, und das bildet im Vergleiche mit allen übrigen Erzählungen einen großen Unterschied, es ist im Tode Christi nicht sowohl das Einzele des Hergangs, oder auch das Einzele seiner

Gedanken, Gefühle, Stimmungen, oder auch Handlungen, worin sein Leben sich offenbart, als vielmehr die Thatsache selbst, wiefern sie seine That ist, der Gedanke seines Todes für die Menschheit, von welchem das wirkliche Ereigniß nur die Folge war; dieser Gedanke war es gewesen, der den Apostel, der auch nicht Zeuge gewesen, überwältigte; dieser kann in jedem empfänglichen Gemüthe sich beleben, und von diesem gießt sich dann auch das nöthige Licht über all das Einzele des Herganges aus. Dadurch erhält er eine immer gleiche Lebensfrische. Es ist wahr, er kann, ähnlich dem Fruchtkorne, dem der Boden, oder im Boden die belebende Wärme und Feuchte fehlt, bisweilen lange im Gedächtnisse liegen, ohne auf das Gemüth Eindruck zu machen, oder ihm Etwas zu offenbaren, auch bei Vielen wohl ihr Leben lang; aber da fehlt eben die Empfänglichkeit, und auch bei der lebendigen Anschauung würden sie so wenig Gottes Offenbarung darin schauen, als all die Tausende im jüdischen Lande, die nicht nur den Tod, die auch das Leben Christi mit eignen Augen schauten, und ohne Gewinn verblieben. Kommt aber einmal die Empfänglichkeit, so liegt in dem Gedanken selbst, und ohne weiterer Zuthat oder fremden Schmuckes zu bedürfen, Kraft genug, um das Gemüth zum Anschauen dessen zu bringen, was in der That enthalten ist, und dadurch ihm die Offenbarung Gottes zu vermitteln, deren es bedarf. Und dadurch wird der Mangel der Anschauung ersetzt, ja das gewonnen, daß von diesem Gedanken aus auch all das Uebrige seines Lebens die Frische der lebendigen Anschauung erhält.

Was aber im Tode Christi sich der Menschheit offenbart, das ist zunächst, ja man kann sagen, es ist einzig und allein Er selbst. Das heilige Wollen, das zum alleinigen Ziele das Gute hat, das dieses Gute in die sündige Menschenwelt einführen, das also die Sünde in der Menschenwelt aufheben will, und stark genug ist, um das eigene Selbst dem Zwecke aufzuopfern, das tritt in seinem Tode als thatsächliche Erscheinung in die Menschheit ein. Ein Wollen aber, das schlechthin das Gute will, und das es auch im Sünder will, das ist ein Wollen gleich dem Wollen Gottes, denn der eine ewige Gedanke Gottes ist der einzig und unwandelbar beherrschende Gedanke Dessen, der dieses Wollen hat. Im Leben Christi also, des für das Wirklichwerden des Guten in der Menschheit Sterbenden, erhält der Gedanke des gottgleichen

Menschengeschichtliche Wirklichkeit. Die Ahnung, daß der Mensch gottgleich*) seyn solle, hatte sich in der Menschheit manchmal schon geregt, aber in sehr verkehrter Weise, wiefern man das Gottgleiche bald in der Gestalt, bald in der übermenschlichen Kraft gesucht, und die gottgleichen Helden der Dichter hatten eine sehr tiefe Stufe des sittlichen Lebens eingenommen. Hier war zum ersten Male ein Mensch in die Wirklichkeit eingetreten, welcher wollte wie Gott, Eins mit Gott in seinem Wollen war, und den Beweis von dieser Einheit dadurch gab, daß er für das von Gott Gewollte sein Leben ließ. Das hatte einen unauslöschlichen Eindruck auf seine Umgebungen hervorgebracht, und den Begriff des Menschen, der gottgleich wäre, für alle Zeit an seine Person geknüpft. Gottes Wollen war in ihm der Menschheit offenbar geworden. Gottes Wollen aber ist sein Wesen; also hatte er in seinem Tode der Menschheit Gottes Wesen offenbart, oder, wiefern sein Offenbaren das Selbstoffenbaren Gottes, Gott hatte im Tode Christi sich in seinem Wesen der Menschheit offenbart, und ihr damit gegeben, was bis dahin ihr mangelte. Den Gott der Natur besaß sie längst, d. h. sie hatte in ihrer Abhängigkeit von der Natur den Kräften nachgeforscht, von denen dieselbe ausginge, und sich ihnen, ob auch ungern, unterworfen; sie hatte auch in einzelen Gliedern sich zum Begriffe der Welt erhoben, und den Baumeister der Welt erkannt, im jüdischen Offenbarungskreise aber den Gott gewonnen, der Himmel und Erde geschaffen hat, und als solcher die allmächtige und allgegenwärtige Kraft ist, vor welcher der Mensch, der Staub, sich in den Staub zu beugen hat. Aber der Gott der Natur ist nur der Gegenstand der Furcht, es giebt zwischen ihm und dem Geschöpfe kein Verhältniß als von Ohnmacht und Gewalt; der Naturgott steht ganz außerhalb des Menschen, der Mensch hat ihn nicht, er wird von ihm gehabt, und denkt ihn, weil er Gottes Macht und die eigne Ohnmacht fühlt. Auch den Gott des Gesetzes hatte die Menschheit schon, und hatte ihn namentlich im jüdischen Offenbarungskreise, d. h. sie hatte zwischen dem Gotte, der die Welt geschaffen hat, und der sie mit allmächtiger Kraft regiert, auf der einen, und sich auf der andern Seite ein Verhältniß denken gelernt, wie es zwischen Gott und der Natur nicht besteht, nämlich

*) Nicht Gott gleich, was ein sehr wesentlicher Unterschied ist.

das Verhältniß, daß Gott ihr seinen Willen kund gemacht, und sie darauf verpflichtet habe. Seinen Willen, d. h. nicht was er mit der Menschheit will, zu was er sie bestimmt und was er ihr zu geben vorhat, sondern was er von ihr begehrt und sie ihm leisten soll. Dadurch war nun Gott ihr Gesetzgeber, als Gesetzgeber ihr Herr geworden, als Gesetzgeber und Herr ihr Richter und Vergelter. Er war die allmächtige Kraft und die richtende Gerechtigkeit. Als die allmächtige Kraft war er zuerst nur der Furchtbare, der Unnahbare gewesen, als richtende Gerechtigkeit war er allmählig auch der Heilige geworden, d. h. man hatte erkannt, daß die Ursache seiner Unnahbarkeit nicht in ihm liege, sondern in der Menschheit, die sich seinem Gesetze in Ungehorsam entzieht, und daß, wenn sie gehorsam wäre, er Wohlgefallen an ihr haben würde. Er ist selbst rechtschaffen (צדיק) und liebt Rechtschaffenheit an seinen Unterthanen; Böses ist nicht in ihm, und wird, wo sich's bei seinen Geschöpfen zeigt, von ihm gehaßt. Mit dem allen aber war und blieb er der Menschheit fremd; sie wußte noch immer zwar was er von ihr, aber noch nicht was er mit ihr wollte, in sich finden, sich aneignen konnte sie diesen Gott noch immer nicht. Das ist's, was Christus ihr gegeben hat. Nicht neue, vorher unbekannte Bestimmungen über die göttliche Wesenheit, Niemand wird solche aufzuweisen im Stande seyn; auch nicht Erläuterungen oder Berichtigungen der vorhandenen Vorstellung von Gott, wiefern sie Vorstellung von Gottes Wesenheit; auch nicht Aufschlüsse über das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt; aber er gab ihr erstlich den Gedanken eines Menschen, dessen Wollen eins wäre mit dem Wollen Gottes. Seinen Umgebungen gab er ihn durch den Eindruck seines Lebens, so daß allmählig, mit ihm wandelnd und sein Thun anschauend, sie nicht durch die Denkarbeit des Verstandes zur Erkenntniß, sondern durch lebendige Anschauung, mehr leidend als in Thätigkeit, ja halb unbewußt, in ähnlicher Weise zum Gedanken seiner gotteinigen Menschheit kommen konnte, wie das Kind in den Besitz der tausend Vorstellungen kommt, die es in sein Bewußtseyn aufnimmt, ehe es ein waches Bewußtseyn hat. Die Seinen liebten ihn, und über Alles, lange vorher, ehe sie wußten, was sie in ihm liebten, und noch heute lieben ihn viel Tausende in gleicher Weise, aber was sie damals liebten, und was sie heute lieben, das ist doch immer die unendliche

Schönheit der Idee, die in ihm, dem Einzigen, wirklich geworden ist, und deren Gedanke als lebendiges Bild sich fester einlebt in die Seele, als alles noch so klare Wissen ihn darin einprägen würde. Darnach kam sein Tod, und übte eine Gewalt über die Gemüther aus, die man wohl eine wunderbare nennen mag; aber, so scheint's, erst Paulus erkannte mit klarem Geiste, was darin enthalten wäre, und sprach zuerst das aus, was Andere bis daher nur fühlten, in der Anschauungsweise seiner Zeit und Schule, aber doch dem Wesen nach das richtige: Gott war in Christus; er suchte die Ursache in wesenheitlichen Verhältnissen, aber er wußte, daß Christi Wollen Gottes Wollen gewesen war und Gottes Wollen Christi Wollen, und hatte, selbst nicht Zeuge seines Lebens, es erkannt in seinem Kreuzestode. So war der Gedanke des gotteinigen Menschen in die Menschheit eingetreten, aber nicht ein Phantasiebild mehr, er hatte sich an eine bestimmte, lebendige Person geknüpft, um an ihr haftend sich der Menschheit einzuprägen, er hatte sich unauslöschlich eingeprägt, indem er aus der That hervorstrahlt, durch welche die Menschheit ihm mit Banden ewiger Dankbarkeit verbunden ist, so daß nun jedes Gemüth, das den Gedanken dieser That ergreift, mit ihm zugleich den des gotteinigen Menschen in sich schließt. Indem er ihr aber den Gedanken des gotteinigen Menschen gab, vermittelte er ihr zweitens die Erkenntniß des wahren Wesens Gottes. War Gottes Gedanke sein Gedanke, so war auch sein Gedanke Gottes Gedanke, so schaute, wer sein Wollen schaute, Gottes Wollen an. Sein Gedanke war der Gedanke des Guten, aber nicht des Guten in unbestimmter Abgezogenheit, sondern in der bestimmten Bezogenheit auf die Menschenwelt, und zwar die sündige Menschenwelt; es war der Gedanke, daß das Gute, das wirklich werden muß in der ganzen Welt, auch wirklich werden solle in der Menschenwelt, wirklich werden Trotz der Sünde der Menschenwelt, also wirklich werden durch Aufhebung der Sünde in der Menschenwelt. Damit offenbarte er ihr, daß Gottes Gedanke mit ihr der gleiche sey; daß also Gott, die allmächtige Kraft, die richtende Gerechtigkeit, die zürnende Heiligkeit, auch die rettende Liebe sey, daß er nicht nur die Welt geschaffen habe und als König drin regiere, nicht nur der Menschheit Gesetze gebe, und darüber halte, ihren Bruch bestrafe, nicht nur das Gute Andrer liebe und ihr Böses hasse, sondern selbst

der Gute sey, der schlechthin Gute, der ewig Gute, der das Seyn des Guten auch da wolle, wo das Nichtgute sey, der nicht nur von der Menschheit Etwas wolle, sondern auch mit der Menschheit, nämlich eben dieses, daß sie gut, und das Gute in ihr wirklich sey, und was er wolle, auch ins Werk setze. Und das Bewußtseyn Gottes des schlechthin Guten, dessen Wollen die Liebe ist, hat für die Menschheit sich an ihn geknüpft, an den Gedanken des gotteinigen Menschen, und an die That, daß für ihr Heil er sich dem Tode Preis gegeben hat, und ist dadurch ihr unverlierbar, immerwährend Eigenthum geworden. Während aber der Gott, der die Welt geschaffen hat, und der das Gesetz giebt, und der zürnt, und der vergilt, dem Menschen immer als ein fremder gegenüber steht, weil diesen das Herz nicht lieben, das Herz des Sünders nur fürchten kann, geht der Gott, welcher der schlechthin Gute ist, und mit der Menschenwelt nur Gutes will, ins Herz des Menschen ein, und wird sein eigner Gott. Denn diesen kann er lieben, was er aber liebt, das eignet er sich an. Christus offenbart nicht nur der Menschheit, er giebt ihr ihren Gott. Und zwar den ganzen, den vollen Gott; denn über dieses giebt es Nichts mehr, was ihr fehle. Die Offenbarungsreihe also, die anknüpfend an das Urgefühl der Abhängigkeit, im Judenthume sich eröffnet, und innerhalb desselben sich durch lange Jahrhunderte steigernd fortgesponnen hatte, war, was den Inhalt einer möglichen Offenbarung anlangt, abgeschlossen, als in Christus ihr der Gedanke des Gottes gegeben war, welcher die Erlösung der sündigen Menschheit will und schafft. Einer ferneren Offenbarung in demselben Kreise konnte es nicht mehr bedürfen, denn einen neuen Inhalt konnte sie nicht bringen, der Begriff Gottes war in der gegebenen erschöpft, eine neue Form that nicht mehr Noth, denn unter allen die vollkommenste, die der thatsächlichen Kundmachung, war gegeben, und in solcher Weise, daß innerhalb der Menschheit es vollkommener nicht geschehen kann, denn Höheres geleistet kann nicht werden, als daß ein Mensch sein Selbst aufopfere für das Wirklichwerden der Idee. Also muß die Offenbarung, welche der Menschheit in Christus zu Theil geworden ist, in diesem Kreise die letzte gewesen seyn, jede folgende könnte nur Wiederholung der schon vorhandenen, d. h. keine Offenbarung seyn. Damit ist nicht gesagt, daß nicht in andern Kreisen auch nach Christus eine Offenbarung denk-

bar wäre; vielmehr, so lange nicht die ganze Menschenwelt in diesen hineingezogen ist, könnte ihr Eintreten, wenn es Statt gefunden hätte, nur willkommen seyn. Nur wissen wir nicht, daß es geschehen, und haben für den unsrigen kein Bedürfniß, wie wir keinen Neid haben würden, wenn sich's zeigte, da wir wissen, Mehr und Besseres kann nicht gegeben werden, als wir haben. Wir erwarten daher auch keine Verbesserung mehr, und können auf die Frage, ob die christliche Offenbarung ihrer fähig sey, nur mit Nein antworten. Der Verbesserung fähig ist nur Eins, die menschliche Auffassung dieser Offenbarung. Was §. 43. im Allgemeinen auszusprechen war, daß jede Offenbarung eine unvollkommene Auffassung erleide, weil nothwendig der zweite Empfänger geistig tiefer stehe als der erste, das bewährt sich hier. Christus stand viel zu hoch über seinen Umgebungen, und diese auf einer viel zu tiefen Stufe nicht allein der verständigen Bildung, sondern der sittlichen Entwickelung, um die in ihm gegebene Offenbarung zu empfangen, wie er sie gegeben hatte. Sie mußten sie unvollkommen in sich aufnehmen, und unvollkommen weiter tragen, und es hat daher gegolten, und wird ferner gelten, daß die Menschheit streben müsse, zur vollkommenen Anschauung emporzusteigen. Während aber eine Offenbarung, die ausschließlich oder vorzugsweise in Form einer Lehre dargeboten wäre, durch die unvollkommene Auffassung der Zeitgenossen nur in mangelhafter Weise hatte fortgepflanzt werden können, das Emporsteigen daher nur schwer, und nur auf dem Wege der Durchbrechung des Ueberlieferten geschehen könnte, ist nun, da sie als Thatsache vor uns liegt, das Aufsteigen zur unmittelbaren Quelle in jedem Augenblicke möglich, und es bedarf daher für Jeden nur, daß mit empfänglichem Gemüthe, gleichsam mit gesunden Augen, er die Thatsache in sich aufnehme, und den Geist in sie vertiefe, um in Christus den gottgleichen Menschen, in diesem aber das Bild Gottes selbst, des göttlichen Wollens und Wesens in seiner ganzen Reinheit zu erblicken. Daher sie auch die allgemeine Offenbarung werden kann, denn die Thatsache, in welcher sie enthalten ist, ist so geartet, daß es nicht hoher Bildung oder tiefer Weisheit, nur eines empfänglichen Gemüths bedarf, um das in ihr Gegebene zu erfassen; daß es nur bedarf, daß Christus der Menschheit vorgehalten werde als der für sie Gekreuzigte, gleichsam vor ihre Augen hingemalt (Gal. 3, 1.), um in

Jedem, der Augen zum Sehen hat, ein Bewußtseyn zu erwecken von der Gottesschönheit, die sich da offenbart, ein Bewußtseyn, das dann immer klarer und lebendiger werden kann, in verschiedenem Grade bei Verschiedenen, immer aber das Bewußtseyn des Gottes ist, welcher die Liebe ist. Und so bestätigt's die Erfahrung, seit Paulus den Anfang gemacht hat, Christum den Gekreuzigten zu predigen, bis auf diesen Tag. In sofern kann man denn auch sagen, daß diese Offenbarung die Bürgschaft immerwährender Dauer in sich trage. Das zwar kann und soll hier nicht behauptet werden, daß nie eine Zeit kommen könne oder werde weder für die Menschheit noch für Einzele in ihr, wo sie der Offenbarung in Christus als solcher nicht bedürfe, sondern auch ohne sie ein klares und lebendiges Bewußtseyn Gottes haben könne; im Gegentheile, was schon im Allgemeinen §. 43. anzuerkennen war, das muß in Hinsicht auf die christliche Offenbarung ihrer Vollkommenheit wegen um so bestimmter behauptet werden, daß an Wem irgend sie ihren Zweck in Wahrheit erreiche, dahin kommen müsse, daß das Bewußtseyn Gottes fortan ein so lebendiges und kräftiges in ihm sey, daß es keiner Anregung noch Unterstützung mehr für ihn bedürfe, um es in jedem Einzelaugenblicke in sich zu beleben. Aber so wenig das die Folge haben kann, die Thatsache der christlichen Offenbarung als Thatsache aufzuheben, eben so wenig die, daß der dahin Gelangte nun Gott in Christus nicht erkenne; vielmehr je vollkommener er dahin gelangt seyn würde, der von ihm ausgehenden Anregung nicht mehr zu bedürfen, desto befähigter würde er auch seyn, durch dieselbe angeregt zu werden, und so oft sich sein Blick auf Christus richtete, so oft auch Gottes Offenbarung in ihm schauen, also ohne seiner in dieser Beziehung zu bedürfen, immer von ihm nehmen können, was er bietet; den Blick aber auf ihn richten würde er nicht nur dann und wann, etwa wenn äußere Veranlassung ihn dazu triebe, im Gegentheile, je weniger er seiner bedürfte, um Gottes Herrlichkeit durch ihn zu schauen, desto unverwandter würde er mit dem Auge des Geistes auf ihm ruhen, weil sie zu schauen nun sein höchstes Sehnen, dies aber nirgends so befriedigt würde als im Anschauen Christi. Das also ist ein wesentlicher Vorzug dieser Offenbarung, daß je vollständiger sie ihren Zweck erreicht, je weniger sie vergessen oder verachtet wird, daß vielmehr, je weniger der von ihr Erzogene ihrer objectiv bedürftig ist, desto fester er sich subjectiv an sie

gekettet weiß; so daß man sagen kann: Käme es je dahin, daß die Menschheit ihrer nicht bedürfte, so würden Aller Blicke fortan allein auf Christus gerichtet seyn, Alle aus seiner Fülle unaufhörlich Gottesklarheit schöpfen. Unnöthig könnte seine Offenbarung werden, aber bei Seite geworfen nie, es wäre denn in furchtbarer Verkehrtheit, und nur da, wo sich die Menschen ihrem Wirken ganz entzogen hätten.

Anm. 1. Die Dogmatiker haben die Thatsache des Todes Christi zwar immer hochgehalten, aber nicht als offenbarende, und die von ihm gegebene Offenbarung überhaupt weit weniger in die Thatsachen als in die Lehre gesetzt, die er gegeben; und daher die Lehre des Neuen Testaments als die eigentliche Offenbarung angesehen, und zwar nicht allein die in den Evangelien, sondern auch die in den Briefen enthaltene, die sie auf seinen Unterricht, oder in dessen Ermangelung auf seinen lehrenden Geist zurück zu führen suchten, und endlich auch die im Alten Testamente enthaltene, als die ja doch von ihm gebilligt worden sey. In diesem Punkte findet freilich ein bedeutendes Abweichen von ihrer Ansicht Statt, wiefern erstlich als die wahre Offenbarung nicht seine Lehre, sondern sein Leben und für die Nachwelt namentlich sein Tod anzusehen ist, und anzusehen seyn würde, auch wenn wir die volle Ueberzeugung haben könnten, seine Lehre zu besitzen, sodann aber hinsichtlich seiner Lehre eine mehrfache Beschränkung nicht vermieden werden kann. Daß er die Lehre des Alten Testaments gebilligt habe, können wir zugeben, ohne daß sie dadurch sofort zu seiner eignen Lehre würde; was die Briefe anlangt, so würde Etwas zugegeben werden können, wenn wir Briefe seiner unmittelbaren Jünger hätten. Diese haben wir wahrscheinlich nicht, oder wenn ja, einen einzigen (den 1. Brief Johannis), von den übrigen aber zu behaupten, daß ihr Inhalt Lehre Jesu sey, fehlt es an allem Grunde; wir würden mithin auf die Evangelien allein beschränkt seyn. Hier aber zeigen sich die größten Bedenklichkeiten, und zwar nicht allein in dem, was über ihre Abfassungszeit und Verfasser angenommen werden zu müssen scheint, sondern auch in der vorgetragenen Lehre selbst, welche im Einzelen gar Vieles darbietet, was unmöglich so von Jesus kann geredet worden seyn, wie wir es aufgezeichnet finden, und kaum durch eine gewalt-

thätige Auslegung in einen Sinn gezwängt werden kann, der wenigstens einigermaßen dem entspricht, was wir aus seinem Munde gehend denken müssen. So befremdlich daher das Geständniß, wir haben die Offenbarung Christi im Neuen Testamente nicht in sicherer Weise, und halten uns daher allein an seinen Tod, von welchem uns dort Kunde gegeben wird, Vielen erscheinen mag, so gewiß haben doch dieselben Theologen, welche eine solche Behauptung mit Abscheu gehört haben würden, von jeher eben so gedacht, und den Beweis darin gegeben, daß sie in den Evangelien jene gewaltsame Auslegung für erlaubt gehalten haben. Denn hätten sie in rechter Einfalt und Wahrheit alles dort für Jesu Lehre Ausgegebene als solche anerkannt, sie hätten sich seinen Belehrungen gefügt, sowie sie waren, nicht sie zuvor nach allen Seiten umher gewandt, um was dann ihnen selbst zusagte, als seine eigentliche Meinung anzunehmen, womit sie aber nur die ihrige ihm unterschoben, um sie billigen zu können. Und was das Halten an der Thatsache des Todes, nun da findet sich Paulus auf derselben Seite, der von einer Lehre Christi Nichts gewußt zu haben scheint, in seinem Tode aber Alles fand, was er für seinen Geist bedurfte.

Anm. 2. Die Bezeichnung Christi als des Gottmenschen ist mit Absicht hier durchaus vermieden worden, obwohl sie als sehr passend nahe zu liegen schien. Denn das Wort braucht nicht nur einen Solchen zu bezeichnen, in welchem eine göttliche und eine menschliche Wesenheit in wesenheitlicher Weise zur Einheit der Person verbunden sind, wie das durch lange Jahrhunderte in der kirchlichen Theologie dessen Bedeutung gewesen ist, sondern es müßte wohl auch einen solchen Menschen andeuten können, welcher das Wesen Gottes an sich trüge, wie wir den wohl einen Thiermenschen nennen, der, seinem Wesen nach Mensch, in seinem Handeln die Eigenschaften und Natur des Thieres kund giebt. Nun glauben wir an Christus als an Den, der in seinem Wollen das Wollen Gottes offenbart, und erkennen das Wollen als das Wesen Gottes, und denken in Christus die göttliche Geisteswirksamkeit in solcher Weise gegenwärtig, daß er als von ihr durchdrungen bezeichnet werden kann; er ist mithin für uns durchaus ein Mensch, als dessen eigentlichstes Wesen sich das Wesen Gottes

kund giebt, und könnte daher sehr wohl der Gottmensch heißen. Aber nachdem das Wort einmal in kirchlichen Gebrauch gekommen, und in diesem eine feste Bedeutung erhalten hat, ist streng genommen kein Recht mehr, es in anderem Sinne anzuwenden; und wer es thut, der läuft Gefahr, entweder wirkliches Mißverstehen zu erzeugen, als meine er damit dasselbe wie die Kirche, oder doch in den Verdacht zu kommen, er wolle durch Gebrauch des kirchlichen Wortes einen Schein erwecken, dem die Wahrheit fehle; Beides aber ist gleich sehr zu vermeiden. Kommt hinzu der vielfältige Gebrauch eben dieses Wortes, bald um Christus in ganz anderem als dem kirchlichen Sinne, bald um einen bloßen Begriff zu bezeichnen, und der Schein, als sey wirklich mancher falsche Schein daraus hervorgegangen, wodurch der Gebrauch nun vollends zum Mißbrauche gestempelt worden ist. So blieb Nichts übrig, als sich gänzlich zu enthalten. Und bei der Unmöglichkeit, alles Das zu überblicken und zu beurtheilen, was in der Neuzeit mißbräuchlich über den Gottmenschen gesprochen worden, soll auch Einzeles nicht angefochten werden.

§. 55.

Daß Christus durch sein Leben und sein Sterben eine Offenbarung Gottes wurde, das war freilich seine That, wiefern es nicht aus irgend einer in seinem Wesen ruhenden Nothwendigkeit, sondern aus seinem dem Guten einzig zugewandten Wollen hervorging, und eine Offenbarung dieses seines Wollens war; aber erstlich ist es nicht ausschließlich seine That, vielmehr dasjenige, was ihm mit allen heilig wollenden Wesen innerhalb der göttlichen Weltordnung gemeinsam ist, als welche insgesammt darauf gerichtet sind, die Idee des Guten, den heiligen Gedanken Gottes, das heilige Gesetz der Ordnung und ihr eigenes, zu offenbaren durch ihr ganzes Daseyn, so wie Er gethan; und sodann ist es auch nicht sein eigentliches Werk auf Erden. Er hätte es gethan, auch wenn er ganz allein auf Erden war, oder wenn die Menschheit eine heilige Menschheit war, und eben so Gott offenbaren wollte wie er selbst. Sein eigentliches Werk war das, wofür er arbeitete im Leben, und wofür er starb. Er arbeitete aber für die Aufhebung der Sünde in der Menschheit, und starb in dem Bewußtseyn, daß er durch sein Ster-

den diesen Endzweck seines Lebens förderte. Er wollte der Erlöser der Menschheit vor der Sünde seyn, und starb für die Erlösung der Menschheit von der Sünde als den von Gott gewollten Zweck und in dem festen Glauben, daß eben dieses Werk ihm von Gott übertragen wäre. Und die Schriftsteller des N. T., Paulus vor Allen und zumeist, erkennen ihn als den Erlöser von der Sünde an, und wissen sich durch ihn erlöst; und ihren Glauben hat die Christenheit sich angeeignet, die Gläubigen haben in ihm die Erlösung gefunden und genossen, die Lehrer der Kirche auf die Erkenntniß der von ihm gestifteten Erlösung ihren Fleiß gewendet. Das theologische Denken, durch die Erkenntniß der Sünde darauf geführt, die Erlösung von derselben als das höchste Bedürfniß der Menschheit zu erkennen (§. 41.), durch den Glauben an Gott aber als den ewigen und unveränderlichen Urheber des Guten, dasjenige zu erwarten, was für diesen Zweck von Gott ausgehen kann (§. 42.), muß als seine Aufgabe erkennen, zu erforschen, ob außer der bereits erkannten Offenbarung Gottes, die allerdings eine Beförderung des Erlösungszweckes ist, noch etwas Anderes für denselben Zweck von Christus ausgegangen, und was das sey. Die Untersuchung aber wird nur so geschehen können, daß vom Begriffe Christi aus, wie sich derselbe in seinem Leben, vornehmlich aber in seinem Tode offenbart, dasjenige entwickelt werde, was auf die Erlösung der Menschen, seinen eigentlichen Zweck, Bezügliches in seinem Leben und Sterben enthalten ist. Dabei ist aber Dieses festzuhalten: erstlich, daß Alles, was von Christus ausgeht, vermöge der unbedingten Einheit seines Wollens mit dem Wollen Gottes, auch als von Gott ausgehend, als Gottes Werk durch Christus angesehen werden kann und muß; zweitens daß, wiefern die Erlösung von der Sünde, um ihrem Begriffe zu entsprechen, eine That der Freiheit seyn muß, und nicht die Wirkung einer Ursache, von einer objectiven Erlösung, d. h. von irgend welchen Handlungen, es sey Christi oder Gottes, welche zur Erlösung der Menschheit von der Sünde im reinen Verhältnisse der Ursache zu ihrer Wirkung stehen, nicht geredet werden könne, vielmehr, wie seines Orts schon nachgewiesen worden (Th. 1. S. 363), was von Außen her geschehen könne für den Erlösungszweck, sich nur als Anregung auffassen lasse; daß folglich das Erlösende, was etwa in Christus gefunden wird, erst dadurch in sein rechtes Licht eintreten

könne, daß die Betrachtung von dem Objectiven, das auf seiner Seite, zu dem Subjectiven übergehe, das auf Seiten des Menschen jenem Objectiven entgegen kommt, um was dort angeboten worden, hier zu wahrem Eigenthume zu machen. Daher denn auch im Folgenden, wenn der Kürze halber Einzeles als eine Wirkung dargestellt wird, die von Christus ausgehe, doch die Meinung immer die bleibt, daß es nur Anregung sey, zu welcher die ihr entsprechende That der Freiheit noch hinzu zu treten habe, damit sie eine wahre Wirkung werde, mithin auf jedem Punkte die Bedingung mit zu denken ist, und die Möglichkeit stillschweigend mit gesetzt wird, daß das Angegebene nur bei sehr Wenigen oder auch bei keinem Einzigen in der That zu Stande komme, ohne daß in solchem Falle der Schluß berechtigt sey, dem Leben und dem Tode Christi die nachgewiesenen Eigenschaften abzusprechen.

Nun, Christus am Kreuze, in welchem sein ganzes Leben wie in seine Spitze zusammen geht, so daß, wer Christus am Kreuze hat, sein ganzes Wesen und Leben in Einem hat, Christus am Kreuze also ist eine menschliche Persönlichkeit, eine ganze, volle, menschliche Persönlichkeit, nach Leib und Seele und Geist, nach Leib und Seele ihrer Natur nach eben so empfänglich für Schmerz und Lust, wie jede andere menschliche Persönlichkeit, und in gleicher Weise jenen fliehend, diese suchend; aber das Natürliche in ihm dem Geiste so vollständig unterworfen, daß, wo es einen Entschluß zu fassen giebt, sein Streben in keine Rechnung kommt, der Geist allein die Entscheidung hat; und in Folge eines solchen Entschlusses jetzt sein Leben endend, in den Schmerzen endend, die er voraus gesehen hat, und die er vermeiden konnte. Der Entschluß aber, der ihn in den Tod getrieben, war nicht, wie bei so manchem Andern, ein solcher, bei dem die Wahl stand, Alles zu gewinnen, oder, nachdem Alles verloren, unterzugehen lieber als den Verlust zu überleben; im Gegentheile, er hat zwar den höchsten Preis, das Leben, seinem Zwecke aufgeopfert, aber giebt es im Bewußtseyn Alles zu gewinnen, nicht als Ueberwundener, sondern als Sieger hin. Und der Grund ist, weil der Schwer- und Mittelpunkt von seinem Leben nicht im Selbst liegt, sondern außerhalb des Selbst, in der Idee, aber die Idee so ganz des Geistes Eigenthum, daß das Selbst, das er aufopfert, keinen Werth hat neben ihr, die selbst gleichsam sein Selbst geworden ist, daß, für die Idee das Leben

lassend, er eben darin sein vollstes, höchstes Leben findet. Seine Hingabe zum Tode ist die unbedingte Hingabe an die Idee, in ihr an Gott, das unbedingte Aufgeben des Selbst, um sich wieder zu finden im Wirklichwerden der Idee. Aber die Idee, für die er stirbt, ist nicht die Idee in reiner Abgezogenheit, der gegenstandlose Gedanke des schlechthin Guten selbst, sie ist es in der engsten Bezogenheit auf den Kreis, in dem er lebt, auf das Geschlecht, zu welchem er gehört, auf die Menschheit, deren Theil er ist, auf die Menschheit, die in seinen nächsten Umgebungen seinem ihr Heil fördernden Wirken mit Widerstand entgegen tritt, die seinen Wohlthaten mit Undank lohnt, die ihn, den ihr sich ganz Hingebenden, aus ihrem Schooße ausstößt, und soviel sie kann vernichtet. Also auch in dieser Beziehung hat er das eigne Selbst in dem Gedanken untergehen lassen, welcher durch sein Streben Wirklichkeit erhalten soll, daß er sterben kann für die, welche die Urheber seines Todes sind. Der Gedanke selbst aber, für den er gelebt, für dessen Verwirklichung er sich dem Tode Preis giebt, der Gedanke, in welchem die Idee des Guten sich für ihn gleichsam verkörpert hat, der ist kein anderer als die Verwandelung der sündigen Menschen in sündlose, die Aufhebung der Sünde in der Menschheit; also sein Tod ein Sterben durch die Schuld der Sünder, zum Heile der Sünder, um die Sünder von der Sünde zu erlösen. Das ist, in seine einzelen Punkte zerlegt, der Inhalt dessen, was im Tode Christi enthalten ist, nicht jedem Verstande begrifflich klar, aber empfunden von jedem empfänglichen Gemüthe, wenn ihm die Verkündigung zu Ohren kommt, und gleichsam angeschaut im Bilde des Gekreuzigten. Das aber ist das Höchste, was von einem Menschen, ja was von einem wollenden Wesen überhaupt geleistet werden kann, das eigne Selbst dem Untergange Preis zu geben, damit das Gute wirklich werde bei den Andern, es ist die That der höchsten Liebe, ein Untergehen in Gott, um Eins mit Gott zu seyn. Das aber ist die höchste Schönheit, die in der Persönlichkeit wirklich werden kann, die unbedingte Schönheit, in persönlichen Formen ausgeprägt. Die Wirkung der Schönheit aber ist die Liebe, die Wirkung der höchsten, unbedingten Schönheit muß die höchste, die unbedingte Liebe seyn, Christus der Gekreuzigte ist der Gegenstand der höchsten Liebe für den Menschen. Und daß er's sey, beweist nicht nur, wie hier der Versuch gemacht worden, die begriffliche Darstellung,

es beurkundet es die unwiderlegliche Thatsache, daß er's geworden und gewesen ist für viele Tausende. Da reden wir nicht von den Zwölfen, die mit ihm gewandelt waren, auch nicht von den Weibern, welche sich ihm angeschlossen; die hatten ihn gesehen, hatten den Eindruck seiner nicht allein gewinnenden, auch überlegenen Persönlichkeit erfahren, hatten seinen Umgang, seine Freundlichkeit genossen, das Gesammtbild seines Lebens stand vor ihren Augen, es läßt sich nicht unterscheiden, was sein Kreuz allein gewirkt, gewirkt haben würde, wenn das Uebrige nicht gewesen wäre. Von Paulus reden wir. Paulus hatte Jesum nie gesehen*), seines Umgangs nicht genossen, seine Ueberlegenheit nicht an sich erfahren, es bestand keine Art persönlichen Bandes zwischen ihm und Christus, er war sein Feind gewesen, der Verfolger seiner Freunde; er war auch nicht Gefühlsmensch, er war Denker, war zum klaren Sehen und raschen Thun geschaffen, war noch überdies mit allen Waffen des Vorurtheils und des Sektengeistes gegen ihn gerüstet, also gewiß nicht leicht zu überwinden, und noch schwerer zu gewinnen. Und er wurde überwunden, so vollkommen überwunden, daß er all sein Wollen hingab in das Wollen des Besiegers; und nicht nur überwunden, auch gewonnen, so gewonnen, daß die ganze Welt für ihn verschwand, und nur noch Christus für ihn übrig blieb, der einzige Richtpunkt für sein Auge, der einzige Inhaber seiner Liebe; und hatte das lebendige Bewußtseyn, daß sein Tod ihn überwunden und gewonnen hatte, er liebte

---

*) Den Beweis für diese Behauptung führe ich mir so: War Paulus zu der Zeit, wo er das Briefchen an Philemon schrieb, d. h. gewiß um 60 p. Ch., πρεσβύτης, d. h. mindestens zwischen 50 und 60 Jahren, so war er zur Zeit des Todes Christi, also etwa 30 Jahre früher, gewiß kein Knabe mehr. War er aber in Jerusalem gegenwärtig, als Christus von der Partei, welcher er seit seiner Kindheit angehörte, zum Tode gebracht wurde, und kein Knabe mehr, so blieb er gewiß nicht fern, im Gegentheile er that dabei, was irgend möglich war, und wenn sonst Nichts, so rief er doch sein Kreuzige so sehr er konnte. Hatte er aber das gethan, so schmerzte es gewiß in späteren Zeiten ihn so tief, als die Verfolgung der Gemeine, und war ihm unmöglich, sich nur dieser anzuklagen, und jenes Handelns nicht. Nun aber klagt er sich nur der Verfolgung an (1. Kor. 15, 9. Gal. 1, 13.), und sagt kein Wort von Etwas, womit er sich gegen Christus selbst versündigt habe; also kann er in dieser Zeit nicht in Jerusalem, also auch nicht im jüdischen Lande überhaupt gewesen seyn, indem ihn sonst das Osterfest doch nach der heiligen Stadt getrieben hätte; also ist er abwesend gewesen, und hat Jesum nicht gesehen.

Christum nur als den Gekreuzigten. Und nach ihm große Schaaren in der langen Reihe der Jahrhunderte; deren Keiner ihn gesehen, Keiner ihn gehört, die von seinem Leben Nichts vernommen als die magern und im Einzelen entstellten Berichte der Evangelien, denen aber Christus vorgezeichnet worden, oder auch in der Tiefe ihrer Herzen aufgegangen war in der Gottesschönheit seines Kreuzestodes. Nicht seine Lehre, nicht das Einzele seines sogenannten Beispiels, nur sein Tod am Kreuze hat sie ihm gewonnen. Den preisen, den besingen, den verkündigen sie Tag und Nacht, „Der am Kreuz ist ihre Liebe," im Lichte seines Kreuzes schauen sie sein Leben, und weil sie dort ihn lieb gewonnen, sehen sie auch sein Leben durch all die Mängel der Berichte hindurch im reinsten Strahlenglanze des Göttlichen, um seines Todes willen gehören sie ihm mit allen Kräften Leibes und der Seele an. — Nun aber, unter allen Mächten, die auf den Menschen wirken, ist die Liebe die mächtigste; wer Jemandes Liebe für sich gewinnen kann, der hat ihn selbst gewonnen, wie erst, wer die höchste, wer die unbedingte Liebe! Darum liegt im Tode Christi eine Gewalt über die Gemüther, wie sonst in Nichts, nicht eine zwingende, wiefern die Entstehung der Liebe nicht erzwungen wird, aber doch eine bewegende, wo einmal sie entstanden ist, und eine erlösende. Erstlich, alle Liebe ist Liebe der Idee. Manches freilich nennt sich Liebe, und ist nicht Liebe der Idee, aber es ist auch nicht Liebe, es ist Selbstsucht, in die Form der Liebe eingehüllt. Wo wahre Liebe ist, da ist es stets ein Ideales, was sie umfaßt, manchmal wohl nur ein eingebildetes, aber das macht keinen Unterschied, ein Ideales; entweder das der Liebende im Geliebten schaut, oder das er in ihm zeugen will; in Christus aber, der die Offenbarung des schlechthin Idealen, der Idee des Guten selbst, und dadurch Gottes ist, kann der ihn Liebende nur dieses Ideale selbst, das in ihm Wirklichkeit hat, also nur das schlechthin Gute lieben, also Gott. Wer also Christus liebt, der liebt das schlechthin Gute, und liebt Gott. Es wissen freilich nicht Alle, welche Christus lieben, was sie in ihm lieben, meinen wohl, sie lieben die Person, d. h. die äußerliche und geschichtliche Erscheinung, und würden sich verwundern, ja erzürnen, wenn man ihnen sagte, was sie in ihm lieben, das sey die Idee, oder wie sie's selbst ausdrücken würden, „nur eine Idee," während doch der Sinn ist, nichts Geringeres als die Idee, das Höchste, was sie lieben können. Aber

es ist doch so. Es ist nicht möglich, eine Person zu lieben, die man nie gesehen, auch wenn sie eine irdische Person ist, nicht, es ist auch da nur der Begriff von ihr, also ein Ideales, was wir lieben. Und so Christus. Niemand liebt die Person, Alle, ob sie's wissen und glauben oder nicht, den Begriff der Person, d. h. das Ideale, das in ihm wirklich ist, das aber ist die Idee des Guten selbst. Vielleicht in Unvollkommenheit, aber wie groß auch diese, was sie lieben, ist in allen Formen und auf allen Stufen die Idee, und also Gott. Wo aber die Liebe der Idee im Herzen einzieht, da entweicht die Sünde. Es ist unmöglich, daß das Gemüth mit seinem Streben sich zugleich auf's Gute richte und auf's Selbst. Also, wo Christi Tod am Kreuze die Liebe zu ihm in's Leben ruft, da tödtet sie die Sünde; und so ist derselbe das, wofür ihn Christus duldete, nicht durch eine äußere und zwingende Gewalt, wohl aber durch die Allgewalt der Liebe. Zweitens, alle wahre Liebe weckt die Scham. Die Liebe verklärt (idealisirt) ihren Gegenstand, aber die Wirkung ist, daß der Liebende zum Bewußtseyn kommt, selbst unideal zu seyn. In der persönlichen Liebe zeigt sich dieses jederzeit, sobald nur unter der Hülle des Seelischen und des Sinnlichen das Wesen der geistigen Liebe vorhanden ist; der Liebende schaut im Gegenstande seiner Liebe eine Vollkommenheit, die er selbst nicht hat, und kommt, in ihm sich spiegelnd, zum Bewußtseyn seines Mangels. Darum, stolz daß er ihn seiner Liebe würdigt, demüthigt er sich doch vor ihm, und fühlt sich unwerth seiner Liebe. Wenn also der Sünder sich zur Liebe Dessen erhebt, der ihn bis zum Tode geliebt hat, da erblickt er auch in ihm die ideale Schönheit, die er wirklich hat, und dadurch kommt er zum Bewußtseyn, daß ihm diese Schönheit fehle. Die unendliche Schönheit Christi wird für ihn ein Spiegel, der ihm seinen Abstand von ihm zeigt, das Bild Dessen, der mit Gott in unbedingter Einheit steht, offenbart ihm seine Geschiedenheit von Gott, die fleckenlose Reinheit des Geliebten zeigt ihm all die Flecken seines eignen Wesens, im Anblicke Christi des Sündlosen lernt er sich als Sünder kennen, besser und vollständiger, als unter der Zuchtruthe des Gesetzes. Darum kann er nicht sofort die Wonne empfinden, von ihm geliebt zu seyn, er empfindet vielmehr zuerst das Weh, seiner Liebe nicht werth zu seyn. Er schämt sich Christus gegenüber in seiner Nacktheit, seiner Entblößtheit von allem Liebewürdigen, er

lernt die Sünde empfinden als das Häßliche, das Hassenswerthe. Darum, wo im Sünder die Liebe zu Christus aufkeimt, da beginnt sie mit der Scham, und geht über in den Haß der Sünde, Haß aber stößt den Gegenstand des Hasses von sich; also, *wo die Liebe zu Christus einzieht, wird die Sünde ausgestoßen.* *Drittens*, alle Liebe zeugt das Streben nach Vereinigung, Vereinigung ist unmöglich, wo ein trennender Gegensatz besteht. Darum zeugt die Liebe das Streben nach Aufhebung der trennenden Gegensätze, und nach Herstellung der verbindenden Uebereinstimmung. Auch wo Liebe zu Christus ist, ist Verlangen nach Vereinigung mit ihm, und je brünstiger die Liebe, desto mächtiger dies Verlangen. Aber die Sünde ist ein trennender Gegensatz, denn Gemeinschaft mit dem Heiligen ist nur für den Heiligen. Der Sünder muß erkennen, daß zur Vereinigung mit Christus kein Weg für ihn als durch die Aufhebung der Sünde und die Verähnlichung mit ihm. Darum, *je inniger die Liebe, desto entschiedener kehrt sich das Wollen von der Sünde ab, und desto ernstlicher wird das Streben nach unbedingter Lösung von der Sünde.* So wird Christi Tod zur Bußepredigt, und Christus am Kreuze der rechte Bußeprediger; nicht durch Allmachtwirkungen, nicht durch Aufhebung der Freiheit, einzig durch die Macht der höchsten Schönheit regt er empfängliche Gemüther an zur wahren Sinnesänderung, die nicht in Ablegung von Fehlern oder Anlegung von Tugenden im Einzelen, sondern darin besteht, daß das ganze Wollen sich von Allem was nicht gut ist, abkehrt, und dem, was gut und göttlich ist, zuwendet.

Wenn aber auf der einen Seite die *göttlich* erhabene Schönheit, die sich im Bilde Christi, und zumal in seinem Tode offenbart, das Gemüth des Sünders zu unendlicher Liebe weckt, und durch diese Liebe den Haß der Sünde und die Sehnsucht nach Verähnlichung mit ihm entzündet, so erhebt auf der andern ihre *menschliche* Wirklichkeit zum Glauben an die Möglichkeit einer solchen Verähnlichung, und macht dieselbe dadurch erst zur rechten Aufgabe für das Leben. Ohne Christus kann sich das Gemüth, ob auch nicht auf den niedrigsten, doch auf den höheren Stufen wohl bisweilen zum Gedanken dessen emporrichten, was es seyn sollte, kann auch wohl ein Bild der heiligen Schönheit, die es an sich tragen sollte, in dämmernder Gestalt sich vor dem Geiste zeigen; aber *erstlich* ist

es nur ein dunkles Bild, indem die Sünde dem lebendigen Bewußtwerden des Idealen immer neue Hindernisse in den Weg legt, bald den Blick davon abwendet, bald das Auge des Geistes umdüstert, daß es nicht klar sehen kann; zweitens, möchte es auch ein klares Bild sein, ist's doch eben nur ein Bild, dem für das sündige Bewußtseyn alle Wirklichkeit gebricht, wiefern es weder im eigenen noch im fremden Leben eine solche wahrnimmt, so daß es um so leichter als ein bloßes Phantasiebild wieder schwinden, und dem Wahne Platz machen kann, es sey ein Unerreichbares und als solches auch nicht Anzustrebendes, je weniger das sündige Wollen dem entgegengesetzten Gedanken, daß es anzustreben, und daher auch zu erlangen sey, Platz geben kann. Aber auch endlich drittens selbst in dem Gemüthe, das zur Sehnsucht nach dem Idealen aufgewacht wäre, würde doch der Gedanke seiner Unerreichbarkeit nur die Gefühle des Verzagens wecken können, und je inniger das Sehnen, desto tiefer müßte das Gefühl der unausfüllbaren Kluft seyn zwischen dem Wirklichen und dem Idealen, und daher auch der unaustilgbaren Unseligkeit. In Christus aber, d. h. auch hier wieder in der Thatsache seines Todes als seiner höchsten That, nimmt das Bild gewissermaßen einen Körper an, und was, bloß vorgestellt oder auch gedacht, dem zweifelnden Verstande der Wahrheit zu entbehren schien, tritt in geschichtlicher Wirklichkeit ans offene Tageslicht hervor. Diese Wirklichkeit aber ist eine menschliche Wirklichkeit, und in derselben, was sündhafte Trägheit auf der einen, kleingläubige Verzagtheit auf der andern Seite als Aufgabe für den wirklichen Menschen, jene nicht anerkennen wollte, diese nicht zu denken wagte, aufs Vollkommenste gelöst. Christus ist Mensch, und Mensch in all den Schranken menschlicher Persönlichkeit, in welchen die sündhafte Trägheit die Ursache, wenn nicht der Sünde selbst, doch ihrer Macht und Unüberwindlichkeit zu sehen liebt; er ist in seinem natürlichen Leben empfänglich für Schmerz und Lust, hat all die Triebe und Bedürfnisse der menschlichen Natur, und ist als Sinnenwesen so abhängig von der Befriedigung der letzteren wie jeder seiner Brüder, liebt als solches eben so das Leben und fürchtet eben so den Tod, empfindet eben so die Liebe und den Haß, die Freundlichkeit und die Beleidigungen seiner Nebenmenschen, und ist so wenig reiner Geist als irgend Einer, der auf Erden lebt. Und doch ist er ohne Sünde, doch ist der Geist in ihm

das Herrschende, und alle Kräfte der niederen Natur dem Geiste unterworfen, doch erscheint in ihm kein Selbst als eine Macht, den Geist zu unterwerfen, doch als die Wahl gewesen zwischen dem Guten und dem Selbst, hat er das Gute gewählt, und das Selbst hingegeben zur Vernichtung, und kein Schmerz hat vermocht ihn abzubringen, kein Undank und kein Haß und keine Lästerung hat über seine Liebe einen Augenblick lang obgesiegt. Damit ist der Trägheit die Entschuldigung geraubt, der Beweis der Möglichkeit, das Gute unbedingt zu wollen, ist geführt, geführt für immer und für Alle. Denn was ein Mal und in Einem der Menschheit möglich war, ist immer und in Allen möglich, die Aufgabe, die Einer lösen konnte, ist die Aufgabe, welche Alle lösen sollen. Die Liebe aber, die vom Anblicke seiner Schönheit hingenommen, ihm ähnlich zu werden strebt, und nur an ihrer Kraft und an der Möglichkeit verzagte, die stärkt an seiner Stärke sich zum Glauben, und gewinnt die Zuversicht des eignen Sieges in dem Siege, den er davon getragen hat.

Endlich aber, im Tode Christi offenbart sich sein Gedanke, die sündige Menschheit von der Sünde zu befreien, und durch die Vereinigung mit ihm zu Gott zurückzuführen; denn wofür er gearbeitet hatte, dafür ist er auch gestorben. Nun aber, vermöge der unbedingten Einheit seines Wollens mit dem Wollen Gottes ist jeder Gedanke Christi ein Gedanke Gottes, also offenbart in seinem Tode sich auch der Gedanke Gottes, daß der sündige Mensch nicht solle Sünder, sondern durch Aufhebung der Sünde heilig, ein freies Glied der heiligen Ordnung Gottes seyn, aus der er durch die Sünde, soviel an ihm war, ausgetreten ist. Das theologische Denken als solches erkennt diesen Gedanken als enthalten im Begriffe Gottes, und wo kräftiger Glaube an Gott, da ist auch Glaube an den göttlichen Gedanken der Erlösung. Aber erstlich ist dies Denken die Sache Weniger, und also kann auf diesem Wege die Erkenntniß nicht Gemeingut Aller werden; sodann aber, der Sünder, dessen Gottesbewußtseyn ein getrübtes ist, entbehrt in sich des rechten Grundes für den Glauben, da er in Gott zwar seinen Richter, aber nicht die erlösende Liebe sieht. So kann es ihm gepredigt werden, und er kann es lernen, aber zum Glauben kommt es nicht bei ihm, bis er's als Thatsache erblickt. Als Thatsache erblickt er's in dem Tode Christi, und je mehr er von demselben ergriffen, und je vollkommener er dadurch für ihn

gewonnen wird, desto leichter wird ihm nun zu glauben, daß der Gedanke der Erlösung, für den Christus starb, der Gedanke Gottes sey. Der Gedanke Gottes aber, der die Erlösung der Menschheit von der Sünde will, ist die Gnade Gottes. Im Tode Christi also wird die Gnade Gottes offenbar, und dem Sünder, dem an sie zu glauben nicht gelänge, der Weg zum Glauben an die Gnade Gottes aufgethan. Aber Christus offenbart nicht nur in seinem Thun das Wollen Gottes, es ist auch, was von ihm gethan wird, Gottes That durch ihn; also auch sein Tod, wiefern er seine That, ist Gottes That, ihm aufgetragen und durch ihn vollzogen. Also giebt nicht Christus nur in seinem Tode, Gott selbst giebt in ihm der sündigen Menschheit seine Gnade zu erkennen, Gott selbst giebt Christus in den Tod, und schenkt in diesem Tode ihr thatsächlich die Gewißheit, daß sein Gedanke mit dem Sünder ein ewiger Heilsgedanke sey, der Gedanke der Aufhebung der Sünde und der Aussöhnung des Sünders mit seinem Gott. Was das Denken mit Mühe in seinem Begriffe entdeckt, und was das zagende Gemüth nicht glauben kann, das macht im Tode Christi Gott unzweifelhaft gewiß.

Also ist Christus zuerst der Bußeprediger, indem er durch den Anblick seiner Gottesschönheit die Herzen zur Liebe weckt, durch die Liebe aber von der Sünde losreißt und ans Gute kettet; er ist zweitens der untrügliche Zeuge für die Kraft des Menschen, gut zu seyn, indem er durch das eigene Gutseyn bis zum Tode die Trägheit der Entschuldigung beraubt, den Kleinmuth aber stützt; er ist endlich drittens der von Gott gesetzte Bürge seiner Gnade, der auch das matte Herz zum Glauben an die rettende Liebe führt. Nun aber, was der Sünder bedarf, damit er die Aufhebung der Sünde, die seine eigene That seyn muß, vollziehen könne, das ist erstlich das lebendige Bewußtseyn dessen, was er seyn soll, im Gegensatze dessen, was er ist, um dadurch angeregt zu werden, seyn zu wollen, was er seyn soll; es ist zweitens die Ueberzeugung von der Möglichkeit zu werden, was er seyn soll, sobald er will; es ist drittens der lebendige Glaube an die objective Wiederherstellung in die verlassene Ordnung, sobald mit seinem subjectiven Wollen er wieder eingetreten ist, oder an die Gnade Gottes, die den Sünder annimmt, wenn er wiederkehrt. Und wenn ihm das gegeben ist, ist Alles ihm gege-

ben, was ihm zur Unterstützung seiner freien Wiederherstellung gegeben werden kann, ist er zwar nicht erlöst, aber in Stand gesetzt, seine Erlösung zu bewirken. Das hat Christus ihm gegeben, und durch Christum Gott, also ist geschehen, was der Glaube hoffen durfte, und in sofern Christus der Erlöser. Nicht in dem Sinne freilich, daß vom Augenblicke seines Todes an sie, wissend oder nicht, erlöst gewesen sey; eine solche Erlösung ist undenkbar; wohl aber in dem einen möglichen, daß er ihr die Anregungen und Unterstützungen verliehen, die ihr möglich machen, zum idealen Leben zu gelangen. Alles Uebrige gehört dem subjectiven Leben an.

Anm. 1. Im Neuen Testamente ist allenthalben das frohe Bewußtseyn, durch Christus Heil erlangt zu haben; von der Sünde weiß man sich los, mit Gott in Frieden, der höchsten Heilsgüter gewiß. Aber die Art, wie man das Heil von ihm herleitet, ist sich nicht gleich, und namentlich ist zu unterscheiden zwischen der johanneischen und der paulinischen Anschauungsweise*). Die erstere, obwohl der Zeit nach nicht die frühere, steht der im Obigen entwickelten etwas näher als die letztere, und wird daher hier zuerst erwähnt. Sobald man im Evangelium von der einzigen Stelle 1,29. absieht**), so findet sich im ganzen Buche keine

*) Von einer eigenen Anschauung Christi müssen wir ganz absehen. Es ist möglich, daß er selbst sich über sein Werk ausgesprochen, obwohl wenig denkbar, über seinen Tod, denn erstlich würde man, bevor er eingetreten, Nichts davon begriffen haben, also seine Rede rein vergeblich gewesen seyn, sodann aber war sein Tod nicht Etwas, worüber im Voraus sich eine Theorie aufstellen ließ; er war eine That, von ihm vollbracht um seines Zweckes willen, und fähig großer geistiger Einwirkung auf die Zeugen, aber diese Wirkung mußte sich in ihrem Geiste selbst vollziehen, und ließ sich nicht vorher beschreiben oder vordictiren, wäre vielmehr durch jedes solche Thun vernichtet worden. Aber, habe er davon geredet, wir wissen nicht, was es gewesen. Denn die Abendmahlsworte sind sehr ungewiß, da sie in den verschiedenen Berichten so verschieden sind, und die einzige übrige Stelle Matth. 20,28. enthält so deutlich die paulinische Auffassung, daß wir wohl besser thun, in dieser Schule ihre Quelle anzunehmen.

**) Dieses Absehen aber muß Statt finden, weil der Inhalt dieser Stelle, sobald er Christus als schuldbüßendes Opferlamm bezeichnet, mit dem Inhalte des ganzen Buchs in Widerspruch tritt, wir aber kein Recht haben, dem Schriftsteller eine Lehre aufzubürden als die seinige, welche mit dem ganzen Geiste seiner Ansicht streitet. Entweder die Worte haben einen andern Sinn, oder er hat hier in sein Buch Etwas aufgenommen, was in seiner Ansicht über das Werk Christi keine

Stelle, worin dem Tode Christi eine in unmittelbarer und objectiver Weise sündetilgende Eigenschaft zugeschrieben werde; vielmehr hat er sein Werk vollendet, ehe er zum Tode geht (Joh. 19, 4.), und dieses Werk hat wesentlich darin bestanden, daß er der Menschheit Gottes Namen kund machte, und Gottes Wort mittheilte (17, 6. 14.); seine Jünger sind schon rein durch Kraft des Wortes, das er zu ihnen geredet hat (15, 3.), bedürfen also nicht mehr, daß sein Tod sie reinige, diese Reinheit aber muß um so gewisser eine Reinheit von der Sünde seyn, als er von Denen, die nicht an ihn glauben, also sein Wort nicht in sich aufnehmen, aussagt, daß sie in Folge davon in ihren Sünden sterben werden (8, 21. 24.); woraus folgt, daß wenn sie jenes thäten, sie von der Sünde frei werden würden, wie denn auch die Freiheit, welche nach 8, 32 ff. die Erkenntniß der von ihm dargebotenen Wahrheit bringen soll, unstreitig die Freiheit von der Sünde ist. Nach Johannes wird mithin der Mensch durch Christus wirklich von der Sünde frei, aber das Mittel der Befreiung ist auf seiner Seite das Wort, das er redet, und auf Seiten des Menschen die Annahme und Befolgung dieses Wortes. Sollen wir also nicht eine zweimalige Befreiung, eine Befreiung der schon frei Gewordenen denken, so ist nicht möglich, als Mittel der Befreiung seinen Tod zu denken. In diesem Sinne aber ist das ganze Buch geschrieben, so daß, kennten wir die paulinische Erlösungslehre nicht, wir 1, 29. ganz gewiß in anderm Sinne erklären, und aus diesem Buche nicht auf diese Lehre kommen würden. Die Stellen aber, in welchen nach der Meinung des Verfassers vom Tode Jesu die Rede ist, stellen denselben als eine freiwillige, aber durch den Willen Gottes nothwendige Hingabe dar (10, 17 f. 12, 27. 18, 11.), aber als ihr Zweck erscheint im Bilde vom guten Hirten nur die Beschirmung gegen Feinde (10, 11 f. 15.), und wenn er 15, 13. von der Hingabe seines Lebens für seine Freunde spricht, so tritt eine Beziehung auf die Sünde darin sicherlich nicht hervor.

Stelle hatte, etwa wie er 1, 33 f. aufgenommen hat, was streng genommen seine Christologie nicht duldete. Der Brief spricht freilich ganz entschieden die paulinische Ansicht aus, aber das ist eben einer der Hauptunterschiede beider Schriften, die bei Einerleiheit des Verfassers kaum erklärlich sind.

Wenn 17, 19. er sagt, daß er für die Seinigen sich heilige, so ist wohl die Rede von seiner Hingabe zum Tode, und der Ausdruck (ἁγιάζω) könnte ihn wohl unter den Begriff des Opfers stellen, aber der Zweck ist doch nur dieser, daß sie geheiliget seyn mögen in Wahrheit, und die Wahrheit bei Johannes immer objectiv, also als die von Gott gegebene, frei machende Wahrheit zu verstehen, und von einer Sündentilgung keine Spur. An drei andern Stellen erscheint als der Zweck seines Todes die Gründung der gleichsam aus ihr hervorwachsenden und von ihm herangezogenen Gemeine*). Im Gespräche mit Nikodemus (3, 14—16.) deutet die Vergleichung mit der Schlange in der Wüste wohl allerdings auf seinen Tod am Kreuze, und als der Zweck seiner Sendung — nur von dieser kann das ἔδωκεν verstanden werden — ist die Rettung aus der Gefahr der ἀπώλεια und die Einführung ins ewige Leben; aber von einem Sterben ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν oder ὑπὲρ τῶν ἁμαρτωλῶν, oder von einem ἱλαστήριον ist da doch Nichts zu lesen, und die Schlange war doch sicher keine Sühne für die Sünde, sondern ein Zeichen der göttlichen Hülfe, auf welches blickend der Glaube des Heils gewährt werden sollte. Ist also er in gleicher Weise (καθὼς) von Gott aufgestellt, so ist er's ebenfalls als ein Gnadenzeichen, das durch den Glauben Hülfe bringen soll, und wir haben das nicht aus der paulinischen, sondern aus der übrigen johanneischen Lehre zu erklären. Endlich, auch in den Reden

*) Joh. 12, 24. Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; stirbt es aber, so bringt es viele Früchte. Also, stirbt er nicht, so gründet sich die Gemeinschaft nicht, die von ihm ausgehen soll, sein Tod ist die Bedingung, daß er gleichsam sich vervielfältige (in denen, die dadurch für ihn gewonnen werden). 12, 32. Wenn er (durch seinen Kreuzestod, in welchem er zum Vater heimkehrt) von der Erde erhöht seyn wird, so wird er Alle an sich ziehen. Der Schriftsteller blickt in dieser wie in der vorigen Stelle auf die geschichtlich gewordene Erfahrung hin, daß eben sein Tod es gewesen war, der ihm die Gemeinschaft sammelte, die in viel engerem Kreise er in seinem Leben sich zu sammeln angefangen hatte. 11, 51 f. Die für sich allein dunkeln Worte ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους erklären sich durch die folgenden von der Vereinigung der zerstreuten Kinder Gottes in ein Ganzes, in welchen außer der Voraussetzung, daß es schon Kinder Gottes gab, als der Zweck seines Todes nicht die Aufhebung der Sünde oder die Tilgung der Sündenschuld, nur die Vereinigung zum Ganzen enthalten ist. Die Kinder Gottes aber sind es nicht durch einen Sühnungsakt, sondern durch die Zeugung aus Gott (1, 12 f.).

von Kapernaum (6, 28—58.), es werde zugestanden, daß vom Tode Christi die Rede sey*); aber von einem Sühnungszwecke desselben findet sich auch da kein Wort. Er ist das Brod des Lebens, er muß genossen werden, wer ihn, die wahre Geistesnahrung, in sich aufnimmt, hat das rechte Leben; die Sünde bleibt ganz außerhalb der Betrachtung. Das Ergebniß muß dieses seyn: Christus ist auch für Johannes ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (4, 42.), und auch bei ihm findet Aufhebung der Sünde Statt, aber nicht durch seinen Tod, vielmehr durch geistige Einwirkung, durch Kraft seiner Lehre und seines in den Menschen eingehenden Geistes. In sofern berührt die obige Darstellung sich wenig mit der johanneischen. — Ganz anders hatte sich die Erlösungslehre im übrigen Neuen Testamente gestaltet. Ihr Urheber ist Paulus**), und was die Andern darbieten, nur Andeutung oder Abwandlung von seiner Vorstellung; weshalb hier, wo nur das Wesentliche zu besprechen, der Blick auf die seinige genügt. Ihr wesentlicher Inhalt, wie er aus den zwei Hauptstellen 2 Kor. 5, 15—21. und Röm. 3, 24—26. sich ergiebt, ist dieser: Gott, welcher die sündige Menschheit zu erlösen beschlossen, und durch die vorangehende Geschichte der heidnischen sowohl als jüdischen Menschheit die Ausführung seines Rathschlusses vorbereitet hatte, hat zur be-

*) Wenn V. 51. die freilich etwas schwer zu entbehrenden Worte ἣν ἐγὼ δώσω wirklich unächt sind, so ist dies sehr zweifelhaft.

**) Der Beweis liegt in Folgendem: Daß diese Lehre nicht altmessianisch, also nicht aus dem Judenthume ins Christenthum herüber genommen sey, darf doch wohl als erwiesen angesehen werden. Daß Christus selbst sich über die erlösende Bedeutung nicht ausgesprochen habe, ist oben als höchst wahrscheinlich dargethan. Die Lehre ist mithin erst in der neu entstandenen Kirche ins Bewußtseyn eingetreten. Nun ist erstlich Paulus der erste christliche Schriftsteller. Aus schriftlichen Quellen also hat er sie sicher nicht geschöpft; aber auch nicht aus mündlichen, da er eher Apostel war, als er mit den älteren Aposteln zusammen kam, von Anderen ganz gewiß nicht lernte, und selbst nur für eine innere Quelle seines christlichen Wissens zeugt (Gal. 1, 11—18.); es bleibt mithin nur übrig, daß er sie aus sich selbst erzeugt. Aber auch zweitens ist er unter all den ersten Lehrern des Evangeliums wohl gewiß der einzige, in dem das Vermögen war, eine Erlösungstheorie zu schaffen; und wäre außer ihm ein Anderer gewesen, so dürfte die seinige gewiß der paulinischen eben so unähnlich gewesen seyn, wie die spätere johanneische es ist. Also auch deßhalb dürfen wir ihm selbst das zuschreiben, was er zuerst darbietet.

stimmten Zeit Christus, den Sündlosen, an ihrer Statt mit dem Tode, der Strafe der Sünde, belegt, und dadurch als das Sühnopfer für ihre Schuld aufgestellt, um zu gleicher Zeit seine Gerechtigkeit hinsichtlich der vorhergegangenen Versündigungen zu beurkunden, und die Sünder von ihrer Schuld zu befreien und mit ihm selbst auszusöhnen. Christi Tod ist dem Apostel unleugbar ein stellvertretender, den er für fremde Sünden büßt, indem er für eigene nicht zu büßen hat; die Büßung erfolgt nach der Regel des jüdischen Sühnopfers, für die vorher begangenen Sünden, als welche Paulus, wenn er nicht das Opfer umsonst geschehen denken wollte, alle diejenigen denken muß, die vor dem Eintritte in seine Gemeinschaft begangen worden sind. Daß er für Alle gebüßt, ist nicht gesagt, und es wäre möglich, er dächte es nur für die geschehen, welche in diese Gemeinschaft eintreten; und daß die Büßung sich auch auf nachfolgende Sünden erstrecke, sagt er so wenig, als es sich mit 2 Kor. 5, 10. vertragen würde. Und obwohl er die Sühne als schlechthin geschehen darstellt, denkt er sie doch nicht unbedingt vollzogen, wie außer dem Beisatze διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι Röm. 3, 25. auch die Aufforderungen 2 Kor. 5. 20. 6, 1. erkennen lassen. Suchen wir uns den Weg, auf welchem er zu seiner Vorstellung gekommen war, durch Nachdenken zu vergegenwärtigen, so ergiebt sich Folgendes als das Wahrscheinliche: Paulus hatte das lebendige Bewußtseyn, von der Macht der Sünde, die ihm einst soviel zu schaffen gemacht, erlöst, des Schuldgefühles, das ihn früher schwer gedrückt, entledigt, und in eine neue, friedliche und freundliche Stellung zu Gott gelangt zu seyn. Dem Gesetze, und dem eigenen gesetzlichen Wirken, das war ihm eben so gewiß, verdankte er Nichts davon, er hatte mit diesem es nur zu lange umsonst versucht. Von Christus mußte es ihm Alles kommen, denn erst seit er in seine Gemeinschaft eingetreten, hatte er's erlangt; und seine fromme Demuth wollte Nichts sich selbst verdanken, wollte Alles einzig und allein von Gott empfangen haben und durch Christus. Nun aber begehrte auch sein Verstand das zu begreifen, wovon für sein Leben die unmittelbare Gewißheit ihm genügen konnte; begreifen aber kann der Mensch nur das, was er mit seinem übrigen, ihm als gewiß erscheinenden Vorstellen oder Denken im Zu-

sammenhange weiß. Es galt mithin für Paulus, das was er thatsächlich hatte, mit seinem jüdisch theologischen Denken in Zusammenhang zu bringen. Da aber fand sich dieses: Erstlich die Vorstellung von einer vom sündigen Wollen verschiedenen, über die sündliche That hinaus fortdauernden, dem Sünder anhaftenden Schuld, deren Entfernung die Bedingung des Wohlgefallens Gottes sey, aber ohne Sühne nicht erfolgen könne; zweitens die Vorstellung von einer göttlichen Strafgerechtigkeit, welche die Sünde mit dem Tode als der ihr gebührenden Strafe ahnde, aber diese Strafe auch aufschieben, unter Umständen auch ganz erlassen könne; drittens die Vorstellung von der Möglichkeit, die Sühne der Sünde durch dargebrachte Opfer zu vollziehen, und dadurch Aufhebung der Strafbarkeit zu erlangen; und endlich viertens von der Möglichkeit einer Stellvertretung auch im Schuldverhältnisse zu Gott*). An den zwei ersten hielt er unverändert fest, dachte daher die Menschheit mit Sündenschuld behaftet, und dem göttlichen Zorne und Strafgerichte verfallen, letzteres aber an ihr noch nicht vollzogen, und fand die Ursache davon in der göttlichen, zur Besserung rufenden Geduld; die beiden andern wendete er so an, daß er das Heil, dessen er unmittelbar inne war, begreifen konnte. In Christus erkannte er den Sündlosen, der er war. Als Sündloser hatte er keinen Tod verdient, und doch war er gestorben. Für eigene Schuld konnte das nicht, für Schuld aber mußte es geschehen seyn. Also war es für fremde Schuld geschehen. Diese Schuld aber konnte nur die der sündigen Menschheit seyn. Also hatte Christus den Tod gelitten für die Schuld der Menschen. Also an ihrer Statt. Wer aber an Statt eines Andern die Strafe der Sünde trägt, der tritt nach göttlichem Rechte in die Stelle des Sühnopfers ein, unterwirft sich dem Gesetze des Sühnopfers, und erwirbt sich dadurch das Recht

---

*) Außer Jes. 53. tritt sie nirgends so stark hervor wie im 4. B. der Makkabäer, wo der Märtyrer Eleazar spricht (6, 27—29.): *Σὺ οἶσθα, θεέ, ὅτι παρόν μοι σώζεσθαι βασάνοις καυστικαῖς ἀποθνήσκω διὰ τὸν νόμον. τοιγαροῦν ἵλεως γενοῦ τῷ ἔθνει σου, ἀρκεσθεὶς τῇ ἡμετέρᾳ ὑπὲρ αὐτῶν δίκῃ. καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα, καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν, λαβὲ τὴν ἐμὴν ψυχήν:* Und 17, 22. nennt der Verfasser die Märtyrer *ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας*, und spricht von der Wirkung ihres Blutes und ihres *θάνατος ἱλαστήριος*.

desselben, Den, für welchen es eintritt, von der Eigenstrafe zu befreien. So hat Christus gethan, also hat er als Sühnopfer der Menschheit Schuld gesühnt, so daß sie nun von Gott vergeben werden kann. Was aber Er gethan hat, das hat Gott gethan durch ihn; also hat Gott, um der Menschheit Heil zu schaffen, ihn zur Sünde für sie gemacht, und als das Sühnopfer dargestellt, und dadurch sich selbst die Möglichkeit vermittelt, Sünde zu vergeben, und doch gerecht zu seyn. So begreiflich aber diese Auffassung dem Apostel auf seinem Standpunkte die Erlösung machen mochte, so wenig Anerkennung kann sie doch bei einem Denken finden, das seine Grundlagen nicht anerkennt. Das aber ist hier der Fall. Denn erstlich, der Begriff der Schuld als einer nach der sündlichen That zurück gebliebenen Befleckung oder Belastung, die auch nach dem Aufhören des sündigen und dem Eintreten des heiligen Wollens noch fortdauere, hat schon früher als eine solche, der im ethischen Denken jede Wurzel fehle, abgewiesen werden müssen (§. 29. A. 4. §. 41.); ist aber keine solche Schuld vorhanden, so ist Nichts vorhanden, was durch Büßung, eigne oder fremde, aufgehoben werden könne, denn die wahre Schuld, das unheilige Wollen, wird durch keine aufgehoben, ihre Aufhebung muß That der Freiheit seyn. Zweitens, die göttliche Strafgerechtigkeit erkennt das theologische Denken an, aber als Strafe nur die unideale Stellung selbst, in welche der Sünder zu Gott und zur Welt geräth, diese aber nicht als säumende, vielmehr als in jedem Augenblicke gegenwärtige, so daß in keinem noch so kleinen Zeittheile es einen unbestraften Rest von Sünde gebe, also auch der Tod nicht Sündenstrafe sey; und keine Möglichkeit für Gott, noch unvollzogne Strafe zu verlassen, indem jede verwirkte auch eine vollzogne sey (§. 40.). Drittens, eine Möglichkeit, Sündenschuld, in jenem Sinne zugestanden, durch Blut und Tod zu büßen — das Blut ist auch bei Paulus wesentlich wie im Gesetze —, ist nicht vorhanden, wiefern der Tod nicht Sündenstrafe, und zwischen der Sünde als dem Abfalle von der heiligen Weltordnung, und dem Blute des Sünders kein Zusammenhang für Den erkennbar ist, der nicht wie der Hebräer die Seele im Blute denkt, und wenn er's thäte, die Sünde nicht in der Seele sucht. Kann aber eigene Sünde nicht getilgt werden durch Blut und Tod, so kann es viertens noch vielweniger die

fremde, indem auf sittlichem Gebiete das Gesetz unwandelbar bestehen muß, daß jeder Einzele ein Selbst sey, das alles Verdienst und alle Schuld auf sich zu nehmen habe, und Keiner für den Andern weder tugendhaft noch Sünder werden könne. Sollte aber auch von diesem Mangel der Grundlage abgesehen werden, so bliebe doch auch dann noch übrig, was die Lehre unannehmbar machte. Ist der Tod der Sünden Sold, und Jesus hat ihn an unsrer Statt gebüßt, so muß er nun für Die alle, für welche er ihn gebüßt hat, aufgehoben seyn, also mindestens für die Gläubigen als die Theilnehmer der Erlösung. Das ist er aber nicht, so wenig für die Gläubigen als für die Ungläubigen, und ist in dieser Beziehung zwischen Beiden kein Unterschied. Entweder also der Tod ist nicht der Sünden Sold, dann hat Christus, indem er den Tod litt, die Strafe der Sünde nicht gebüßt, daß er aber durch etwas anderes dies gethan, lehrt Paulus nicht, dann also ist seine ganze Lehre aufgehoben; oder er ist es, und Christus hat ihn an unserer Statt geduldet, dann wird dieselbe Strafe zweimal auferlegt, erst ihm als Stellvertreter, und hierauf uns. Dann aber sieht man nicht, für welchen Zweck er sie getragen, und überdies ist ungerecht, sie zweimal aufzulegen. Oder soll zwar er die Strafe getragen haben, aber der Tod nicht diese Strafe seyn, so ist das erstlich nicht die Lehre des Apostels, und sodann ist, ohne sich Einbildungen hinzugeben, nicht mehr abzusehen, was für eine Strafe er getragen, und von was für einer er uns befreit. Gott aber laden wir die Willkür auf, daß er den Sünder, der doch nach Christi Tode noch durchaus der Sünder ist, der er zuvor gewesen, um dieses Todes Willen als einen Sündlosen behandele, was als der Wahrheit widersprechend schlechthin undenkbar ist. — Aber auch wenn Alles zugestanden würde, die anhaftende Schuld, die säumende Strafgerechtigkeit, die Möglichkeit der Sühne durch den Tod, und die der stellvertretenden, und im voraus geleisteten Sühne eines Einzigen, es bliebe doch noch dieses, daß ein Mal gebüßt, die Strafe für immer abgethan seyn müßte, also keine zweite Büßung möglich wäre. Nun aber denkt doch sicher Paulus alle Die, welche der evangelischen Verkündigung keine Folge leisten, theilnahmlos an der Erlösung, und würde, hätte er an sie gedacht, das Gleiche auch von Denen geurtheilt haben, welche nie

etwas davon erfahren. Nehmen aber diese keinen Theil an der Erlösung, so wird ihre Schuld nicht aufgehoben, ihr Verhältniß zu Gott nicht umgestaltet, also auch die Straflast nicht von ihnen weggenommen. Entweder also, Christus hat für diese alle nicht gebüßt, nur für die Anzahl Derer, welche Folge leisten, oder er hat gebüßt, und diesen wird die Strafe nochmals, also auch hier wieder zweimal auferlegt. Jenes könnte man in dem Beisatze διὰ τῆς πίστεως Röm. 3, 25. finden, aber Theils beschränkte er dadurch das Verdienst Christi auf einen ziemlich engen Kreis, was schwerlich seine Absicht war, Theils widerspricht Röm. 5. 18. das neben dem sonstigen οἱ πολλοὶ doch ein Mal erscheinende εἰς πάντας ἀνθρώπους. Dieses, die zweimalige Büßung, wäre wieder Ungerechtigkeit. Und wollte man etwa sagen, Gott bestrafe seit dem Tode Christi nicht die Sünden, welche er gebüßt, sondern den Undank, der das dargebotene Heil nicht achte, so würde diese Auskunft doch für Die nicht gelten, welche von diesem Heile Nichts vernommen haben, und überdies, hat Christus alle Sündenschuld gebüßt, so hat er diesen Undank auch, und ist kein Recht mehr, in Bezug auf diesen eine Ausnahme zu machen So ist der Widerspruch unlösbar. Es kann daher nicht verschwiegen werden, daß die objective Erlösungslehre des Apostels, so wie sie vorliegt, unhaltbar sey, und ein Bestandtheil eines theologischen Denkgebäudes nicht werden könne. Sie ist ein Versuch, das Heil, von dessen Besitze er das Bewußtseyn in sich trug, verständig zu erklären, was ihm natürlich nur auf den Grundlagen seiner keineswegs abgelegten jüdischen Theologie gelingen konnte. Aber binden kann er damit nicht. Wir wissen nicht, ob er gewollt, aber das wissen wir, daß Wissenschaft sich nicht binden läßt, und daß die Kirche selbst sich nie hat binden lassen, daß vielmehr schon im N. T. selbst, außer manchen Abwandlungen seiner Lehre, im Johannesevangelium eine ganz verschiedene Auffassung angetroffen wird, und daß in der Kirche dies Lehrstück nie durchaus gleichmäßig angesehen worden ist. Und gleiches Recht hat auch die neue Theologie zu fordern.

Anmerk. 2. Bekanntlich haben die kirchlichen Dogmatiker das Ganze dessen, was Christus für die sündige Menschheit geleistet hat und leistet, in die drei Aemter, das prophetische, das

priesterliche, und das königliche, vertheilt, und dem prophetischen das Lehren, das Wunderthun und das Weissagen, dem priesterlichen das Opfer und die Fürbitte, dem königlichen aber die siegreiche Vollendung zugewiesen. Diese Behandlungsart ist zwar seit Ernesti von Vielen wieder aufgegeben worden, hat sich aber doch in Theologen wie Schleiermacher, Nitzsch, de Wette u. A. Freunde zu erhalten gewußt. Sie ist gänzlich zu verwerfen, auch für die Behandlung der Dogmatik in bisheriger Weise, und nicht nur von Solchen, welche die Sühnung und die Weltregierung nicht anzuerkennen wissen, sondern auch von Denen, welche sie festhalten. Denn der Grund der Verwerfung ist nicht sowohl das Irrige jener Auffassungen, als das Bildliche in der Vorstellung der drei Aemter. Christus als Lehrer und als Weissagender befand sich allerdings in der Stellung des Propheten, wiefern aber die von ihm ausgehende Offenbarung weniger in seiner Lehre als in seinem Leben enthalten war, unterschied er sich, und nicht unwesentlich, von ihnen. Priester aber und König ist er nicht in der That, ist es auch dann nicht, wenn sein Werk durchaus das ist, das in der paulinischen Theologie und ihren Fortbildungen erscheint, es läßt sich nur, was er geleistet hat und leistet, für ein des Opferwesens kundiges und an die Formen des Königthums gewöhntes Gemüth durch die Vergleichung damit veranschaulichen. Wenn daher das kirchliche Alterthum, dem das Opferwesen noch nahe und im Heidenthume zur Seite stand, sich solcher Bilder bediente, auch wenn der heutige Prediger dem Volke zeigt, wie was der Jude an seinem Propheten, seinem Priester, seinem Könige in Unvollkommenheit gehabt, der Christ an Christus, und zwar in höchster Vollkommenheit besitze, so soll das Niemand tadeln, denn da gehören solche Bilder hin. In der theologischen Wissenschaft aber ist nicht ihr Ort, denn jedes Bild hat seine hinkende Seite, und keins wird je sich mit dem Begriffe, dem es dient vollkommen decken, es wird bald hier ein Merkmal fehlen, bald dort eins ungehörig seyn, und klares Denken nie durch seinen Gebrauch gefördert werden. Und betrachtet man die Art, wie die Vertheidiger dieser Auffassungsweise sich derselben bedient haben, so wird man schwerlich damit ausgesöhnt seyn, eher auf die Meinung kommen, es sey ihnen doch wohl nicht recht Ernst damit gewesen.

Anmerk. 3. In den Evangelien, besonders dem ersten und dem vierten, erscheint die Vorstellung, daß in den Thaten und Schicksalen Jesu die Weissagungen des Alten Testaments, denen Manches beigesellt erscheint, was ursprünglich nicht Weissagung gewesen, ihre Erfüllung gefunden haben. Daraus hat sich denn in der kirchlichen Theologie die Vorstellung gebildet, die, obwohl bei weitem nicht so gangbar mehr als ehedem, doch je zuweilen noch vernommen wird, daß Alles was die Propheten des hebräischen Volks geweissagt, in Christus auf das Herrlichste erfüllt worden sey; und daraus ist denn auch ein Hauptbeweis für den göttlichen Ursprung des Christenthums und die unbedingte Wahrheit seiner Lehre gemacht worden, der auf manchen Gebieten noch nicht verklungen ist. Nun bedarf es freilich nur mäßig offener Augen, und einer geringen Unbefangenheit, um sich von der Unrichtigkeit der ganzen Vorstellung, und namentlich davon zu überzeugen, daß von dem was in den Propheten über den Messias und seine Zeit geweissagt worden ist, streng genommen Nichts in Erfüllung gegangen sey, und in sofern wäre es wohl Zeit, diesen Behauptungen gänzlich zu entsagen, als womit der Sache nur ein schlechter Dienst geleistet werden kann. Aber eine Wahrheit findet sich doch darin, und die ist festzuhalten. Nicht Einzeles freilich was die Propheten erwarteten, und wie sie es erwarteten, hat in Einzelthaten und Einzelschicksalen Jesu sich erfüllt, aber das Ganze der Geschichte des jüdischen Volks, wiefern sie eine Bedeutung für die Erlösung der Menschheit haben konnte, verhält sich zu dem was durch Christus wirklich geworden ist, wie eine Vorbereitung und in sofern denn auch wie eine Weissagung zu ihrer Erfüllung, und wäre jene Geschichte nicht gewesen, so wäre die Erscheinung Christi, die sie zu ihrer Voraussetzung hat, nicht eingetreten, und ohne die Gedanken, welche die Propheten angeregt, wenigstens nicht in der Form, in welcher sie vor uns liegt. Es bilden Judenthum und Christenthum eine große Thatsache, in welcher der Gedanke Gottes seiner Verwirklichung entgegen reift; und das hat auch das wissenschaftliche Denken festzuhalten, das Bewußtseyn davon das christliche Predigtamt anzuregen und zu nähren.

§. 56.

Als Christus von der Erde schied, da war freilich die Menschheit nicht erlöst, denn die Sünde war in ihr nicht aufgehoben, und daher auch von den Wirkungen der Sünde, den inneren und den äußeren, keine abgethan. Aber die Sünde konnte auch nicht aufgehoben seyn, denn sie ist nicht Etwas, das durch irgend eine Ursache außerhalb des Menschen hervorgebracht oder getilgt werden könne. Wir denken deßhalb auch nicht geringer von ihm, weil er nicht geleistet hat, was die göttliche Heiligkeit ihm nicht übertragen, die göttliche Allmacht selbst nicht wirken konnte. Auch die Schrift selbst, ohnerachtet ihrer objectiven Anschauungsweise überhaupt, und mancher Ausdrücke in ihrer Darstellung, welche die Sache so erscheinen lassen, als sey mit Christi Tode, etwa mit Hinzunahme der Auferstehung, die Erlösung der Menschheit vollbracht gewesen, denkt die Sache doch nicht wirklich so, was auch am Ende auf jedem Standpunkte rein unmöglich ist. Denn wenn sie's thäte, so müßte sie urtheilen, daß vom Augenblicke seines Todes oder seiner Auferstehung an es für die Menschheit keine Aufgabe mehr gebe, als der erworbenen Güter zu genießen, und nur noch etwa dafür Sorge zu tragen, daß sie nicht verloren gehen. Von einer solchen Vorstellung aber zeigt sich Nichts, und am wenigsten in Schrift und Leben Dessen, von dem die ganze Lehre ausgegangen. Und auch in der Kirche, so sehr es wohl bisweilen als Herabsetzung des Verdienstes Christi u. dgl. verlästert werde, findet doch näher betrachtet ein solches Meinen eben so wenig Statt. Die Behauptung ist freilich immer dagewesen, und in sehr verschiedenen Gestalten*), aber das Handeln in der Kirche hat immer den Beweis gegeben, daß man anders dachte. Man sagte wohl: Christus hat die Sünde der Welt getragen, aber man dachte doch jeden Einzelen mit der seinigen beladen; man sprach von einer im Tode Christi vollendeten Erlösung, aber man wußte gut, daß die Menschheit noch vollkommen dieselbe ist, die sie vor seinem Tode war, und betrachtete alle Menschen als der Erlösung noch bedürfend. So

*) Die Darstellung der mancherlei Abwandlungen der biblischen Erlösungslehre von Anfang an bis auf die Gegenwart wird der Dogmengeschichte, das Urtheil der Dogmatik überlassen.

sollte man wenigstens Denen kein Verbrechen daraus machen, welche die Sache sagen wie sie ist.

Also, Christus hat die Menschheit von der Sünde nicht erlöst, wiefern er nicht gewirkt hat, daß nach seinem Tode ihr sittliches Wollen oder ihr Verhältniß zu Gott ein anderes sey, als es vorher war. Aber er hat sie erlöst, wiefern er ihr Alles dargereicht, wessen sie bedurfte, um die That der Aufhebung der Sünde zu vollbringen. Er hat ihr einen Schatz zurückgelassen, den sie nur gebrauchen darf, um zur Erlösung zu gelangen. Der Schatz, umfangsreicher unmittelbar nach seinem Hingange, als man noch sein Wort und Leben in frischer Erinnerung besaß, aber seinem Wesen nach Derselbe für alle Zeit, ist der Gedanke des gottgleichen Menschen, wie er auf der einen Seite Gott in seinem wahren Wesen offenbart (§. 51.), auf der andern den Sünder zur Umkehr anregt, und für dieselbe mit Kraftgefühl und Gottvertrauen ausstattet (§. 55.). Und die Schale, worin ihr dieser Schatz überliefert worden, ist die große Liebesthat seines Kreuzestodes für die Menschheit, die vermöge der unbedingten Einheit seines Wollens mit dem Wollen Gottes eine Liebesthat Gottes ist. Niedergelegt war dieser Schatz in die Hände Weniger, und als er ihnen denselben übergab, begriffen auch diese Wenigen ihn noch nicht, und es mag unentschieden bleiben, ob sie je dazu gekommen, ihn vollkommen zu begreifen. Aber er war doch da, und es bedurfte nur, daß Jemand ihn begriffe und verwendete, um großes Heil für die Menschheit damit zu erzeugen. Das geschah aber dann, wenn die empfangene Offenbarung Eigenthum der Menschheit, und die empfangene Anregung wirksam wurde. Die Aufgabe an die Empfänger war mithin, den Schatz der Menschheit anzueignen, und das Mittel die Verkündigung vom Kreuze Christi, worin er enthalten war. Wurde dieselbe von den ersten Besitzern treulich verwaltet, und fand sie offene Ohren und Herzen innerhalb des Kreises, welchen sie beschreiben konnten, und eigneten in diesem wo möglich Alle, oder doch eine große Zahl sich das Dargebotene an, und thaten wie ihnen geschehen war, und wiederholte sich das durch immer Mehrere, und in immer größern Kreisen, von Menschenalter zu Menschenalter, von Jahrhundert zu Jahrhundert, bis die Erde durchschritten war, da wurde Christi Werk vollbracht, und die Erlösung kam zu Stande. Das also war die Aufgabe, die er den Seinigen hinterlassen mußte

und hinterlassen hat. Wir wissen nicht, ob uns Matth. 28, 19. seine eigensten Worte überliefert sind, aber seine Meinung mußte wesentlich diese seyn; und daß man solche Worte überliefert hat, ist der Beweis, daß man den Umfang seiner Aufgabe früh begriff. Wer zuerst, mag unentschieden bleiben, Paulus gewiß, und mit welcher Treue er ihr obgelegen, davon ist er selbst ein besserer Zeuge als die dürftigen Berichte der Apostelgeschichte. Als die bewegende Kraft, welche nach Christi Entfernung seine Boten in Thätigkeit gesetzt, denkt das N. T. den heiligen Geist, den sie empfangen hatten, aber nicht nur sie, sondern der Voraussetzung nach auch alle Die, welche durch ihre Botschaft für Christus gewonnen wurden. Die Untersuchung, welche Bewandniß es mit der Pfingstgeschichte und andern ähnlichen gehabt, ist nicht dieses Ortes; es mag da Manches anders geschehen seyn, als wir es heute lesen, obwohl in einer Zeit der Wunder das Wunderbare am wenigsten schrecken darf; die Wahrheit aber, welche in der ganzen Vorstellung enthalten, kann das theologische Denken nicht verkennen. In allen Christen ist das, was die Schrift als den heiligen Geist bezeichnet (§. 59.), also gewiß auch in den Aposteln. Davon aber wird noch nicht gesprochen. Was hier zu denken, das ist dieses, daß ihnen einerseits im Innern klar geworden, was in den zuerst von ihnen nicht begriffenen Thatsachen des Lebens und des Todes Christi enthalten war, und andererseits aus dieser Klarheit in ihnen der lebendige Trieb hervorging, Allen mitzutheilen, was sie selbst darin gefunden hatten. Das Eine wie das Andere erscheint in rein ethischer Betrachtung als That ihrer Freiheit, hervorgegangen aus dem Zusammenwirken des Offenbarenden und Anregenden, das die Thatsachen in sich schließen, und des in ihnen schon vorhandenen Sittlichen, wie das in größerm oder geringerm Maße in der Erziehung, in den Lebenserfahrungen, und überall gleichfalls vorkommt, wo geistige Anregung von Außen auf Empfänglichkeit im Innern trifft. Und so betrachtet ist darin zwar eine Erscheinung des persönlich geistigen Lebens, nicht aber etwas Uebernatürliches zu erkennen. Aber die theologische Betrachtung, welche auf dem Gebiete des geistigen Lebens überall, und daher auch auf dem der Erlösung einzutreten hat, darf die allgegenwärtige Gotteswirksamkeit nicht außer Anschlag lassen, vermöge welcher alles Gute, was durch die Freiheit wirklich wird, ohne Aufhebung der Freiheit eben so Werk Gottes als

That des Geistes ist (§. 17.). Als offenbarende ist sie zu denken jene Klarheit des Bewußtseyns fördernd, gleichsam Christus offenbarend in den Herzen, d. h. die hohe Heiligkeit seines Wesens und die Bedeutung seiner Erscheinung und besonders seines Todes zu lebendigem Bewußtsein bringend, als erziehende aber die anregende Kraft der Thatsachen gleichsam dem Gemüthe nahe bringend, und die geistige Bewegung fördernd, welche, einmal entstanden, dann nicht wieder zur Ruhe kommen konnte, und in kräftiger Thätigkeit für den heiligen Zweck sich kund geben mußte. Wo nun diese Gottesthätigkeit und die eigne Freiheit zusammen wirkten, da mußte die Wirkung sowohl im Innern stark empfunden werden als auch nach Außen hin sich offenbaren; im jüdischen Kreise aber, wo die theologische Betrachtungsweise vorherrschend und die Vorstellung vom göttlichen Geiste Allen geläufig war, mußte sie als ein Erscheinen, ein sich Kundgeben dieses Geistes sowohl innerlich empfunden als von fremden Beschauern angesehen, die Vorstellungen des A. T. überhaupt, ganz besonders aber die bekannte Joel'sche Weissagung, auf das Wahrgenommene angewendet werden, und also jedes erste Hervortreten, als die Verleihung oder Ausgießung, jedes spätere aber als eine Wirkung des ausgegossenen Geistes ins Bewußtseyn treten. Und das ist das Wesen dessen was wir lesen.

Ein Anfang wurde sonach gemacht, ins Werk zu setzen, was Christus durch Leben und Sterben angebahnt. Die älteren Apostel haben vielleicht nie so klar begriffen, wie Paulus, daß das Werk ein Werk für die ganze Menschheit war, und hätten es lieber auf engeren Kreis eingeschränkt gesehen. Paulus schaute es in klarem Geiste, und wirkte in diesem Sinne. Und wir wissen, daß ehe die ersten Boten schlafen gingen, große Schaaren schon, und weit umher, gewonnen waren für das Heil in Christus. Aber das Heil ist doch im Allgemeinen nicht gekommen, und die Menschheit nicht erlöst. Ein Theil der Menschheit hat die Verkündigung empfangen, aber der größere noch nicht; große Umgestaltungen hat das Menschenleben in Folge der geschehenen erfahren, aber d i e Gestalt nicht angenommen, die es sollte, in andern Formen ist's noch immer wesentlich dasselbe das es war, das erlöste Leben ist noch immer etwas Ideales, das Bild desselben kann zwar aus seinem Begriffe entwickelt, nicht in der Erfahrung, oder nur in sehr vereinzelten Beispielen nachgewiesen werden, und

seine Verwirklichung scheint in der Gegenwart entfernter zu seyn als je. Die Ursachen sind zu enthüllen, hier nur im Allgemeinen und andeutungsweise, weiterhin wird Manches deutlicher entwickelt werden. Zuerst ist dieses festzuhalten, daß die Ursachen nicht in Gott, also namentlich nicht in einer Unvollkommenheit der Anstalt liegen, die von Gott durch Christus ausgegangen ist. Denn diese bietet, wie §. 54. f. gezeigt worden, wie als Offenbarung so als Anregung zur Aufhebung der Sünde Alles dar, was die letztere als den eigentlichen Endzweck fördern kann; und auch dies tritt weiterhin noch deutlicher ins Licht. Die Ursache kann also einzig auf der Seite der Menschheit liegen. Und da läßt sie sich erkennen. Die innerste, verborgene Ursache ist die gewesen, daß bei Keinem von Denen, welche unter den Einfluß Christi selbst oder der Verkündigung von Christus gekommen sind, die Aufhebung der Sünde in der Unbedingtheit geschehen war, in welcher sie geschehen soll, auch die Apostel und Paulus selbst nicht ausgenommen. Mit dieser Behauptung treten wir den Letzteren nicht zu nahe, ihr eigenes Bewußtseyn würde sich nur so aussprechen können, und einzele Thatsachen, welche die sehr karge Geschichte aufbewahrt hat, geben das thatsächliche Zeugniß. Daraus aber folgte sofort, daß nicht nur das Aufnehmen und Bewußtwerden der Offenbarung, sondern auch die Thätigkeit in Ausbreitung des Empfangenen mangelhaft ausfallen mußte, also schon das erste Geschlecht es nicht in voller Reinheit sowohl als Kraft erhielt, also auch nicht die volle Wirkung davon an sich erfahren konnte. Wirkte nun das gleiche Hinderniß in diesem Geschlechte fort, und zeugte sowohl hinsichtlich des Aufnehmens als des Fortpflanzens dieselben Mängel, und ging das hinsichtlich des zweiten Geschlechts und aller folgenden in gleicher Weise fort, so liegt vor Augen, daß nicht allzulange Zeit vergehen konnte, bis ein ganz verkehrtes Auffassen eingetreten, und das Fortpflanzen entweder ganz zum Stillstande gekommen, oder ebenfalls ganz verkehrt geworden war; so daß, wenn nicht Kräfte fortwirkten, die hier nicht in Anschlag gebracht worden sind, oder neue Kräfte herein traten, das ermattende Leben wieder anzufrischen, die Möglichkeit wohl vorhanden war, daß die Wirkungen des von Christus begonnenen Werkes einmal durchaus verschwanden. Und dabei ist noch angenommen, daß der fortpflanzenden Thätigkeit kein Widerstand entgegentrat, vielmehr die Verkündigung überall, wo sie sich

zeigte, willigen Eingang fand, und wenigstens einen Theil von dem bewirkte, was sie in ihrer Lauterkeit bewirken kann; es ist aber begreiflich, daß der Erfolg noch weit geringer ausfallen mußte, wenn ein solcher eintrat.

Wendet sich nun der Blick von diesem, als dem theologischen Standpunkte aus der wirklichen Geschichte zu, so zeigen sich wirklich Mängel von der Art der angedeuteten, und Wirkungen, wie sie daraus hervor gehen mußten. Zuerst hinsichtlich der Auffassung des Empfangenen. Ergriffen von der heiligen Erhabenheit Christi waren die ersten Zeugen ohne allen Zweifel. Sie hätten außerdem nicht gewirkt, wie sie gethan. Wäre nun die Aufhebung der Sünde in ihnen unbedingt gewesen, so wäre auch ihre Anschauung von Christus und seinem Einflusse auf ihr geistiges Leben eine unbedingt lautere, ihr Bewußtseyn ein schlechthin sittliches gewesen. Wenn aber dies, so stand Christus schlechthin als der heilige vor ihnen da, und sie wußten seinen Einfluß auf ihr Leben als einen schlechthin sittlichen. Weil das nicht der Fall war, bedurfte es für sie einer Ursache seiner Heiligkeit, ohne welche ihnen diese ein Räthsel blieb (§. 50.), und ihre Theilnahme an der Erlösung erschien ihnen nicht eine rein sittliche, sondern von einer Ursache ausgehend, und jenes wie dieses führte in die Speculation, die nur noch auf dem Boden der vorhandenen Vorstellungen vollzogen werden konnte. So entstanden die verschiedenen Vorstellungen von der Person Christi, so die paulinische Erlösungslehre. Statt lebendig frischer geistiger Anschauung und Erfahrung bildete sich ein Ansatz zum Dogma. Bei Paulus — von den Andern können wir nicht sprechen, da ihr persönliches Leben eine unbekannte Größe für uns ist — wurde das hierin liegende Fehlerhafte durch die gewaltige Ergriffenheit und tiefe Durchdrungenheit seines Gemüthes fast vollständig aufgehoben, was sich darin offenbart, daß in seinen Schriften des Dogmatisirens Wenig, und weit Mehr des lebendigen Geistes ist*). Je weiter aber vorwärts, desto geringer

*) Sollte diese Bemerkung Jemand auffällig seyn, den bitte ich darauf zu achten, wie in den unzweifelhaften Briefen (als solche denke ich die Briefe an die Galater, Korinther, Römer, Philipper und den ersten an die Thessalonicher, ohne damit ein entschiedenes Urtheil über die übrigen aussprechen zu wollen) erstlich über die Person Christi sich nicht eine im strengsten Sinne lehrende Stelle findet, Alles nur für andern Zweck gelegentlich ausgesprochen wird, weßhalb auch unsre

die Durchdrungenheit, je geringer dieser, desto stärker empfunden das Bedürfniß des Verstandes, und desto weniger das lebendige Leben ihm die Wage haltend, desto mehr also der Dogmatismus wachsend, bis er ganz überwog, und über dem Eifer für die rechte Meinung man des Lebens vergaß, oder dasselbe von der rechten Meinung abhängig dachte, während es doch nur vom rechten Glauben abhängt, und jene für diesen hielt. So hat man über Christi Person gestritten, und bindende Bestimmungen getroffen; und was ist für ein Weg vom Christus des Markus-Evangeliums bis zu dem der Eintrachtsformel! Und wer darüber nicht einstimmen konnte, den hat man von sich ausgestoßen, und wo man konnte, hart verfolgt, und Mehr als das. Und eben so, was liegt in der Mitte zwischen dem ἱλαστήριον des Paulus und der Satisfactio Anselms, und dann erst zur Obedientia activa und passiva! Und immer wollte man auf der eignen Seite das rechte Meinen haben, und das falsche auf jeder andern. Dies das Allgemeine. Aber es trat noch Besonderes hinzu. Die in die Theilnahme des neuen Lebens Eintretenden waren zuerst nur Juden, dann Juden und Heiden, endlich bloß die Letzteren. Immer aber stand Christus mit seiner Offenbarung und den erlösenden Einwirkungen seines Lebens und Todes hoch über dem geistigen Standpunkte jedes Eintretenden. Das war ein Uebelstand, aber ein unvermeidlicher, wiefern ja eben das der Zweck seiner Erscheinung, die tiefstehende Menschheit zu sich empor zu ziehen. Doch hatte es die Folge, daß jeder Einzele Etwas von seinem Judenthume oder Heidenthume mit herzu brachte, mehr oder weniger, je nachdem seine Durchdringung von dem neuen Wesen mehr oder minder unvollkommen war. Bei den Urapostеln war des Judenthums wahrscheinlich viel zurück geblieben, bei Paulus war es meistens überwunden, bei später Ein-

---

Kenntniß von seiner Vorstellung so sehr mangelhaft bleiben muß — hat er doch im Römerbriefe, seinem Lehrgebäude, über Christi Person systematischer Weise kein Wort gesagt —; wie zweitens über die Erlösung wir eigentlich nur zwei lehrende Stellen haben, und er im Römerbriefe das Sühnungswerk mit einigen Versen abthut, über die persönliche Aneignung des Heils und ihre Wirkungen fünf Kapitel (4—8) zu schreiben hat. Fragen wir uns nach der Ursache dieser Erscheinung, so weiß ich keine andere zu finden, als daß er in Christus, d. h. in der Erlösung **lebte**, das Dogma Bedürfniß seines Verstandes, das Leben in Christus das Leben seines ganzen Wesens war.

tretenden wohl oft sehr mächtig, und ebenso das Heidnische der Heiden. Die Folge mußte eine zweifache seyn, Aufnahme jüdischen und heidnischen Vorstellens in das christliche, und hierdurch Verunreinigung des letzteren, und Vermengung des christlichen Lebens und Wesens mit jüdischen und heidnischen Richtungen und Bestrebungen, so daß das christliche Leben in diesem oder jenem Stücke jüdisch oder heidnisch blieb. Jüdisches Vorstellen findet sich bei Paulus nur als Grundlage seiner Christologie und seiner Erlösungslehre, und sonst verstreut, doch einflußlos auf seine Hauptlehre, bei Johannes ebenfalls nur in Nebenpunkten, aber fast überwiegend im Matthäus, im Hebräerbriefe, in den Briefen Petri und Jakobi, heidnisches natürlich im N. T. nicht; später aber ist im Heiligendienste und manchem andern Stücke sehr viel Heidnisches eingedrungen, aber doch mehr Jüdisches. Die Ursache ist zweifach. Erstlich, in jedem Menschen stecken von Natur der Jude und der Heide, der Jude, wiefern er unfrei ist, das Gesetz des Lebens in sich selbst nicht findet, also von außen her empfangen muß, und dann aus Hoffnung auf Lohn oder aus Furcht vor Strafe dient, der Heide, wiefern er frei seyn will, weil aber die Bedingung der Freiheit, das unbedingte Wollen des Guten, fehlt, die Freiheit nur als Zügellosigkeit zu denken weiß. So war denn auch in Denen, welche Christen wurden, der Heide wie der Jude; wiefern aber Diejenigen, in denen der Heide überwog, vom Christenthume fern blieben, so lange das noch frei war, war in der ersten Zeit nothwendig das Jüdische vorherrschend vor dem Heidnischen. Zweitens, durch die dogmatische Gleichstellung des Alten Testamentes mit dem Neuen als Erkenntnißquelle, und das Vorherrschen des Jüdischen in einzelen Theilen des letzteren, drang jederzeit viel jüdisches Vorstellen in die Gemüther ein. Und so konnte es nicht anders kommen, als daß lange Jahrhunderte hindurch das Vorstellen der Christen weit mehr jüdisch als christlich war, und in den beiden katholischen Kirchen sich wesentlich jüdisch ausgestaltete; und erst allmählig hat das Heidnische mehr Raum gewinnen können, weil die Zahl der Heiden innerhalb des christlichen Kreises immer größer wurde, und der Heide in den Einzelen sich immer mehr empor arbeitete. Wenn aber schon das Vorstellen, das immer noch am freien Geiste des Apostels Paulus und des Johannesevangeliums eine Stütze fand, so wenig vermochte, sich zur Höhe des Christlichen empor zu

heben, so blieb natürlich das Leben, das aus dem Innern heraus zu wachsen hatte, noch weit mehr auf der Stufe des Judenthums und des Heidenthums. Und zwar, so lange im Vorstellen das Jüdische vorherrschend war, behielt auch das Leben, das sich christlich nannte, immer ein vorherrschend jüdisches Gepräge. So in vollster Unbefangenheit in der katholischen Kirche, wo Opferdienst, gesetzliches Vollbringen guter Werke, Büßungen u. drgl. das christliche Wesen fast durchaus verschlang, und nur daneben im Heiligendienste das Heidnische sich eine anerkannte Stellung zu verschaffen wußte; denn daß daneben auch viel Heidnisches im Schwange ging, ist zwar nicht minder Thatsache, aber zur kirchlichen Anerkennung kam es doch nur wenig. Auch nachdem im Zeitalter der Kirchentrennung das Jüdische zum größern Theile, aber nicht vollständig, aus der Lehre und der öffentlichen Uebung ausgestoßen worden war, hielt es sich doch noch lange Zeit in überwiegender Geltung für das Leben, und nur allmählig rang das Heidnische sich los, und fängt in unsern Tagen über das noch immer vorhandene Jüdische das Uebergewicht zu gewinnen an.

Auch auf die fortpflanzende Thätigkeit wirkte das Mangelhafte des Eingehens in die Erlösung nachtheilig ein, und schon von Anfang an. Nur freilich fehlt in diesem eine ausreichende Kenntniß des Geschehenen, um ein festes Urtheil darauf zu gründen. Die älteren Apostel scheinen ihre Thätigkeit, des εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς (Gal. 2, 7.), sehr beschränkt zu haben, wovon die Ursache zunächst in ihrer Befangenheit lag, welche das Heil in Christus nur den Juden zugedacht meinte, dann aber tiefer in dem Haften an weltlichen Hoffnungen, die sie nicht schlechthin aufgeben mochten, und in Folge davon in einem gewissen Neide, der ihnen wohl gestattete, die Heiden als ihre Beherrscher zu beglücken, nicht aber ihnen vollen Theil an den verheißenen Segnungen zu gestatten, und in dem Dünkel, den sie nicht überwinden mochten, daß sie besser wären als die Heiden, und diese ohne die Beschneidung unrein. Das aber ist nichts anderes, als daß die Sünde in ihnen, wenn auch nicht mehr herrschend, doch keinesweges aufgehoben war. Paulus hatte diese Hindernisse überwunden, dachte weder ein irdisches Messiasreich, noch ein anderes Vorrecht der Juden als das aus dem Besitze der Verheißungen hervorging (Röm. 15, 8.), und erkannte auf sittlichem Gebiete keinen Unterschied des Juden und des Heiden, vielmehr das gleiche Bedürfniß

Aller an, und dachte in Christus eine Gnade über Allen waltend. Sein Gemüth aber, ganz an Christus hingegeben, und keinen höheren Beruf zu denken fähig als den eines Knechtes Christi und Botschafters an die Menschheit, kannte kein Maß für seine Thätigkeit als das der Kraft, und keine Schranke als die der Welt. Daher ist unzweifelhaft, daß er mehr gearbeitet als die andern alle, und große Erfolge hervorgebracht. Doch kann man fragen, ob sein Verfahren, in den Hauptstädten der Provinzen Kerngemeinen anzupflanzen, von denen dann die weitere Verbreitung ausgehen sollte, so großartig der Gedanke, nicht doch sein Bedenkliches gehabt. Denn eines Theils war in den großen Städten kaum diejenige Bevölkerung, welche zur Aufnahme seines Evangeliums die größte Befähigung besaß, andern Theils aber gestattete der ungeheure Raum, über welchen seine Pflanzung sich ausbreitete, ihm selbst zu wenig die fortwährende Pflege und Behütung, deren sie bedurfte, Mitarbeiter aber hatte er auch nicht genug, und die er hatte, sollten mit ihm pflanzen; so mußten die kaum gegründeten Gemeinen viel zu sehr sich selbst überlassen bleiben. Das aber konnte fast nur dazu führen, daß mancher Saame des Verderbens aufgenommen, anderer nicht ausgerottet wurde. Und war dies dann emporgeschossen, und wollte er eingreifen, entweder es war zu spät, oder es fehlte außer der Macht ihm auch der persönliche Einfluß, den er, der fern Wirkende, sich nicht erhalten konnte, und dann am wenigsten, wenn entgegengesetzter persönlicher Einfluß in unmittelbarer Nähe wirkte. Hierzu kam auch, wenn Nachrichten wie Apg. 16, 27—33. nicht trügen, die Leichtigkeit, mit welcher er die Aufnahme eintreten ließ, aus welcher nur hervorgehen konnte, daß zwar die Zahl der Theilnehmer sich mehrte, aber viel Unwürdige beitreten konnten, also schon in ihren ersten Anfängen die neue Gemeinschaft weit unterhalb der Stufe stehen blieb, die sie ersteigen sollte, und um so mehr und schleuniger das alles eintrat, was oben als nothwendige Folge der unvollkommenen Auffassung und Aneignung des neuen Heils erkannt worden ist. Die Ursachen, daß er so that, lagen Theils in seiner Erwartung einer baldigen Rückkehr Christi, vor welcher der ganze Erdkreis mit seiner Erkenntniß angefüllt seyn sollte, Theils in der stark objectiven Richtung seines Denkens, verbunden mit seiner Vorbestimmungslehre, nach welcher ja doch zum Glauben bloß Diejenigen gelangen, welche Gott zum Heile bestimmt hat,

nach welcher ferner Gott es ist, der das Wollen und Vollbringen in Allen wirkt, und also Ihm das alles überlassen werden kann, was außerdem die menschliche Vorsicht übernehmen zu müssen meint. Aber die Wirkung war, daß die ideale Vorstellung, die er von der Gemeine Gottes hatte, auch nicht annäherungsweise zur Verwirklichung gelangen konnte. Und wohl nur dem bald über sie einbrechenden und mit Unterbrechung mehrere Jahrhunderte andauernden harten Verfolgungsdrucke dürfte es zuzuschreiben seyn, daß das Verderben, das in ihr war, sich nicht noch früher in seiner ganzen Größe offenbarte. Obwohl auch in dieser Zeit es an Spuren seines Vorhandenseyns nicht mangelte.

Bei der angezeigten Mangelhaftigkeit aber sowohl in der Auffassung als in der Aneignung des christlichen Heils, und der daraus erwachsenen Zusammensetzung und krankhaften Beschaffenheit der Gemeinen konnte die fortpflanzende Thätigkeit, die allein zum Ziele führen konnte, und die auch Paulus gewollt haben muß, von den Kerngemeinen aus in immer weitere Kreise, nicht zu Stande kommen. Bei Vielen fehlte der innere Drang. Was hätte sie auch drängen sollen, ihre Zeit, ihre Kräfte, ihre Bequemlichkeit, ihre Vergnügungen dem aufzuopfern, was für sie selbst nur von geringem Werthe war? Das Werk der Bekehrung Anderer treibt nun einmal nur, wem das, wozu er bekehren will, ein hohes, ja das höchste Gut geworden ist. Andere hatten wohl einen Drang, aber ihre eigne Auffassung war so unvollkommen, daß weder ein beträchtlicher Erfolg, noch dieser in genügender Art erfolgen konnte. So geschah zwar Manches, aber viel zu Wenig, es wurden Theilnehmer gewonnen, aber sie entsprachen dem nicht, was an sie zu fordern war, von Jahrhundert zu Jahrhundert nahm der Eifer ab, endlich erlosch er ganz, und ist noch immer nicht so erwacht, daß er vermöge, Großes zu erzeugen. Oder es fand sich noch ein Rest, weil aber das Jüdische vorherrschend war, dessen Wesen das ist, das Heil vom äußerlichen Werke zu erwarten, so brauchte man anstatt der Predigt, die man nicht vermochte, oder die nur wenig wirkte, die Gewalt, und zwang den Massen den Namen und die Formen des Christenthums auf, ohne ihnen das Wesen verleihen zu können, und mehrte so zwar die Zahl der sogenannten Christen, aber das Höchste, was gewonnen wurde, war ein neuer Boden, auf dem dereinst die Heilsverkündi-

gung sich segensreich erweisen konnte, wenn sie eintrat. Und aus demselben Grunde ließ man im Innern die Gemeinen hingehen, wie sie gehen wollten, wenn nur das äußerliche Werk des Gottesdienstes in gehörigem Gange blieb. Wenig Verkündigung, und diese mangelhaft, wenig Sorge für das sittliche und geistige Gedeihen; dabei verkümmerte die Pflanze, die zum Baume des Segens werden konnte. Sie hätte ganz verkommen müssen, wenn nicht Kräfte gewesen wären, um sie zu erhalten, und das siechende Leben zu Zeiten wieder zu erfrischen. Doch sie sind gewesen. Und ihr Ausgangspunkt der immer gleiche, Christi Kreuz. Die Verkündigung war sparsam, war sehr unvollkommen, aber sie war doch da, und ihre Kraft liegt nicht in ihren Formen oder in der Kunst der Menschen, sondern einzig in der Thatsache, von der sie zeugt. Und diese Kraft hat immer in der Stille fortgewirkt, hier ein Gemüth, dort eins ergriffen, und die Ergriffenen zur Theilnahme an der Erlösung hingeführt. Dann sind zu Zeiten kräftigere Geister aufgestanden, die, was Jene in der Stille des Einzellebens oder eines engen Kreises mehr genossen als verbreitet hatten, mit feurigem Eifer zum Gemeingute Vieler machen wollten, die die Lauheit und Gleichgültigkeit, das unchristliche und verkehrte Wesen züchtigten, und in größeren Kreisen eine neue, kräftigere Bewegung wirkten, ein Augustinus, ein S. Bernhard, ein Wickliffe, ein Huß, ein Luther, ein Calvin, ein Spener, ein Zinzendorf; das theologische Denken erkennt in ihnen nicht allein die eigene Kräftigkeit und den sittlichen Geist, den starken Glauben und das erhöhte Eingehen in das Wesen der Erlösung; das würde Einseitigkeit der Betrachtung seyn. Es erkennt darin nicht minder das niemals rastende Wirken des Geistes Gottes, und das göttliche Walten in der Geschichte, das dem in Christus begonnenen Werke der Erlösung längere Dauer, neue Bahnen, und erhöhten Segen schafft. Neue Offenbarungen im strengeren Sinne erkennt es nicht mehr an, wiefern auf der einen Seite schon erkannt ist, es bedürfe keiner solchen mehr, auf der anderen diese alle innerhalb der Offenbarung stehen geblieben sind, die schon gegeben ist, nur tiefer in sie einzudringen, oder ihre Anerkennung weiter zu verbreiten bemüht gewesen sind. Vergeblich sind ihre Bemühungen nie gewesen, aber zugestanden muß doch werden, daß das Leben der Menschheit im Allgemeinen immer ein Leben in der Sünde gewesen, auch durch Christus im Allgemei-

nen nicht wesentlich gebessert sey. Also: offen gestanden hat seit seinen Tagen der Weg der Erlösung Allen, aber nur Wenige haben davon erfahren, und von den Wenigen ist ihn nur eine kleine Zahl gegangen. Und auch aus dieser kleinen Zahl ist Keiner bis zur unbedingten Aufhebung der Sünde vorgeschritten. Beweisen läßt sich dieses freilich nicht, denn es ist eine von den Thatsachen, deren Daseyn, wenn sich's findet, einzugestehen ist, die aber weder aus dem Begriffe als nothwendig abgeleitet, noch aus der Erfahrung nachgewiesen werden können, jenes nicht, weil es ein Widerspruch mit dem Begriffe ist, dieses nicht, weil es keinen Weg giebt, diese Erfahrung in ihrer Allgemeinheit zu erkennen als durch das eigene Eingeständniß aller Einzelen, das nicht zu erlangen ist. Es bleibt nur übrig, das Geständniß der Vortrefflichsten, das tausendfältig vorliegt, als Bürgschaft für die Anderen hinzunehmen, Ausnahmen, wenn ihrer ja seyn sollten, als solche gelten zu lassen, ohne dadurch irre zu werden in Betreff der Regel. (Vgl. §. 60.) Die Ueberzeugung aber, daß Christus der Erlöser, wird durch diese Wahrnehmung nicht umgestoßen, und würde es nicht werden, wenn wir auch noch weniger Erfolg von seinem Wirken sähen, ja auch dann nicht, wenn eine Zeit einträte, wo sein Werk auf Erden unterginge. Denn sie hängt nicht ab von dem Gebrauche, welchen die Menschheit davon macht, sondern wurzelt allein im Blicke auf das, was er gewesen und gewollt. Das aber steht als Thatsache unerschütterlich fest. Er war der Heilige, der Mensch des gottgleichen Wollens, und als solcher die vollkommene Offenbarung Gottes, er hat die Erlösung der Menschheit gewollt, und hat dafür gewirkt, und ist dafür gestorben, und in seinem Tode liegen all die Anregungen, die den Sünder fördern können zur freien That der Aufhebung der Sünde in sich selbst; in sofern ist er der Erlöser, und hat die sündige Welt erlöst. Eine objective Erlösung hat er ihr nicht geben können, weil sie undenkba ist, so kann ihn das nicht kleiner machen, daß er sie nicht gegeben hat. Was aber den Erfolg anlangt, so stehen wir auf dem Boden, wo Gott selbst, wenn man so sagen darf, nicht Herr ist, dem der Freiheit. Wie der Geist Gottes in Ewigkeit der Offenbarer Gottes und der Erzieher der Geister ist, und ob in Ewigkeit kein Wesen in der Welt von seiner Offenbarung lernte und in seiner Erziehung sich erziehen ließe, so bleibt Christus der Erlöser durch seine That, und

wird es bleiben, ob auch vom Tage seines Todes an bis diese Stunde nie ein Mensch nach ihm gefragt, nie einer die von ihm geschenkten Schätze in Besitz genommen hätte. Die Schuld liegt nicht an ihm, sondern einzig an den Menschen. Und auch wenn die Zukunft wahr machen sollte, womit die Gegenwart uns bedroht, die gänzliche Aufhebung des Christenthums, um der dadurch etwas beengten Sünde vollends alle Thore zu eröffnen, das theologische Urtheil würde dadurch nicht geändert werden.

§. 57.*)

Durch die Thatsache aber, daß zwar Christus der Erlöser der Menschen ist, aber die Menschen nicht erlöst, wird das Nachdenken noch einmal in Anregung gebracht. Die Thatsache ist diese: Erstlich, die ungeheure Mehrheit des Menschengeschlechts nimmt keinen Theil an der Erlösung, weil ihr alle Kunde von ihr fehlt. Dahin gehören alle die Geschlechter, welche waren, ehe Christus kam, und alle die, zu welchen, auch nachdem er gekommen, keine Kunde von ihm durchgedrungen ist. Nur eine schlechthin objective Vorstellung, wie sie wohl nie dagewesen, würde das Gegentheil behaupten lassen, und dieselbe dann die Folgerung in sich schließen, daß die Mittheilung an einen Theil der Menschheit überflüssig sey, und hätte unter-

---

*) Ich habe über den Platz geschwankt, welchen ich den Gegenständen dieses Paragraphen anzuweisen hätte. In der Dogmatik erhalten sie ihn stets am Schlusse; auch hier sie dorthin zu stellen, konnte das bestimmen, daß einmal erst in der nachfolgenden Darstellung das was hier der Untersuchung zum Grunde liegt, das Unvollendetbleiben der Erlösung, ganz zum Bewußtseyn kommt, also die Frage unsers Paragraphen erst da mit ganzer Kraft hervor springt; und sodann, daß bei dieser Anordnung das Ganze einen bessern Schluß bekommt, indem das Denken gerade zuletzt dahin geführt wird, wa das Denken aufhört, und nur noch der Glaube in seiner Form als Hoffnung sich erhält. Ursprünglich lag daher diese Stellung in meinem Plane. Für die nun wirklich gewählte sprach gleichfalls zweierlei, erstlich, daß in der folgenden Darstellung des neuen Lebens in der Erlösung es doch nothwendig schien zu wissen, ob der Christ als solcher eine Hoffnung habe oder keine, dies Wissen also nicht erst ganz am Schlusse erworben werden durfte, und sodann, daß es nicht für ganz zweckmäßig erscheinen wollte, daß Nächstfolgende, wo aus dem Nachdenken noch ein Mal ein Glaube hervorgeht, von den ihm verwandten Gegenständen los zu reißen, und erst dem nachfolgen zu lassen, was durch das Denken aus dem Begriffe des Christen zu entwickeln seyn wird. Und das hat entschieden.

bleiben können. Zweitens, von denen, die sich im Bereiche der christlichen Verkündigung befinden, bleibt eine große Zahl, man kann in der Gegenwart wohl sagen die größere, dem Heile in Christus fern, weil sie davon Nichts wissen will, entweder die Verkündigung nicht hören, oder zwar hören, aber nicht beachten mag. Drittens, auch diejenigen welche der Verkündigung Ohr und Herz eröffnen, und wesentlich in die Gemeinschaft Christi eingehen, thun doch dies nicht so vollkommen, daß nicht noch am Schlusse ihres Lebens ein sündiges Bewußtseyn übrig sey. Viertens endlich, das unbedigt ideale Leben würde auch bei völliger Sündlosigkeit des Einzelen in der Persönlichkeit nicht eintreten können, weil es durch das Wesen von dieser ausgeschlossen ist. Je schmerzlicher nun für das zur Ahnung und zur Liebe des Idealen erwachte Gemüth der Mangel des Idealen ist, gleichviel ob eigener oder fremder, desto nothwendiger muß dem Denken eine Antwort auf die Frage werden, ob nicht noch ein Weg zu finden zur Lösung des noch immer ungelösten Widerspruchs; und erst wenn Der gefunden, kann das Denken Ruhe finden. Nun, die Lösung, welche der Unglaube vorschlägt, das Unideale dadurch aufzuheben, daß das Ideale aufgegeben werde, also sich des Glaubens an den Gott, in dessen Welt das Gute wirklich werden solle, und an das Seyn des Geistes im Ich, für den allein es ein Ideales und ein Unideales giebt, zu entschlagen, hebt freilich für das Denken, welchem sie möglich ist, den ganzen Widerspruch mit einem Male und für immer, und versetzt die Theologie sammt der Lehre von der Sünde und von der Erlösung ins Gebiet der Einbildungen, womit der mündig gewordene Verstand sich nicht mehr quäle. Aber für das Denken, dem das Seyn des Geistes unmittelbar gewiß, und der Glaube an die heilige Ordnung sittliche Nothwendigkeit, ist dieser Weg ungangbar, weil er der der Selbstvernichtung ist, den Niemand eher einschlägt, als bis jeder Rettungsweg verschwunden ist. Es gilt daher noch andere Wege zu versuchen. Handelte sich's nun bloß um Die, welche die christliche Offenbarung und die Verkündigung von Christus zwar gehabt, aber keinen Gebrauch davon gemacht, so würde die einfachste Auskunft die seyn, daß sie nicht gewollt, und daß die göttliche Erlösungsanstalt, eben als Erlösungsanstalt, keine Zwangsanstalt sey, Gott selbst den Sünder nicht zur Aufhebung der Sünde zwingen könne; daß folglich

diese alle zwar im Unidealen bleiben, und den Widerspruch, den sie aufheben sollen, nicht aufheben, daß aber die Ordnung Gottes dabei nicht gefährdet sey, um deßwillen, daß sie eine freie Ordnung sey. Und hinsichtlich Dieser bliebe wohl ein Schmerz in dem das Gute wollenden Gemüthe, nicht aber im Denken ein Widerspruch zurück. Aber es handelt sich nicht nur um diese, sondern auch um Solche, welche der Offenbarung und der Heilsverkündigung ihr Leben lang entbehrten, und ihr daher nicht Folge leisten konnten. Die Auskunft, daß sie darum Nichts davon vernommen, weil Gott vorausgesehen, daß sie das dargebotene Heil verachten würden, hat sich ehedem wohl geltend machen mögen, kann es aber jetzt nicht mehr. Zu sagen, daß ihnen die sittliche Bestimmung in sofern gefehlt, als sie die sittliche Anlage nicht gehabt, würde eine eben so unsittliche als untheologische Behauptung seyn. Denn für ein sittlich wollendes Gemüth ist die gleiche sittliche Anlage Aller, aus welcher die gleiche Bestimmung folgt, ein Gegenstand des Glaubens, den es sich nicht rauben läßt; das Nichterfüllen der Bestimmung aber, wenn es durch eigene Schuld Statt findet, ist zu bedauern, aber kein Widerspruch, wenn aber ohne Schuld, sowohl das Eine als das Andere. Und nun fragt sich, ob nicht dieses eben hier eintrete. Die Sache steht aber so: eine unbedingte Nothwendigkeit einer göttlichen Unterstützung hat vom Begriffe aus nicht behauptet werden können, weil die unbedingte Unmöglichkeit, auch ohne sie die Sünde in sich aufzuheben, nicht behauptet werden kann; und nur mit Rücksicht auf die nachgewiesenen Schwierigkeiten ist eine solche Unterstützung als höchst wünschenswerth bezeichnet worden (§. 41.). In den christlichen Thatsachen erkennen wir eine solche an, und setzen, daß im Gebrauche und durch die Kraft dieser Unterstützung jedes Gemüth dahin geführt werden könne, die Sünde in sich selbst durch freies Wollen aufzuheben, und auch, daß diese Aufhebung den Theilnehmern an dieser Unterstützung sehr erleichtert werde. Aber als schlechthin unentbehrlich setzen wir sie nicht, also auch nicht in streugstem Sinne für unmöglich, ohne sie die Sünde aufzuheben, oder nach dem Schriftausdrucke zu Gott zu kommen. Daraus folgt erstlich, daß wenn außerhalb des christlichen Unterstützungskreises, also allein durch das Zusammenwirken der nie fehlenden Gottesthätigkeit und der eigenen Freiheit, Einer diese That vollzöge, gleichviel ob in der vorchristlichen Zeit oder der

nachchristlichen, derselbe vollkommen eben so Theilnehmer der Erlösung wäre, wie wer es innerhalb gethan, und also keinen Nachtheil davon hätte, daß er die christlichen Thatsachen nicht gehabt. Es folgt aber **zweitens**, daß wenn ein Solcher von Dem, was er thun kann, Nichts thut, unangesehen, daß ihm die christliche Unterstützung fehlte, er um eben dieses Könnens willen die volle Schuld des Nichtvollbringens, also des Nichtwollens trage. Von Schuldlosigkeit also kann in keiner Art gesprochen werden; die des Ziels verfehlen, und der Sünde dienstbar bleiben, bleiben es durch ihre Schuld, denn der Mensch **muß** niemals Sünder seyn, soll, wenn er's ist, es zu seyn aufhören, und er muß es können. Aber dasselbe gilt von denen, die der Unterstützung theilhaft sind; auch sie würden ohne dieselbe die Aufgabe haben, sich von ihr zu lösen, und haben nun vor den Andern soviel voraus, daß sie nimmermehr mit ihnen tauschen würden. Und je mehr die Erfahrung zeigt, daß außerhalb des christlichen Verkündigungskreises unglaublich selten ein Mensch zu einiger sittlichen Höhe steigt, innerhalb aber zwar nicht Alle, aber Viele, daß also doch wirklich auf jener Seite fast Unmöglichkeit, auf dieser große Erleichterung sey, desto mächtiger drängt sich die Frage vor, woher die Ungleichheit, und wie sie zu vereinigen mit dem Glauben an den Gott, dessen Gedanke einer über Allen, und immer der Gedanke des Guten sey? Und eine Antwort will sich hier nicht finden; wir stehen an einem Punkte, wo kein Denken zur Lösung des Knotens führt. Einem sehr dunklen Punkte. Unzählbare Schaaren, die im Erdenleben nicht zur Ahnung dessen kommen, was sie sollen, hier die Kleinen, die dem Leben entrissen werden, ehe auch nur das seelische Bewußtseyn klar in ihnen aufgegangen, dort die entweder in der Wildheit des Naturzustandes, oder in der Rohheit des zügellosen Lebens Geborenen, und Herangewachsenen, und ihre Lebenszeit Hinbringenden, von denen allen doch die Möglichkeit nicht geleugnet werden kann, daß, wäre ein Wort von Christus an sie gelangt, es an ihnen die gleiche Wirkung hervorgebracht haben würde, wie an vielen Tausend Andern; und wie das zu begreifen, wie es in Einklang zu bringen mit dem Glauben an ein unterschiedloses Walten der Idee des Guten über Allen? Es kann wohl Einer wankend werden. Und auch der festeste Glaube kommt über das Eine nicht hinaus, es müsse Aller Heil in Gottes Hand aufs Beste gebor-

gen seyn, ob auch der Mensch mit seinem Denken nicht ergründen könne, wie?

Ein Versuch zu Lösung der Frage, weßhalb doch nicht Alle zur Theilnahme an der Erlösung kommen, war der Lehrsatz von der göttlichen Erwählung. Paulus hat ihn in die christliche Lehre eingeführt, indem er die altjüdischen Vorstellungen, die sich freilich auf ganz Anderes bezogen, in seine Erlösungslehre übertrug, und besonders auf die für ihn sehr schmerzliche Erscheinung anwendete, daß bei weitem der größte Theil des Volkes Israel sich mit Hartnäckigkeit dem angebotenen Heile entzog. Aber auch außerhalb dieser Beziehung bildet die Vorstellung einen wesentlichen Theil von seinem Denkgebäude. Die Menschheit theilt sich in zwei Klassen, *σωζομένους* und *ἀπολλυμένους* (1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15. 4, 3.); die erste derselben sind die, welche Gott vorher verordnet und zur Aehnlichkeit mit Christus bestimmt hat, und diese ruft er denn, macht sie gerecht, verherrlicht sie (Röm. 8, 29 f.). Alle Versuche, diese Vorstellung aus der paulinischen Lehre zu entfernen, müssen vergeblich seyn, und können nur durch Gewalt sich einen Schein der Berechtigung erwerben. Später haben Augustinus und Calvin sie noch bestimmter ausgesprochen: aus der Gesammtheit der sündigen Menschen habe Gott einen Theil erwählt, um ihn durch Christus zu beseligen, und diesen führe er nun durch seine Macht und Gnade dem Heile zu, die übrigen gebe er ihrem verdienten Schicksale Preis. Auf dem Standpunkte, wo die beiden Männer standen, war dies die einzige Auskunft, die sich geben ließ. Thut Gott im Werke der Erlösung Alles, und der Mensch Nichts, und kann Nichts thun, so kann erstlich der Mensch das Wirklichwerden des von Gott Gewollten weder hindern noch befördern; wie es auch mit ihm komme, im äußeren und im inneren Leben, so hat es Gott gewollt; so muß ferner dieses gelten: entweder Gott will, daß Alle Heil erlangen, so erlangen's Alle, weder menschliche noch irgend andere Macht vermag es zu verhindern; oder es erlangen es nicht alle, so will Gott nicht, daß Alle, will nur, daß es Die erlangen, von denen es die Erfahrung zeigt. Nun findet das Zweite wirklich Statt, also will Gott nur, daß diese, und nicht, daß die Anderen Heil gewinnen; er hat die Einen erwählt, die Anderen nicht, und zwar, da jeder göttliche Willensakt ein ewiger und unbedingter, von Ewigkeit und unbedingt.

Es war daher eine bloße Halbheit unserer Kirche und kein Verdienst, daß man in ihr die Unterlagen der Erwählungslehre festhielt, die durchgängige Unkraft des Menschen, und ausschließliche Bewirkung seines Heils durch Gottes Macht, und doch die Folgen nicht in ganzer Strenge annahm, eine Erwählung setzte, aber nur zum Heile, als ob die möglich wäre, ohne die Nichterwählten als Verworfene darzustellen. Das Urtheil aber muß dieses seyn: Hebt man aus dem Begriffe Gottes die Unbedingtheit allein heraus, um von ihr aus Schlüsse über die Weltleitung zu machen, so kommt man auf die unbedingte Wahl nicht minder als auf die Aufhebung der Freiheit überhaupt, von der sie nur ein Ausfluß ist. Aber eben in dieser Hervorhebung des einen Merkmals liegt der Fehler. Zum Begriffe Gottes gehört freilich das Merkmal der Unbedingtheit mit, aber nicht als das Wesen, sondern als Bestimmtheit dieses Wesens. Das Wesen Gottes ist sein Wollen, der Gedanke, welcher die Welt regiert, also der Gedanke des Guten, der als Gedanke Gottes einer ist, und ewig und unbedingt. Weil er einer, ist er derselbe in Bezug auf jeden Theil der Welt, nicht ein anderer in Bezug auf diesen, ein anderer auf jenen Theil; also auch auf jeden Theil der Menschenwelt. Man hebt die Einheit Gottes selbst auf, und versetzt den Widerspruch in Gott, wenn man ihm ein verschiedenes Wollen beilegt hinsichtlich der Einen und der Andern. Weil er ewig ist, ist er derselbe hinsichtlich des Sünders wie des Nichtsünders, der Uebergang von Diesem zu Jenem hat in Gott keine Veränderung hervorgebracht. Nun ist er, was die Vertreter der Erwählungslehre doch gewiß nicht leugnen, hinsichtlich der Nichtsünder der Gedanke des Heils, also muß er derselbe hinsichtlich der Sünder seyn; er ist aber einer in Bezug auf Alle, also einer und derselbe Gedanke des Heils in Bezug auf alle Sünder ohne Ausnahme. Es ist undenkbar, daß er nicht von Ewigkeit her Gedanke des Heils hinsichtlich Aller gewesen sey, und bleibe in alle Ewigkeit. Weil er endlich unbedingt ist, ist er das was er ist schlechthin, also in keinem Stücke mangelhaft, in keinem sich selbst widersprechend. Nun ist er der Gedanke des Guten in der Welt, also wäre er sich selbst widersprechend, wenn in ihm Etwas enthalten wäre, was das Wirklichwerden des Guten irgendwo und irgendwie unmöglich machte. Das wäre in ihm enthalten, wenn sich Etwas in ihm fände, was die Freiheit aufhöbe,

denn nur in Freiheit kann das Gute wirklich werden; die Freiheit wäre aufgehoben, wenn Gott nach Willkür ordnete, und durch Allmachtswirkung ausführte, wer an der Erlösung Antheil nehmen sollte. Also ist kein solches Wollen im Gedanken Gottes, eben weil er unbedingt ist, ist es nicht darin. Also kann auch die Erklärung, welche die Nichttheilnahme so Vieler aus einer göttlichen Bestimmung herleitet, nicht die rechte seyn, ist vielmehr als den Begriff Gottes aufhebend schlechthin zu verwerfen.

So bleibt denn allerdings ein Punkt zurück, auf welchem das theologische Denken als Denken kein Licht zu schaffen weiß. Der größte Theil der Menschheit erfüllt seine Bestimmung nicht, kehrt aus dem Stande der Sündigkeit in den der Heiligkeit nicht zurück, weder innerhalb des Kreises der christlichen Thatsachen noch außerhalb; unzählbar ist die Menge derer, die von ihrer Bestimmung Nichts erfahren und Nichts ahnen, aber auch von Denen, welche zur Theilnahme des christlichen Heils gelangten, hat noch kein Einziger unbedingte Lösung von der Sünde über sich ausgesagt, und das volle ideale Leben wird auf dieser Erde nicht erlangt. Der Antheil der menschlichen Sünde wird auf allen Gebieten anerkannt, aber die Ungleichheit und das Unideale wird dadurch nicht aufgehoben. Das Denken aber strebt zum Idealen, kann weder es aufgeben, noch zur Ruhe kommen, ehe es das Ideale gefunden, und alle Widersprüche zur Einheit ausgeglichen hat. Als Denken kann es hier nicht weiter, als theologisches Denken aber findet es noch einen Weg. Den Weg des Glaubens. Wo kein Wissen möglich und kein Erkennen, aber sittliche Nothwendigkeit für den Geist, da tritt der Glaube ein, und setzt, was nicht zu setzen ihm unmöglich ist. Der Fall ist hier. Dem Denken, das auf dem Grunde des sittlichen Wollens ruht, ist unmöglich, dem Gedanken Raum zu geben, daß in Gottes Ordnung ein Wesen sey, das, fähig seinem Begriffe nach, die Idee des Guten in sich zu verwirklichen, und eben dadurch zu ihrer Verwirklichung bestimmt, dieser seiner Bestimmung nicht genügen könne. Es setzt also die Möglichkeit für Alle, und zwar für Alle die gleiche Möglichkeit, und gründet sie auf seinen Glauben an Gott, d. h. an das Walten der heiligen Idee des Guten über der ganzen Welt, d. h. es glaubt an jene Möglichkeit, weil es an die heilige Ordnung Gottes glaubt. Glaubt es aber an die Möglichkeit, so muß es auch an die

Bedingung glauben, auf welcher sie beruht. Diese Bedingung ist hinsichtlich der sündigen Menschheit, daß ihr Seyn sich über die Grenzen ihres irdischen Seyns hinaus erstrecke, innerhalb welcher Keiner das Ziel durchaus erreicht, die Mehrzahl es nicht bis zu den ersten Schritten bringt. Reichte das Seyn des Menschen über die Grenze des Erdenseyns hinaus, ja reichte es bis in die Ewigkeit, so wäre, die stete Selbigkeit seines Wesens vorausgesetzt, die ewige Möglichkeit gegeben, und für Alle, ihre Bestimmung zu erfüllen. Darin ist für das gläubige Denken die Nothwendigkeit gegeben, ein ewiges Seyn zu setzen für die ganze Menschheit. Es findet sich hier das Ich fast in demselben Falle, wie auf dem Punkte, wo es den Gottesglauben in sich aufnahm. Wie nämlich dort, als ihm nur die Wahl blieb, entweder die zwei Welten, deren Seyn es setzen mußte, als eine zu denken durch die Einheit des Gesetzes, und dies Gesetz als das Gesetz des Geistes, die Idee des Guten, oder bei der Annahme eines andern Gesetzes in der Körperwelt als in der Geisterwelt die Möglichkeit der thatsächlichen Erfüllung seiner Aufgabe für solange wenigstens aufzugeben, als es beiden Welten angehöre, es nicht anstehen konnte, die erstere Annahme zu der seinigen zu machen, obwohl von Wissen oder Erkennen oder gar Beweisen nicht konnte die Rede seyn (§. 13.): so steht auch hier die Wahl, entweder sein Seyn über die Grenze des Erdenseyns hinaus zu setzen, um dadurch sich die Möglichkeit der Erfüllung seines Begriffs zu sichern, oder durch die entgegengesetzte Annahme sich der Möglichkeit selbst zu berauben, um welcher willen es dort den Glauben an Gott ergriffen hat; und nur der Unterschied ist hier, daß dort das Denken noch im Anfange seiner Bewegung stand, es folglich ein vorhergehendes Denken noch nicht gab, an welchem der neu aufgetretene Gedanke geprüft werden mußte, und möglicher Weise untergehen konnte, hier aber das Gebiet des theologischen Denkens im strengeren Sinne durchlaufen ist, und also die Nothwendigkeit vorhanden, jeden Gedanken, der sich nicht unmittelbar aus dem theologischen Grundgedanken ergiebt, der Prüfung zu unterwerfen, ob er mit diesem sich in Einklang bringen lasse, und also im Gebäude des theologischen Denkens möglich sey, oder nicht. Es ist nämlich offenbar, daß für einen Gedanken, dessen Annahme auf sittlicher Nothwendigkeit beruht, die bloße systematische Möglichkeit hinreiche, um sie zu bewirken, wiefern zwar

vor ihrem Gegentheile ein jedes Denken sich beugen muß, der Glaube aber ein weiteres nicht bedarf, als die Abwesenheit des Hindernisses, um was er nicht lassen kann zu thun. Denn der Glaube steht nicht auf Beweisen, sondern auf eigner Kraft, nämlich auf der Kraft der sittlichen Nothwendigkeit. Er gleicht der elastischen Feder, die zwar von der hindernden Gewalt niedergehalten wird, sobald aber diese entfernt ist, durch sich selbst emporschnellt. Findet sich mehr, so ist's nicht zu verschmähen, aber unentbehrlich ist es nicht.

Um aber zu ergründen, ob für den Glauben an ein über das Erdenseyn hinaus reichendes Seyn des Menschen die Möglichkeit im theologischen Denken liege oder die Unmöglichkeit, ist erst genauer zu bestimmen, für was diese Verlängerung des Seyns gefordert werde? Die Antwort ist: offenbar für das, was innerhalb des Erdenseyns zur Erfüllung seines Begriffes nicht gelangt, und dadurch im Denken einen Widerspruch zurückläßt. Das aber ist nicht der Leib. Der Leib des Menschen gehört der Körperwelt, ist ein Erzeugniß der Natur, und ihren Kräften unterworfen, auch wenn die Herrschaft des Geistes über ihn Statt fände, welche nicht Statt findet, wäre er das doch, nur vermöge der allgemeinen Herrschaft des Geistes über die Natur. Der sittlichen Weltordnung gehört er gar nicht an, nur der natürlichen. Sein Begriff erfüllt sich, wenn er sein Leben so vollendet, wie die Ordnung der Natur es mit sich bringt, ob in langer, ob in kurzer Zeit, das macht nicht wesentlichen Unterschied, Unregelmäßigkeiten haben ihr Auffallendes, das aber den Glauben um so weniger berührt, je weniger dieser auf der einen Seite das Seyn des Geistes abhängig vom Seyn und vom Befinden des Leibes setzt, und auf der andern für das sündige Leben ein ideales Verhältniß zur Natur erwarten kann. Da fehlt's an jedem Grunde, eine Verlängerung für sein Leben zu begehren oder zu erwarten. Der Verstand belehrt uns von Seiten der Naturwissenschaft, daß sie undenkbar sey, die sittliche Ordnung geht nicht unter, wenn sie nicht erfolgt, wird nicht erhalten, wenn sie erfolgt. Auf theologischem Boden kann die Frage sich auf ihn nicht richten. Damit aber schwindet schon jeder Grund, auf eine Fortdauer der Seelenkraft zu hoffen. Im persönlichen Leben ist sie wie bekannt die nächste Ursache des körperlichen Lebens und das Mittel der Verbindung zwischen Geist und Leib. Ist aber der Leib nicht mehr, so bedarf es dieses Mittels auch nicht mehr. Eben so ist auch das per-

sönliche Seyn so wenig Bedingung einer heiligen Weltordnung, daß wenn die Erfahrung es nicht wahrzunehmen gäbe, das Denken vom Begriffe aus niemals darauf kommen würde, auch durch das Nichtseyn der Seelenkraft würde der Glaube nicht zum Irrewerden an sich selbst gebracht. Auch auf sie also richtet sich die Frage nicht. Also nur auf den Geist, auf die Kraft in der Person, welche das Gute wollen kann, deren Begriff es ist, es unbedingt zu wollen, und welche ihren Begriff im persönlichen Erdenleben entweder gar nicht oder nur in großer Unvollkommenheit erfüllt. Die Frage ist also diese: ob der Gedanke eines über das Erdenleben hinaus reichenden Seyns des Geistes Etwas in sich enthalte, was ihn in ein theologisches Denkgebäude aufzunehmen hindere; indem, sobald nur das nicht ist, das sittliche Bedürfniß schon von selbst zum Glauben führen wird; wogegen im entgegengesetzten Falle das ganze theologische Denken leicht mit untergehen kann, weil es zu Widersprüchen hinführt, die sich nicht ausgleichen lassen. Auf theologischem Boden aber kann eine andere Antwort weder gesucht noch gegeben werden als eine theologische, denn woher auch eine andere genommen werden möchte, sie würde doch immer der Theologie als solcher fremd, und ihre Beurtheilung daher auf diesem Boden unmöglich seyn, also sehr möglich, daß sie Unwahres enthielte, das aber der Theolog als solches zu erkennen nicht vermöchte. Als Theologen kennen wir den Geist nur als die Kraft, die Idee des Guten anzuschauen, und zwar sowohl in ihrem unbedingten Seyn, als in ihrer unbedingten Nothwendigkeit, welches das Wesen des Wollens ist. Ueber das Wesen dieser Kraft, oder was man die Substanz des Geistes nennt, geht uns alles Wissen ab, aber auch außerhalb der Theologie scheint es noch nicht gefunden; wenigstens das wirre Hinundherreden auf philosophischem Gebiete — wiefern man sich daselbst des Geistes nicht durchaus entschlagen hat —, und der so höchst unklare Begriff des Geistes läßt nur darauf schließen. Nun ist freilich sofort zuzugestehen, daß im Wesen des Glaubens an Gott, wiefern derselbe der Glaube an eine heilige Weltordnung oder an die ewige Selbstoffenbarung Gottes in der Welt und durch die Welt ist, über das ewige Seyn des Einzelgeistes Nichts enthalten sey. Was darin enthalten ist, ist dieses, daß weil die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes nicht erfolgen könne durch ein Reich der Nothwendigkeit, sondern allein durch ein Reich der Freiheit,

und doch erfolgen müsse, ein Reich der Freiheit in der Welt seyn müsse, also eine Geistwelt, welche das Vorstellen dann mit Nothwendigkeit in eine Geisterwelt zerlegt; und weil die Selbstoffenbarung Gottes nur eine ewige seyn könne, auch die Geistwelt oder Geisterwelt als eine ewig seyende zu denken sey (§. 17.); aber über das Seyn der Einzelgeister, von deren Daseyn unser Selbstbewußtseyn uns Urkunde giebt, ist damit noch Nichts gegeben, ich kann zwar sagen: weil Gott ewig ist, ist ewig eine Geistwelt, oder auch eine Geisterwelt, aber das berechtigt mich noch keinesweges zu dem Schlusse: weil ewig eine Geistwelt ist, so bin auch ewig ich als Geist. Denn ewig seyn kann eine Geistwelt auch bei ewigem Wechsel in den Einzelgeistern, wie immer eine Thierwelt und immer dieselbe Thierwelt ist, obwohl die Einzelen, die sie zusammen setzen, unaufhörlich andere werden. Aber ein Unterschied ist da. Im Begriffe des Thieres, wiefern dasselbe Naturerzeugniß ist, ist das enthalten, daß es nicht immer bleiben kann, vielmehr in steter Verwandlung eine Bahn durchlaufen muß, nach deren Vollendung es in die Formen der unorganischen Materie zurückkehrt, vermöge seines Begriffes ist das Thier dem Untergange verfallen, und im Begriffe der sittlichen Ordnung liegt nicht, daß es sey. Im Begriffe des Geistes, der nicht Naturerzeugniß ist, nicht aus irdischem Stoffe, irgend welchem, sich heraus entwickelt, der Nichts ist als Kraft, ist kein Merkmal enthalten, welches ihn dem Untergange Preis gebe; die ewige Selbstoffenbarung Gottes aber, mag sie auch, wie gesagt, ein ewiges Seyn des Einzelgeistes nicht fordern, so liegt doch Nichts in ihrem Begriffe, was ihr widerspreche, denn nicht das Wechseln des geistigen Lebens ist es, wodurch sie zu Stande kommt, sondern das geistige Leben selbst. Damit aber ist die Möglichkeit im Systeme gegeben, um welche die Frage war; es ist das theologische Denken nicht gehindert, als wirklich zu setzen, wozu es mit geistiger Nothwendigkeit getrieben wird. Mit dieser einzigen Beschränkung, daß es sonst Nichts setze, hat es völlig freie Bahn. Nun aber steht die Sache so: Im idealen Leben erfüllt der Geist seinen Begriff in jedem Augenblicke, ist in jedem, was er seyn soll, eine Offenbarung Gottes, und wirkt in jedem für die Verwirklichung der Idee des Guten, was er dafür wirken soll und kann, läßt also in keinem eine ungelöste Aufgabe zurück, und würde folglich, wenn er in irgend einem aus dem Seyn ins Nichtseyn überginge, es

mit dem Bewußtseyn können, daß er die seinige ganz gelöst. Man würde auch nicht sagen können, daß für das eigne Seyn ihm ein Verlust daraus erwachse, denn selig durch sein ganzes Daseyn, schlösse er sein Seyn in Seligkeit, Nichtseyn aber ist kein Uebel. So wenig also behauptet werden kann, daß der Begriff des idealen Lebens den des ewigen Seyns ausschließe, so wenig, daß er ihn nothwendig mache; und darin liegt die Ursache, daß bei Entwickelung dieses Begriffs der Gedanke des ewigen Seyns nicht besprochen werden konnte. Dagegen im unidealen Leben wird der Begriff des Geistes nicht erfüllt, auch in dem Maße nicht, in welchem er unter den Beschränkungen der Persönlichkeit sich erfüllen kann, im Gegentheile auch nach der längsten Dauer besteht für den bei weitem größten Theil der Menschheit noch derselbe Widerspruch zwischen Begriff und Wirklichkeit, der sich im Anfange desselben fand, und gänzlich aufgehoben wird er höchst wahrscheinlich nicht für einen Einzigen. Ginge also beim Ausgange des Lebens der Geist sammt Seele und Leib ins Nichtseyn über, so hätten die beiden letzteren ihren Begriff erfüllt, der Geist aber nicht. Nun läge freilich die Schuld der Nichterfüllung im Geiste selbst, und über ein Unrecht würde nicht zu klagen seyn, wenn auch die Möglichkeit ihn zu erfüllen mit dem Seyn ihm abgeschnitten würde. Aber der Glaube hat doch in Gott die ewige Gnade als wesentlich erkannt, sie ist ihm ein Nothwendiges im Begriffe Gottes, in Christus hat er sie thatsächlich angeschaut, und an viel Tausend Menschen ihre Wirkungen erblickt. Im Gedanken der ewigen Gnade erfaßt er als Glaube die Bürgschaft einer ewigen Möglichkeit für Alle, den Widerspruch des Wirklichen zum Idealen aufzuheben, im Ganzen des theologischen Denkens findet sich kein Hinderniß der Annahme dieser Möglichkeit; also ergreift der Glaube, d. h. das Ich als Glaubendes ergreift als rettenden Gedanken den der ewigen Möglichkeit der freien Lösung von der Sünde, und als seine Bedingung das ewige Seyn des Geistes, um seine Bestimmung zu erfüllen, d. h. es glaubt an dieses ewige Seyn als ein von Gott gewolltes und zu verleihendes, obwohl es sich dasselbe nicht beweisen kann. Es glaubt ein ewiges Leben, weil es den Gedanken nicht ertragen kann, daß die Menschheit ihre heilige Bestimmung nicht erfüllen solle. Es ist aber darin enthalten, erstlich für alle Die welche im Leben auf zu tiefer Stufe stehen geblieben, um den Schritt zu thun, der sie hinüber führte in die beginnende

Heiligkeit, die Möglichkeit, ihn jenseit seiner Grenze noch zu thun, und zwar als eine ewige Möglichkeit, doch neben ihr auch freilich die ewige Möglichkeit, ihn nicht zu thun, und ewig in der Sünde zu beharren, wiefern auf keinem Punkte des Seyns die Freiheit sich in Zwang umwandeln kann; zweitens für alle Die, welche im Leben den Schritt gethan, aber zur Vollendung nicht gebracht, die Möglichkeit, auch sie hinzuzufügen; drittens für die Einen und die Andern die ewig gleiche Gottesführung, die innere des Geistes Gottes, offenbarend und erziehend, Freiheit schaffend und erhaltend, und immer unterstützend und anregend zum Vollzuge der freien That der Aufhebung der Sünde; und die äußere, wiefern zu setzen ist, es sey in alle Ewigkeit das Verhältniß der heiligen Ordnung zu jedem ihrer Glieder in vollkommener Angemessenheit zu dem Verhältnisse, in welches dieses sich zur Ordnung stellt, und also, wie das Erdenleben ganz dem Zwecke angemessen, den Sünder zur Erlösung aufzufordern, ohne ihn zu zwingen, so auch in Ewigkeit das Leben eine Schule Gottes für den Zweck der unbedingten Erfüllung des Begriffs, daher auch viertens für Alle ohne Ausnahme die Möglichkeit, das ideale Leben, das im Erdendaseyn nicht zu Stande kommt, im ewigen Seyn in seiner ganzen Fülle zu gewinnen, und ein vollkommenes Gottesbild zu werden. Bis hierher reicht das Denken, weiter nicht, ein Haarbreit vorwärts, und wir haben keinen Boden unter unsern Füßen, schweben nur im leeren Raume, den die Phantasie mit ihren schönen oder häßlichen Gebilden füllt. Dahin uns zu begeben aber fehlt uns der Beruf.

Anmerk. 1. Es ist klar, daß im Obigen von Unsterblichkeit der Seele oder vielmehr des Geistes nicht gesprochen worden ist. Es konnte nicht geschehen, weder um sie zu behaupten noch um sie zu leugnen. Unsterblichkeit, ἀϑανασία, immortalitas, ist eine Eigenschaft des Wesens, nicht nur das Nichtsterben, sondern das Nichtsterbenkönnen seinem Wesen nach. Um sie zu behaupten oder auch zu leugnen, müßte man doch zu allererst dies Wesen kennen. Das Wesen des Geistes aber nicht zu kennen, ist unser Denken sich bewußt, sobald unter diesem Wesen etwas anderes gedacht werden soll als die Kraft des Wollens. Nun wird zwar sofort zugestanden, daß im Begriffe der Kraft nicht enthalten sey, daß sie untergehen müsse, und daß daher die Sterblichkeit des

Geistes aus seinem Wesen nicht erwiesen werden könne, desgleichen, daß wiefern der Glaube in den ewigen Gedanken Gottes den Gedanken des ewigen Seyns des Geistes setze, der Gedanke Gottes aber ewig einer, er ihn nicht weniger in den schaffenden als in den erhaltenden Gedanken setze, darin aber allerdings enthalten sey, daß Gott den Geist zum ewigen Seyn, also auch daß er ihn so geschaffen habe, daß dies ewige Seyn ihm möglich sey, was sich dann auch so ausdrücken lassen mag, daß das Wesen des Geistes vermöge des göttlichen Schöpferwillens des ewigen Lebens fähig sey; aber das ist nur ein Rückwärtsschließen von dem Seyn, welches der Glaube setzt, auf die Bedingung dieses Seyns, und kann nicht dazu dienen, irgend Etwas daraus abzuleiten, wie es denn auch nur zum posse non interire, nicht aber zum non posse interire führt, also nicht zur immortalitas.

Anmerk. 2. Einen Beweis für das ewige Seyn des Geistes hat das Obige so wenig geben wollen als es ihn gegeben hat. Keines Dinges ist unser Denken sich deutlicher bewußt, als daß ein solcher Beweis unmöglich sey, und es sich also nur um Glauben handele, aber auch daß, wo dieser Glaube nur wirklich Glaube sey, d. h. seinen Ankergrund im sittlichen Wollen habe, und aus dem Bewußtseyn einer sittlichen Nothwendigkeit hervorgewachsen sey, er auf diesem Grunde fester stehe, als er auf dem haltbarsten Beweise, wenn es einen gäbe, ruhen könnte; und daher kann es auch durch das Bewußtseyn von der Unmöglichkeit eines solchen Beweises nicht bekümmert werden. Daß sich die Menschen von Alters her mit dem Auffinden desselben abgemüht haben, ist auf der einen Seite ein Beweis, daß es ihnen niemals an dem Bewußtseyn gefehlt hat, eines ewigen Seyns zu bedürfen, um ihren Begriff oder ihre Bestimmung zu erfüllen, nur daß es ihnen weit öfter um ein ganz Anderes zu thun gewesen ist, als sich die Möglichkeit ihrer sittlichen Begriffserfüllung zu versichern, nämlich um die Befriedigung ihrer sinnlich-seelischen Begehrungen, was sie daher auf mancherlei verkehrte Wege führen mußte; auf der andern Seite aber, daß es ihnen immer sehr am rechten Glauben fehlte, daher sie durch die Thätigkeiten des Verstandes zu ersetzen suchten, was von der Seite des Wollens her sie sich nicht zu verschaffen wußten. Die aufgestellten Beweise selbst stehen

mit den Gottesbeweisen in sehr engem Zusammenhange, und Recht hat J. P. Lange, wenn er (philos. Dogm. S. 233.) sagt, daß sie „gewissermaßen nur als die subjective Kehrseite derselben zu betrachten" seyen. Aber damit ist auch schon gegeben, daß sie der wahren beweisenden Kraft in gleichem Verhältnisse entbehren müssen. Unter ihnen finden sich solche, die ihrer Natur nach abgewiesen werden müssen, wie die Beweise aus Gefühlen, Sehnsuchten, Naturanalogien, oder aus dem Zusammenhange der Weltkörper unter einander, oder aus der Mangelhaftigkeit des menschlichen Wissens, das nur durch ein ewiges Seyn oder einen Aufenthalt in verschiedenen Theilen des Weltganzen vervollständigt werden könne, u. dgl. Andere ruhen geradezu auf falschen Grundlagen, wie auf der Allgemeinheit des Glaubens an Unsterblichkeit, oder auf der Nothwendigkeit einer Ausgleichung zwischen Tugend und Seligkeit, Untugend und Unseligkeit, welche deßhalb nicht Statt findet, weil die Voraussetzung einer mangelhaften Vergeltung eine falsche ist. Den einzigen wirklichen Beweis würde man aus dem Wesen, d. h. aus dem Begriffe des Geistes führen müssen; dieser aber würde zuerst nicht theologisch, also auf einem ganz andern Gebiete zu führen seyn, und ist zweitens ein unmöglicher Beweis, weil es uns an einer Kenntniß dieses Wesens gänzlich fehlt. Die eingehende Beurtheilung aller dieser Beweise aber, in der Dogmatik nicht zu umgehen, ist nicht dieses Ortes.

Anmerk. 3. Im jüdischen Offenbarungskreise hat der Glaube an ein über den Tod des Leibes hinausreichendes Leben nur sehr langsam Platz gegriffen. Unbedingte Vernichtung hat man zwar nie gedacht, aber das Schattendaseyn der Verstorbenen in der lichtlosen Unterwelt, das man vorstellte, war kein Leben, und konnte den Hebräer nicht verhindern, den Tod als das größte aller Uebel anzusehen. Die Erwartung einer Auferstehung des Leibes, die sich hierauf einfand, scheint durchaus fremdländischen Ursprungs, und daher die Sadducäer, welche sich ihm entgegenstellten, nicht sowohl Ungläubige zu seyn, welche den vorhandenen Glauben abstreiften, wie ihre Gegner sie erscheinen lassen möchten, als vielmehr Altgläubige, die über das, was in den heiligen Schriften dargeboten war, nicht hinausgehen wollten, wenn auch

zugegeben werden mag, daß späterhin der wirklich eintretende Unglaube in dieser Beziehung, um doch einer Partei anzugehören, sich dem Sadducäerthume anschloß. Auf der andern Seite wurde der grobe Auferstehungsglaube, wie er sich im 2. Buche der Makkabäer vorfindet, durch die von Alexandria her eindringende Bildung ins Gedränge gebracht; und so konnte es kommen, daß bei Paulus auf der einen Seite zwar die Begriffe des künftigen Lebens und der ἀνάστασις sich so eng verschmolzen hatten, daß er jenes ohne diese nicht mehr denken konnte, auf der andern aber nicht nur das was er ἀνάστασις nannte, streng genommen keine war, sondern auch eine mit dem Auferstehungsglauben unverträgliche Ansicht diesem an die Seite treten konnte, ohne daß, wie es scheint, er selbst den Zwiespalt wahrnahm. Der Glaube übrigens, den er hat, ist auch abgesehen von dieser Form doch nicht derselbe, welcher oben ausgesprochen wurde; denn unser Denken fordert eine ewige Möglichkeit der Erlösung für Alle, und, wenn man so sagen mag, in höherem Grade für die Nichterlösten als für die Genossen der Erlösung, Paulus aber denkt als Auferstehende nur die Gläubigen; und kümmert sich nicht weiter um die Andern, die er entweder vernichtet, oder auf ewig dem Schattendaseyn des Scheol anheimgefallen denkt. Bei Johannes tritt eine Auferstehung Aller zwar ein Mal hervor, aber nur um den Einen die ζωήν, den Andern die κρίσις darzubieten, nach welcher er sich auch nicht weiter um sie kümmert, im 6. Kap. aber verschwindet auch jene, wiefern das Erwecktwerden als ein Vorzug erscheint, welcher den Gläubigen allein zufallen soll (6, 39. 40. 44. 54.). Ueberhaupt ist für Den, der nur zu sehen begehrt, was da ist, unverkennbar, daß im N. T. es an einer einstimmigen Lehre vom künftigen Leben fehlt, nicht nur bei den verschiedenen Schriftstellern, sondern auch in den eigenen Schriften der einzelen, so daß auch hier eine biblische Lehre, die zu glauben, nicht einmal gefunden wird. Und an die allgemeine Lehre haben sich nun alle die Vorstellungen angelegt, die, aus der Vorstellung von der Ankunft des Messias, die inzwischen Wiederkunft Christi geworden war, entsprungen, irgendwie in Verbindung damit gebracht werden konnten, aber, wiefern sie sich auf erwartete Ereignisse und Zustände, also bloß Aeußerliches beziehen, untheologischer Natur

sind, und daher Theils einer strengeren Prüfung nicht bedürfen, Theils sie nicht erfahren können, da es an einer wissenschaftlichen und namentlich theologischen Grundlage dafür fehlt. Die alte Kirche hat sich das alles so gut sie konnte angeeignet, auch wie das auf einem Boden, der nur von der Einbildungskraft beschritten werden kann, nicht anders möglich, noch gar Manches vom Eigenen hinzu gefügt; die Neuzeit hat in der Reformation den Anfang gemacht, sich dieser Bürden zu entledigen, aber erst in der Zeit des allgemeinen Umsturzes es zum rechten Ernste kommen lassen. Endlich ist auf der einen Seite der Unglaube hereingebrochen, auf der andern drohen neue Phantasiegebilde, zum Theil nicht minder abenteuerlich als die früheren, aus dem Füllhorne unserer Theologen und Philosophen über uns herab zu steigen, und nicht unmöglich, daß sie Beifall finden in einer Zeit wie diese gegenwärtige. Auch sie, wie alle Phantasiegebilde, sind so geartet, daß sie sich so wenig widerlegen als erweisen lassen. Und so ruhen sie am besten.

§. 58.

Im Tode Christi ist der Menschheit, zunächst einem Theile derselben, die volle Offenbarung Gottes und jede Anregung gegeben, deren sie bedarf, um ihrem Ziele, der Erlösung von der Sünde, entgegen gehen zu können, aber die Erlösung selbst ist ihr darin noch nicht gegeben, und zwar darum nicht, weil sie nicht gegeben werden kann, eine gegebene Erlösung, was sie sonst auch wäre, gewiß nicht Erlösung von der Sünde wäre. Ein theologisches Denken also, welches auf einer solchen Grundlage steht, kann weder von Früchten der geschehenen Erlösung reden, also auch das Christenthum als Anstalt nicht von dieser Seite her angreifen, noch innerhalb der objectiven Anschauung zum Begriffe des erlösten Menschen kommen, um durch dessen Entwickelung das Bild von der Erneuerung des idealen Lebens zu gewinnen, das allerdings zu suchen und zu zeichnen ist, damit die einmal angetretene Bewegung sich vollende. Es ist vielmehr auf das zurückzugehen, was §. 41. über den Begriff der Erlösung ausgesprochen worden, um zu untersuchen, wie unter dem Einflusse des von Gott dargebotenen Objectiven, nämlich der in Christus vollendeten Thatsachen, die ihrer Natur nach subjective Erlösung sich

vollziehe. Und bei dieser Untersuchung, vorausgesetzt daß sie zu einem bejahenden Ergebnisse führe, muß dann der Begriff herausspringen, der zum Ausgangspunkte eines neuen Denkens werden kann, der Begriff des Menschen, der in die Theilnahme an der von Christus gewollten und angestrebten Erlösung eingetreten sey. Auf diesem Wege aber muß das Denken mit der Theologie des Neuen Testaments, als welche allein hier in Betrachtung kommen kann, und zwar hauptsächlich der des Paulus, auf allen Punkten sich begegnen, es sey, um sich mit ihr einstimmig zu bekennen oder ihr zu widersprechen, worüber im Voraus natürlich nicht entschieden werden kann. Unverkennbar nämlich ist eben dies der Boden, auf welchem der Apostel sich weit mehr bewegt, als auf dem der objectiven Darstellung, deren er sich offenbar nur in grundlegender Weise und fast nur im Vorübergehen bedient. Das aber muß die Wirkung haben, daß in der folgenden Darstellung das eigne Denken, ohne das Gepräge der ihm unentbehrlichen Selbstständigkeit aufzugeben, sich doch weit mehr mit dem der Schrift durchdringt, als dies bisher der Fall seyn konnte.

Als der erste und nothwendigste, ja wenn er unbedingt zu Stande käme, der einzige Schritt zum Heile, wurde §. 41. die Umkehr des Wollens vom Nichtwollen des Guten und Wollen des Andern, zum unbedingten Wollen des Guten anerkannt. Nun ist das Andere, worauf das Wollen des Sünders gerichtet ist, das Selbst, das sinnliche und das seelische, und das Ziel, das es für dieses Selbst anstrebt, das Gedeihen dieses Selbst, dessen höchste Spitze jederzeit die Lust ist; die Lust aber ist nicht für den Geist, nur für die Seele; also liegt der Zielpunkt alles Strebens in der Lust und nicht im Geiste, und es ist die Seele das Herrschende und der Geist das Dienende in der Person, und kann jene Umkehrung nur dadurch möglich werden, daß dies Verhältniß, das wesentlich verkehrt ist, wieder aufgehoben, und das entgegen gesetzte, die Herrschaft des Geistes über die Seelenkraft, und durch dieselbe über den Leib und seine Kräfte hergestellt wird. Der Schritt folglich, der hier gefordert wird, ist die Herstellung der Herrschaft des Geistes über die Seele und den Leib für den Zweck, daß das Gute das einzige Ziel des Strebens werde für die Person. Und es liegt am Tage, daß es hier sich nicht handele um Ablegung einzeler Mängel und Fehler, die

etwa so lange fortzudauern habe, bis am Ende der letzte derselben abgelegt sey, oder um Annahme oder Angewöhnung dieser oder jener Tugend, ebenfalls so lange fortgesetzt, bis mit der Aneignung der letzten der vollkommene Mensch entstanden sey; daß vielmehr es sich um eine solche Veränderung handele, durch welche, wenigstens begrifflich angesehen, das ganze Verhältniß der Kräfte auf einmal umgekehrt, das gesammte Wollen ein ganz neues werde, so daß es nicht anders sey, als wenn ein neues Wesen an die Stelle des zuerst dagewesenen eingetreten, der Geist sammt Seele und Leib ein anderer geworden wäre. Dasselbe ist auch die Forderung der Schrift. Sie beschäftigt sich nur wenig mit dieser Veränderung, wie sehr natürlich, da sie allgemeine Belehrungen nicht geben will, und sich allein an Solche wendet, die sie über die Stufe, auf welcher diese Forderung von Nöthen, schon hinaus geschritten denkt. Nähere Bestimmungen sind daher in ihr so wenig zu suchen als zu finden. Doch das Wenige, was sie giebt, genügt zur Beurkundung ihrer wahren Meinung. Nach unsern Evangelien hatte die Predigt des Täufers den wesentlichen Inhalt des *Μετανοεῖτε* (Matth. 3, 2. u. Par.), Jesus selbst war mit der gleichen Forderung aufgetreten (Matth. 4, 17.), und die Urapostel stellten dieselbe als das Ergebniß hin, das ihre Predigt in den Zuhörern zu wirken hätte (Apg. 2, 38. 3, 19.). Nun bezeichnet das Wort einen Uebergang von einem *νοῦς* zum andern, und *νοῦς* kann hier nur Ausdruck der Gesinnung oder Willensrichtung seyn; also ist's nur dieses was sie fordern, daß der Mensch von der Gesinnung, die er habe, übergehen solle zu einer andern; und auch daran kann kein Zweifel seyn, daß hier die frühere Gesinnung als die sündige gedacht sey. Also ist *μετάνοια* im Sinne der Redenden und der Berichtenden der Uebergang von der sündigen Gesinnung oder Willensrichtung zur entgegen gesetzten, also sündlosen oder heiligen. Apg. 3, 19. ist dem *μετανοήσατε* noch das *ἐπιστρέψατε* beigefügt. Die Wurzel dieses Bildes liegt im A. T., wo das Volk Israel mit einem treulosen Weibe verglichen wird, das zum verlassenen Gatten, seinem Gott, umkehren soll (שׁוּב, LXX *ἐπιστρέφω*). Allgemeiner gefaßt ist es die Vorstellung eines Menschen, der auf unrichtigem Wege geht, einer falschen, unheilbringenden Richtung folgt, nun aber diese aufgiebt, und die entgegen gesetzte, heilbringende dafür ergreift; also auf das Sittliche übergetra-

gen, der von der Sünde sich zum Guten wendet. Und daß die Schrift hier nicht ein halbes, sondern ein ganzes und entschiedenes Wesen fordere, das läßt sich aus gar manchen Stellen schließen, wo sie überhaupt ein solches als nothwendig hinstellt (Matth. 6, 24. 10, 37. Luk. 9, 62. 2 Kor. 6, 14 f.)*). Paulus spricht nicht von der μετάνοια als einer Forderung, kennt sie aber doch als das, was der Sünder zu leisten habe (Röm. 2, 4.), und der Begriff der neuen Schöpfung (Gal. 6, 16. 2 Kor. 5. 17), der erst später zur Besprechung kommt (§. 60.), enthält als wesentliches Merkmal eine in Grund veränderte Willensrichtung. Eben daher gehört die Vorstellung der παλιγγενεσία (1 Petr. 3, 23. Tit. 3, 5.), an deren Stelle sich bei Johannes das ἄνωθεν γεννηθῆναι als unerlaßliche Heilsbedingung stellt (Joh. 3, 3.). Der mancherlei Mißbrauch, welchen der Pietismus in bester Meinung mit diesem Begriffe getrieben, hat ihn anderwärts unbeliebt gemacht, als Bild betrachtet aber ist er unvergleichlich. In der Geburt kommt ein ganzer Mensch zur Welt, der zuvor nicht da war, und ein fertiger, an dem zwar Alles noch im Zustande der Unreife und vielfältiger Entwickelung bedürftig ist, aber doch jeder Theil schon wirklich da, und die volle Empfänglichkeit für Alles was er werden soll, gegeben, so daß der ungetheilte Begriff des Menschen auf ihn angewendet werden kann**). So wird also auch das Bild der neuen Geburt das in sich haben müssen, daß sie nicht stückweis erfolge, sondern gleichsam im Ganzen, so daß, wenn sie geschehen, das wirklich da sey, was sie bringen soll; nicht minder das, daß nach ihrer Vollendung der Mensch zu dem, was er vorher gewesen, sich wie ein ganz anderer verhalte, daß sein Leben gleichsam zum zweiten Male beginne, um in einer neuen, zuvor nicht dagewesenen Weise zu verlaufen. So herrlich indeß das Bild, und so vollkommen richtig der darin enthaltene Gedanke, so wenig brauchbar ist es in der Wissenschaft, um etwa das Ganze der heilbringenden Veränderung damit zu umfassen. Denn erstlich ist es doch immer nur

*) Das im Imp. Aor. der Apostelg. liegende Merkmal des Vorübergehenden, also mit einem Male sich Vollendenden der Gesinnungsänderung und Umkehr ist auch nicht zu übersehen.

**) Dies ist unstreitig die Vorstellung der Schrift, und die der Neuzeit, nach welcher der Mensch, wie er geboren wird, noch kaum als Thier vollständig da ist, geschweige als Person, zeigt sich da nicht.

ein Bild, und Bilder sollen in der Wissenschaft wo irgend möglich keine Stelle finden, denn da gehören klare, scharf gefaßte Begriffe hin. Sodann bietet es doch außer dem eben Bemerkten, daß die Veränderung eine durchgreifende seyn müsse, keinen eigentlichen Inhalt dar. Es lehrt uns, daß der Mensch ein anderer werden solle, aber was für einer, lehrt es nicht, und eben so wenig, wie? So bleibt's ein bloßer Rahmen, den am Ende ein Jeder nach eigenem Sinne ausfüllen mag, damit aber ist Niemandem gedient.

Die Kirche hat das *ἐπιστρέψαι* als Bekehrung sich erhalten, die *μετάνοια* aber ist in poenitentia, Buße, umgewandelt worden, und wie arg ihr Wesen in der gesammten Zeit vor der Reformation verkannt worden, lehrt die Geschichte, und daß auch in der Zeit der Verbesserung man sich von den Verkehrtheiten der früheren nicht gleich loszureißen gewußt, lehren unter unsern Bekenntnissen die von Melanchthons Hand. Später hat der Rationalismus, da ihm die wahre Erkenntniß der Sünde mangelte, auch das Bedürfniß ihrer Aufhebung nicht zu rechtem Bewußtseyn bringen können, und sind wieder mancherlei Gedanken ausgesprochen worden, welche den Mangel dieser Erkenntniß nur zu sehr beurkunden. Die früheren, besonders pietistischen Fragen und Bestimmungen sind zum Theil Ursache, daß auch hier auf Einiges, die „Buße" betreffend, einzugehen ist.

1. Die Frage, **wer** eigentlich sich der Bekehrung zu unterziehen habe, wird in der Schrift nicht mit bestimmten Worten beantwortet, wiefern aber Paulus Alle ohne Unterschied als Sünder denkt, Evangelien und Apostelgeschichte ihre Aufforderung ausnahmlos hinstellen, und Johannes die Geburt von Oben ohne irgend eine Beschränkung zur Heilsbedingung macht, kann nicht bezweifelt werden, daß sie als ein allgemeines Bedürfniß angesehen werde, wofür sie auch in unsrer Kirche stets gegolten hat. Der Rationalismus freilich kann, wenn er folgerecht seyn will, die Allgemeinheit der Forderung nicht anerkennen. Die Sünde ist ihm nicht eigentlich Sünde, nur ein Durchgangszustand, die „Buße", meint er, setze Lasterhaftigkeit voraus*), und lasterhaft seyen doch nicht Alle, schwach wohl Viele

---

*) **Bretschneider** Dogm. II, §. 513. vom kirchlichen Begriffe der Besserung: „bei dem immer solche Menschen vorausgesetzt werden, welche entweder von jeher,

und fehlerhaft, die dann zu stärken und zu bessern seyen, aber lasterhaft? Und überdies doch Manche tugendhaft; was denn nun die Buße solle? Unser Denken hat sich hier entschieden von dem seinigen zu trennen, und auf die Seite der Schrift zu stellen. Wir erkennen Sünde in jedem Gemüthe an, das nicht in unbedingtester Entschiedenheit allein das Gute, sondern irgend Etwas neben dem Guten will, so daß es zweifelhaft werden kann und nur vom Zufalle abhängt, ob im Einzelfalle es das Gute wählen werde oder nicht. Wir können zwar den Beweis nicht führen, daß nicht alle Menschen mindestens in dieser Stellung stehen, aber auch den Gegenbeweis hat Niemand noch geführt, und ließe er von Einzelen sich führen, so würden diese eben nur Ausnahmen seyn. Steht aber die Sache so, so ist auch die Bekehrung ein Bedürfniß Aller, und kann von dieser Forderung nicht nachgelassen werden.

2. Die strenge Lehre unsrer Kirche denkt die Bekehrung, so wie Alles was bis zur Aufhebung der Erbsünde in dem Menschen vorgeht, als ein Werk des heiligen Geistes, oder eine Gnadenwirkung. Der Grund dieses Vorstellens liegt in der augustinischen Lehre von der Erbsünde als einer, man kann wohl sagen unbedingten Unkraft zum Guten und Gebundenheit an das Böse, woraus denn freilich folgt, daß entweder Gott das ganze Werk der Umschaffung allein vollziehen, oder der Mensch in seinem unseligen Zustande bleiben muß. Für Denjenigen, welcher die Erbsünde in diesem Sinne nicht anerkennen kann, fällt jede Nothwendigkeit eines solchen Denkens weg, das aber auch deßhalb unmöglich ist, weil überhaupt auf dem Gebiete des Sittlichen Allmachtswirkungen undenkbar sind, und nur das aufheben könnten, was man von ihnen gewirkt denken will. In sofern muß sich unser Denken allerdings entgegen stellen; wiefern es aber auf der andern Seite die erziehende Wirksamkeit des göttlichen Geistes auf jedem Punkte, nur auf keinem als zwingend anerkennt, und alles Gute im Leben der Person von ihr ableitet, also nothwendig auch die Umkehr von der Sünde zu Gott, um welche sich's hier handelt, tritt sie ihr auch wieder näher, und weiß sich wesentlich eins mit ihr. Die Bekehrung muß auf der einen Seite des Sünders freie That, auf der andern aber ein Werk des göttlichen Geistes seyn.

oder doch längere Zeit dem Laster ergeben gewesen sind." Ob er denn Schm. Art. III, 3, 3. ganz vergessen hatte?

3. Wenn man die Bekehrung oder Buße in zwei Stücke zerlegt, davon das eine sich auf die Vergangenheit bezieht, die Reue, und das andere auf die Zukunft, der Vorsatz der Besserung, so ist darin vor Allem dieses richtig, daß als ein Uebergangsakt sie eine Beziehung sowohl zu Dem haben müsse, was verlassen, als zu Dem was neu ergriffen wird; sodann aber auch dieses, daß in dem Gemüthe, welches sich von der Sünde abkehrt, das Bewußtseyn, ihr bis dahin gedient zu haben, den Schmerz darüber wecken muß, daß dies geschehen ist, und den Wunsch, es, wenn's nur möglich wäre, ungeschehen zu machen, und das wird dann die Reue seyn; dagegen in demselben Gemüthe, wiefern es sich zum Guten wendet, muß auch der Gedanke lebendig seyn, daß das gesammte Leben, das innere und das äußere, diesem neuen Wollen angemessen werden solle, und das ist denn der Vorsatz der Besserung, nur daß, wiefern der Begriff des Vorsatzes im wirklichen Leben nur zu oft das Merkmal der Möglichkeit seiner Nichtausführung an sich nimmt, und der der Besserung dem verkehrten Meinen, es handele sich nur um eine Ausbesserung des Mangelhaften im Einzelen, und nicht um eine durchgängige Umänderung im Ganzen, Raum geben kann, es besser seyn wird, Statt seiner den Entschluß des heiligen Lebens hinzustellen, wiefern wo wahrer Entschluß, das Schwanken ein Ende hat, und das Nichtausführen abgeschnitten ist, der Begriff der Heiligkeit aber auf die Unbedingtheit der neuen Willensrichtung hinweist. Doch sind ein Paar Bemerkungen hier noch von Nöthen. Erstlich, nicht alle Reue ist Bekehrungsreue. Reue überhaupt, *μεταμέλεια*, nicht *μετάνοια*, ist die Betrübniß über ein vergangenes Wollen oder Handeln, worin dann immer auch der Wunsch liegt, dieses Wollen nicht gehabt, oder dieses Handeln nicht vollbracht zu haben. Nun giebt es aber zuerst eine sündhafte, selbstsüchtige Reue, welche sich nicht darüber betrübt, daß dies Wollen oder Handeln ein sündiges, sondern daß es ein dem Selbst nachtheiliges gewesen ist, sey es nun, daß das Sittliche darin ganz außer Betracht gelassen werde, der Schmerz nur daraus hervorgehe, daß das Handeln nicht zum Vortheile ausgeschlagen ist, weshalb man nun auch das Wollen nicht gehabt zu haben wünscht, z. B. bei erfahrener Undankbarkeit; oder daß das Schmerzerregende in der That die Sünde sey, nicht aber als das Nichtgute, sondern weil man sich Schaden mit ihr gethan zu

haben glaubt, den man entweder schon empfindet oder — als üble Folgen, göttliche Strafen — noch erwartet. Es ist aber offenbar, daß diese Art der Reue nur eine Form der Selbstsucht, also der Sünde ist, und zur Bekehrung in keiner Beziehung steht. Die sittliche Reue sieht von den Folgen der Sünde gänzlich ab, und richtet sich einzig auf die Sünde selbst. Bei unvollkommener Ausbildung des theologischen Vorstellens kann dies Gefühl sich wohl in Formen kleiden, die sie als bloß selbstsüchtige Reue erscheinen lassen, während sie doch in ihrem innern Wesen sittlich ist, z. B. als der Schmerz, den heiligen Gott erzürnt zu haben, oder über erlittenen Seelenschaden u. dgl., aber bei genauerer Betrachtung zeigt sich bald der Unterschied. Die selbstsüchtige Reue betrübt sich darüber, daß Gott zürnt, weil sie erwartet, daß er strafen werde, und Strafe nicht leiden will, die sittliche, daß sie Den erzürnt, welchen die Seele liebt, und dem sie sich zu Dank verschuldet glaubt, und gern in ihrer Einfalt Freude machen möchte, kurz es ist die Liebe Gottes, d. h. des Guten, die in dieser Form sich ausspricht. Und nicht minder in der andern. Es ist nicht der Schade, der diesen Reuigen betrübt, sondern der Seelenschade, d. h. das Gefühl des unidealen Verhältnisses für den Geist, in das er eingetreten ist. Und so in Allem. Es ist nur die Form, die mangelhaft ist, diese aber auf der Stufe, wo sie sich findet, unentbehrlich, so daß, wer sie entfernen wollte, das Wesen mit entfernen würde. Aber auch nicht alle sittliche Reue ist Bekehrungsreue. Es läßt sich unterscheiden zwischen der allgemeinen Reue und der Einzelreue. Diese bezieht sich auf bestimmte Lebensaugenblicke, in denen ein unheiliges Wollen wach geworden, zum Bewußtseyn gekommen, oder auch in Handlung übergegangen, und findet auch da noch eine Stelle, wo im Allgemeinen das neue Leben eingetreten ist. Nur die allgemeine Reue gehört der Bekehrung an. Es ist möglich, daß im wirklichen Leben die Einzelreue ihr vorangehe, wenn etwa in einzelen Handlungen das innere sündige Wollen sich recht augenscheinlich offenbart, und diese Reue hervor gerufen hat, hierdurch aber der Blick auf das allgemeine Wollen hingewendet ist, und endlich der Schmerz über die Vergehung sich zum Schmerze über die Sünde steigert; aber nothwendig ist es nicht, und auch wenn es Statt findet, tritt doch die Bekehrungsreue da erst ein, wo die Betrübniß sich von der Einzelsünde abwendet, und der Sünde

überhaupt zukehrt, und diese Reue kann nicht fehlen, wo die wahre Bekehrung eintritt. Aber zweitens, so gewiß ein theologisches Denken diese Reue, und so gewiß es eine entschiedene Abwendung des gesammten Wollens von der Sünde auf das Gute fordern muß, so sehr ist doch zu hüten, daß die Strenge des begrifflichen Denkens nicht zu Uebertreibungen hinführe, wie sie im Pietismus Statt gefunden, und der unentbehrlichen Lehre nur geschadet haben. Dahin gehören die Forderungen eines fast bis zur Verzweiflung gesteigerten Bußschmerzes und Bußkampfes, einer genauen Kenntniß des Augenblickes, wo die wahre Buße eingetreten, wo der Kampf begonnen und wo er geendet u. dgl. Da ist wieder dieses zu beachten: 1. Man hat vergessen, daß in der christlichen Gemeinde es eine Hauptaufgabe Aller ist, jedes ihrer Glieder von Kindheit auf so zu behandeln und zu pflegen, daß die Sünde in ihm zu rechter Gewalt nicht kommen könne, und gewissermaßen die Bekehrung ihr vorauseile und den Vorsprung abgewinne, d. h. der Mensch dem Guten eher zugewendet werde, als das sündige Wollen in ihm erstarken könne, und dessen Macht, wo irgend es sich rege, von der Gegenwirkung der Uebrigen gebrochen, und wo möglich überwunden werde (§. 84. 88.); wo aber das geschieht, und mit Erfolg geschieht, kann eine so schmerzvolle, fast gewaltsame Bekehrungsreue, wie gefordert wird, nicht zum Entstehen kommen. 2. Abgesehen davon, und angenommen, daß die erwähnte christliche Seelenpflege entweder nicht Statt gefunden habe oder ohne Erfolg geblieben sey, also das sündige Wollen im Gemüthe sich ungehindert fortentwickelt habe, muß doch die Verschiedenheit der natürlichen Gemüthsart und der voran gegangenen Lebenserfahrung bei gleichem Wesen der inneren Veränderung nothwendig Unterschiede in der Form erzeugen, die zu beachten sind, und kann nur für Verkehrtheit gelten, überall die gleichen Erscheinungen zu fordern, und von ihrem Eintreten dann das Urtheil über die Wahrheit und Vollständigkeit der Bekehrung abhängig zu machen. Es muß ein Anderes seyn, wenn Paulus, der Verfolger, sich mit Einem Male zu Christus dem Erlöser wendet, und ein Anderes, wenn ein Johannes, wie er vorgestellt zu werden pflegt, in stetem Umgange mit Jesu allmählig von der Sünde los kommt und in heiliger Liebe seines Meisters sich entflammt, und ist doch Bekehrung dort und hier. Es ist Bekehrung, wenn nach lan-

gem und hartem Kampfe Einer zur Entscheidung, zum Siege des Geistes sich ermannt, Bekehrung, wenn ein halb erstorbener Sündendiener sich aus seinem Taumel aufrafft, und mit neu gewonnener Kraft zum Guten wendet, Bekehrung, wenn Einer, der lange in Gleichgültigkeit gelebt, ohne Kampf noch wahren Frieden, ohne Laster und ohne Tugend, zum Ernste empor gerüttelt wird, und nun zum ersten Male den kräftigen Entschluß faßt: ich gehöre Gott an; aber sehr verschieden muß doch die Erscheinung in jedem dieser Fälle, sehr verschieden auch der Seelenzustand im Augenblicke der Umkehr seyn, und nur mit höchstem Unrechte ließe hier sich Alles über einen Leisten schlagen. — 3. Die Forderung, daß Jeder den Zeitpunkt seiner Bekehrung anzugeben wisse, so daß, wer das nicht vermöge, als ein Bekehrter (Wiedergeborner in der Sprache dieser Richtung) nicht angesehen werden könne, ist ebenfalls verkehrt. Begrifflich angesehen, ist's freilich am Ende wahr, daß die Umkehr von der einen zu der andern Richtung einem bestimmten Augenblicke angehören müsse, aber erstlich ist auch hier der Einfluß zu beachten, den die christliche Seelenpflege auf Ausgleichung der Gegensätze und Verwandlung in sanftere Uebergänge äußern muß, und sodann kann hier am stärksten der Unterschied der Gemüthsart mit einwirken. Um ein Naturbild zu gebrauchen, es giebt Gebirgsjoche, auf denen man im gegenwärtigen Augenblicke noch mit Anstrengung emporsteigt, und im nächsten schon empfindbar fällt, und fast auf's Haar den Punkt angeben können müßte, wo das Steigen aufhört und das Fallen anfängt; und dagegen andere, wo auf ein Paar tausend Schritte man nicht zu sagen weiß, ob man im Steigen, oder schon im Fallen sey, und doch das Wasser einen Punkt gefunden hat, auf dem sich seine Strömung unabänderlich geschieden. So giebt es Menschen von fast unendlicher, und Menschen von fast unmerklicher Erregbarkeit. Bei jenen erfolgen alle Lebensveränderungen, die bloß natürlichen wie die sittlichen, mit Heftigkeit und fast mit Plötzlichkeit, so daß sie Tag und Stunde anzugeben wissen, ja wohl den Augenblick von einer jeden. Die werden auch den Augenblick zu nennen wissen, wo ihr Wollen mit Entschiedenheit der Sünde Abschied gab, und eins ward mit dem Wollen Gottes. Von den Andern eben das zu fordern, wäre Ungerechtigkeit. Sie können es nicht leisten. Aber das Wesen findet sich bei ihnen doch. Das Wasser, das langsam durch Thalgründe

fließt, kommt zu demselben Ziele wie der Gießbach, der im Sprunge vom Felsen stürzt. — Uebrigens liegt vor Augen, daß auch die Vorstellung, als ob die Bekehrung nichts als schmerzlich sey, unrichtig seyn würde. Wiefern sie Reue ist, also der Vergangenheit angehört, muß sie schmerzlich, und kann sehr schmerzlich seyn; wiefern aber der Zukunft als Entschluß, ist einzusehen, daß sie eine große Wonne in sich fassen könne. Wo ein Kampf voraus gegangen, wie Paulus Röm. 7. ihn beschreibt bis zum ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος, τίς με ῥύσεται ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; und der nun vorüber, und der Sieg entschieden, und das εὐχαριστῶ τῷ θεῷ zum Ausbruche gediehen ist, da ist gewiß kein Schmerz mehr, nur unendliches Wohlgefühl, das Gefühl Dessen, der, gelöst von jahrelang getragnen Fesseln, seinen Peiniger darin erblickt; und ist noch Schmerz vorhanden, so ist's der Nachschmerz der Erinnerung, aber fähiger, die Wonne zu erhöhen, als herab zu drücken. Doch gilt auch hier natürlich der Unterschied der milden und der heftigen Naturen.

4. Wiefern die Bekehrung des Sünders eine That des Geistes ist, kann von einer bewirkenden Ursache derselben nicht die Rede seyn, auch nicht von Mitteln, sie hervor zu bringen, indem zwischen dem Geiste als der Kraft des Wollens und dem Wollen als der Aeußerung der Kraft ein Mittleres nicht zu denken ist. Wiefern sie ferner ein Werk des zur Bekehrung anregenden Geistes Gottes ist, die Thätigkeit dieses Geistes aber, d. h. Gottes selbst als des Urhebers alles Guten in der Geisterwelt, als eine unmittelbare gefaßt werden kann und muß, kann ebenfalls von Mitteln der Bekehrung nicht gesprochen werden. Wiefern aber das Leben des Geistes in der Person kein reines Geistesleben ist, die Seelenkräfte aber, durch deren Vermittelung allein die Geisteskraft sich im Menschenleben offenbaren kann, und deren Einwirkungen sie vielfach unterworfen scheint, durch Einwirkungen von außen her in manchfacher Weise bald gehemmt und bald gefördert werden, läßt sich doch auch setzen, daß die Umkehr von der Sünde zum Guten durch Anregungen von außen her gefördert werden könne; und diese würden dann als Beförderungsmittel der Bekehrung angesehen werden können. Unsre Kirche hat als solche nur das Wort Gottes und die Sakramente anerkennen wollen, in guter Meinung, um Schwärmereien zu verhüten, aber doch einseitig, und in sofern irrig. Um von den Sakramenten hier noch nicht

zu sprechen (§. 66 und 90.), und den Begriff des Wortes Gottes späterer Erörterung aufzusparen (§. 65.), denken wir hier als solches mit der Kirche den Inhalt unsrer heiligen Schriften, wie derselbe durch den Unterricht und die Predigt Allen zum Verständnisse gebracht und an das Herz gelegt wird. Nun erkennen wir, daß wie das Menschenleben in der Wirklichkeit gestaltet ist, die Bekehrung als Abkehr von der Sünde eher nicht erfolgen könne, als das Bewußtseyn von der Sünde im Gemüthe wach geworden sey. Auf der Stufe der Roheit fehlt dasselbe dem Menschen ganz, und tritt erst auf der Stufe der gesetzlichen Gebundenheit hervor (§. 34.). Daraus folgt, daß wenn dem Einzelen und wenn der Menschheit die Möglichkeit der Bekehrung von außen her vermittelt werden soll, dies nur dadurch geschehen könne, daß sie von der Roheitstufe auf die Gesetzstufe emporgehoben werde. In der Geschichte finden wir dies, um uns nur auf den Kreis der jüdisch christlichen Offenbarung zu beschränken, dadurch ins Werk gesetzt, daß ihr im Judenthume die gesetzliche Offenbarung dargeboten wurde, und erkennen also in ihr eine wirksame göttliche Beförderung der Erlösung von der Sünde. Hinsichtlich der Einzelen aber ergiebt sich daraus, daß jeder Versuch, sie der Erlösung zuzuführen, davon ausgehen müsse, sie von der Roheit auf die des Gesetzes zu erheben. Daraus folgt, daß erstlich der Erzieher eben diesen Weg zu gehen habe, also seinen Zögling nicht unmittelbar zum Bewußtseyn von der Sünde und zur Bekehrung anzuleiten, was vergebliche Bemühung wäre, sondern mittelbar, indem er ihn dem Gesetze unterstelle und allmählig zum Bewußtseyn bringe, daß er dem Gesetze verbunden sey, damit durch eigene Erfahrung seines Ungehorsams gegen das Gesetz er zum Bewußtseyn seines sündigen Wollens komme, und dann der Forderung der Umkehr von der Sünde ein offnes Herz darbiete; und daß zweitens auch der Missionar, wenn er die Heiden nicht bereits auf dieser Stufe finde, sie darauf zu stellen habe, indem nur so sich hoffen läßt, daß sie, was er von Sünde und Erlösung zu ihnen sprechen wird, verstehen; was indeß, da er in unbedingter Roheit doch nur Wenige antreffen wird, nicht eben das schwerste in seiner Arbeit ist. In dieser Arbeit aber, sie erfolge an Kindern oder an Erwachsenen, außerhalb oder innerhalb der Christenheit, also in dem Bemühen, den Menschen durch das Bewußtseyn dessen, was er seyn soll, zum lebendigen

Erkennen des Widerspruchs zu führen, der zwischen seinem idealen und seinem wirklichen Seyn obwaltet, und hierdurch zum Entschlusse seiner Aufhebung zu bringen, ist das Wesen dessen enthalten, was die Kirche unter der Predigt des Gesetzes denkt. Wiefern aber schon an früherem Orte sich gezeigt hat, daß Christus am Kreuze, der Heilige zum Tode gehend für die Sünder, der wahre Prediger der Buße für diese sey (§. 55.), muß unter die Mittel der Vorbereitung und Anregung zur Bekehrung auch die Predigt von Christus, was die Kirche das Evangelium nennt, gerechnet werden, und zwar nicht als Zugabe und Nebensache, sondern als bei weitem das wichtigste und wirksamste, auch dies in Uebereinstimmung mit unsrer Kirche. Und auch darin weicht unser Denken noch nicht von ihr ab, daß sie die Predigt als das Mittel ansieht, dessen sich der heilige Geist für die Beförderung des Bekehrungszwecks bediene. Denn da die Gottesthätigkeit, die unter der Vorstellungsform des heiligen Geistes zu denken ist, eine stete und ununterbrochne ist, so findet sie gewiß auch in den Augenblicken Statt, worin sich das Gemüth auf diese Predigt richtet, und findet, wenn durch sie die Kräfte der Seele angeregt sind, und das Gefühl zumal, einen besser bereiteten Boden als in solchen Augenblicken, wo nicht nur diese Anregung nicht da, sondern auch das Gemüth ganz andern Dingen zugewendet ist. Nur die Beschränkung, welche unsre Kirche macht, darf nicht gestattet werden, vielmehr ist zu setzen, daß die frei machende Gottesthätigkeit, in jedem Augenblicke vorhanden, eben sowohl durch andere Mittel als die Predigt, und überdies auch ohne alle Mittel wirksam sey. Als solche Mittel denken wir insonderheit die Führungen des äußern Lebens, denen schon das reine Denken einen göttlichen Erlösungszweck unterlegen muß (§. 42.), und zwar ohne Unterschied der frohen und der traurigen; die unmittelbare Wirksamkeit aber läßt sich freilich nicht als äußerliche Thatsache vor Augen legen, um auch den Ungläubigen die Ueberzeugung ihres Daseyns aufzunöthigen; aber vom Begriffe aus ist sie gefordert, und für den Gottesgläubigen sie zu setzen eine geistige Nothwendigkeit; und ihr wird dann der Glaube es zuschreiben dürfen, daß bisweilen, wie Biographie und Missionsgeschichte Zeugniß geben, ein ans Wunderbare grenzender Umschwung sich ereignet, daß wo vor Kurzem noch die Sünde sich entschieden herrschend offenbarte, fast wie mit einem Schlage ein ganz anderes, ein völlig um-

gewandeltes Wesen in die Erscheinung tritt, und Früchte zeugt, die sich von diesem Stamme vorher nicht erwarten ließen.

5. Die Frage nach dem Zeitpunkte, in welchem die Bekehrung erfolgen solle, enthält eine Verkehrtheit in sich selbst. Die Bekehrung ihrem vollen Begriffe nach ist der freie Uebergang aus dem sündigen Wollen in das heilige. Nun soll das sündige Wollen in keinem Augenblicke, das heilige in ununterbrochener Stetigkeit gegenwärtig seyn, also kann es keinen Grenzpunkt geben, vor welchem die Bekehrung nicht von Nöthen sey; im Gegentheile es sollte, wenn's nur möglich wäre, der erste Augenblick des Lebens der der Bekehrung seyn, und kommt in sofern die Bekehrung, wenn sie noch so früh erfolgt, doch immer schon zu spät. Die Frage aber, bis wohin sie aufgeschoben werden dürfe, hat zur Voraussetzung die Meinung, daß die Bekehrung von der Sünde ein Uebel sey, dem sich der Mensch zwar einmal unterziehen müsse, um ein größeres Uebel damit abzukaufen, und sich noch überdies in den Besitz von Gütern zu versetzen, die dem Sünder als solchem unzugänglich seyen; dem er aber doch aus Klugheit sich eher nicht zu unterziehen habe, als zu rechter Zeit, und nur zu hüten, daß es nicht zu spät geschehe. Dieses Meinen aber ist die Sünde selbst. Halte ich nämlich das Aufhören der Sünde für ein Uebel, so halte ich die Sünde für ein Gut, für das mir Nothwendige, für die ideale Stellung meines Ich; dies Meinen aber ist nicht nur ein Irrthum des Verstandes, es ist das sündige Wollen selbst. Hieran reihen sich die Fragen über die sogenannte späte und die wiederholte Buße an. Die Theologen, das Sündliche des Aufschubs anerkennend, und die Bekehrung schlechthin als Werk Gottes denkend, Gott aber nach sich selbst beurtheilend, haben gemeint, daß Gott wohl irgend einmal des Widerstands hartnäckig unbußfertiger Sünder müde werden müsse, und daher einen Zeitpunkt festsetze, über welchen hinaus der Weg zur Buße ihm verschlossen sey, die Bekehrungsgnade nicht mehr an ihm wirke, so daß der Mensch, der seine Zeit versäumt, fortan unlösbar an die Sünde angekettet sey. Oder wenn auch das nicht, so müsse doch die späte Buße von geringerem Werthe als die frühe seyn, und mindestens einen Abbruch an der künftigen Seligkeit nach sich ziehen. Endlich aber haben sie, durch die Vorstellungen des Hebräerbriefes (Hebr. 6, 1—6. 10, 26 ff. 12, 17.) veranlaßt, die Frage hingestellt, ob

nicht der Mensch, der nach erfolgter Bekehrung rückfällig werde, sich des Vortheils einer zweiten Umkehr dadurch beraube? Auf alle diese Fragen dient als Antwort: Das Sündhafte einer Gesinnung, welche die Umkehr von der Sünde zum Guten als ein Uebel von sich stößt, ist anerkannt; eine Rückkehr von schon eingetretenem heiligen Wollen könnte vom Begriffe aus leicht unmöglich scheinen, wiefern sich auf dem Wege des Denkens freilich nicht erkennen läßt, wie ein heiliges Wollen sich in ein unheiliges verwandeln könne, ist aber nicht unmöglicher als das Eintreten der Sünde selbst, wenn man nicht etwa wie Rothe (Ethik §. 798.) in den Bekehrten eine unaustilgbare Wesensveränderung vorgegangen denkt, durch welche der Abfall unmöglich werde. Ueber die Möglichkeit einer so unidealen Veränderung würde wieder nur ihre Thatsächlichkeit entscheiden können. Aber freilich, wenn alsdann entgegnet wird, es sey der Abgefallene von Vorn herein ein wirklicher Bekehrter nicht gewesen, so läßt sich auch der Gegenbeweis nicht führen, ohne zuvor untrügliche Kennzeichen der wahren Bekehrung aufgestellt zu haben. Solche aber lassen sich nicht geben, und es bleibt daher die Frage über die Möglichkeit des Rückfalls besser unerörtert. Was aber die Hauptfrage anlangt, ob für den hartnäckig Unbußfertigen und für den Rückfälligen Unmöglichkeit einer späten oder einer wiederholten Buße eintreten könne, muß geantwortet werden, daß eine solche Unmöglichkeit nur aus Aufhebung der Freiheit, d. h. der ursprünglichen Kraft des Geistes zum Guten hervorgehen könne, indem, so lange diese noch vorhanden, auch die Umkehr aus der unidealen in die ideale Richtung möglich sey. Nun, im Begriffe der Freiheit liege nicht ihre Verlierbarkeit, sondern ihre Unverlierbarkeit, wiefern mit ihrem Aufhören das Wesen des Geistes selbst untergehen würde; eine dem Geiste fremde Ursache ihrer Aufhebung sey weder außer Gott zu denken noch in Gott selbst, wiefern Gott als die ewige Ursache des Guten zu denken ist, die nie Ursache des Nichtguten werden kann, also auch nicht Ursache der Unmöglichkeit vom Eintreten des Guten, eine Ursache außer Gott aber hiernach eine Ursache wider Gott seyn würde, die in Gottes Ordnung als wirkungskräftig nicht gedacht werden kann. Wie wir also über die Grenze des Erdenlebens hinaus die ewige Möglichkeit der Aufhebung der Sünde setzen (§. 57.), so auch innerhalb derselben die Möglichkeit der Bekehrung bis zum letzten Augenblicke; und wo sie

nicht erfolgt, da suchen wir die Ursache nie in Gott, stets in dem eignen Wollen Dessen, der sie nicht in sich vollzogen hat, und können in dieser Beziehung einen Unterschied der Unbußfertigen und der Rückfälligen nicht entdecken. Ueber den Werth der sogenannten späten Buße aber und ihren Einfluß auf die Seligkeit läßt sich nur so urtheilen: Das Wesen der Bekehrung ist das eine und sich immer gleiche, daß das zuvor unheilige Wollen heilig wird, also die Geisteskraft sich einzig auf das Gute wendet, auf die Verwirklichung und Offenbarung der Idee. Daß er das immer könne, wird gesetzt, kann er es aber, und vollbringt's, so kann die Zeit, worin er es vollbringt, im Wesen der Bekehrung keine Aenderung machen, und es ist nicht abzusehen, wie ein entschieden reines Wollen, am Ende des Lebens eingetreten, irgendwie geringeren Werthes seyn solle als das gleiche Wollen, nur in etwas größerer Nähe an der Anfangsgrenze eingetreten. Was aber den gefürchteten Abbruch an der Seligkeit betrifft, so denken wir weder ein Abverdienen der alten Schuld, daß nun nicht mehr erfolgen könne, und daher die Nothwendigkeit des Abbüßens nach sich ziehe, noch ein Erwerben neuen Verdienstes, zu welchem die Zeit zu kurz sey, so daß nun Mangel an Belohnung folgen müsse; verweisen vielmehr alle solche Vorstellungen, an denen es in den Schriften der Theologen leider bisher nicht gemangelt hat, nicht nur aus dem christlichen, sondern aus dem theologischen Denken überhaupt, und setzen unbedingt, so rein das Wollen, so groß die Seligkeit, weil bei reinem Wollen stets das Haben gleich dem Wollen ist.

Schon daraus aber, daß die Nothwendigkeit und das Wesen der Bekehrung auf dem Gebiete des reinen, d. h. von den Thatsachen der Geschichte noch entblößten Denkens erkannt werden konnte, geht hervor, daß die Bekehrung etwas ausschließlich christliches nicht seyn könne, vielmehr auch ohne das Christenthum im allgemeinen sittlichen Leben ihre Stelle finden müsse. Ja es ist hinzuzufügen, daß wenn die Bekehrung in so unbedingter Weise und in solcher Allgemeinheit wirklich würde, wie sie soll, das Christenthum nicht einmal ein Bedürfniß für die Menschheit wäre. Schon in der rein begrifflichen Darstellung aber ist als Thatsache ausgesprochen worden, daß diese Unbedingtheit und Allgemeinheit eben nicht Statt finde, und daß daraus die nothwendige Folge sich ergebe, daß das Bewußtseyn der sittlichen Aufgabe mangelhaft, das des geistigen Könnens

unvollständig, und das Gottesbewußtseyn trüb und irrig bleibe, dies aber das rechte Emporkommen auf der Bahn des idealen Lebens zwar nicht unbedingt, aber doch so gut als unmöglich mache, und zur Abhülfe dieser Mängel das reine Denken keinen Weg mehr finde. Diese Abhülfe aber ist als Thatsache in Christus nachgewiesen, und daher nun zu erforschen, wie was in seinem Tode objectiv gegeben worden, durch subjective Aneignung des Sünders Eigenthum werden könne, und so zum Begriffe des Christen vorzudringen.

§. 59.

Wo das Denken keinen Weg zu finden weiß, da hat ihn Gott geschafft in Christus, und wo die Bekehrung mangelhaft bleibt, hilft der Glaube an Christus dem Mangel ab. Es ist keine Herabsetzung des Christenthums, ihm da seine Stelle anzuweisen, wo die Selbsthülfe ein Ende hat, es ist sein höchstes Lob, wie das das höchste Lob eines Heilverfahrens ist, daß die Mehrzahl seiner Kranken Aufgegebene sind. Der Glaube an Christus und seine Wirkungen, die Hauptlehre des Apostels Paulus, nicht minder der evangelischen Kirche, von Unzähligen in Grund verkannt, von Wenigen seinem ganzen Wesen nach erkannt, gebeut ein tieferes Eingehen in dasselbe. Das aber ist nicht möglich, ohne das Wesen des Glaubens überhaupt genauer zu betrachten, darum, obwohl bisher des Glaubens schon oft zu erwähnen, und sein Wesen überall das gleiche war, ist doch erst hier der rechte Punkt gekommen, um näher darauf einzugehen.

Aller Glaube hat seine Stelle da, wo es kein Wissen und kein Erkennen giebt. Was ich weiß, das glaube ich nicht, eben weil ich's weiß. Was ich erkenne, glaube ich, wiefern ich es erkenne, gleichfalls nicht. Ich weiß es nicht, aber mich nöthigt mein Verstand durch seine Gründe es zu setzen, indem er mir nachweist, ich käme mit mir selbst in Widerspruch, wenn ich's nicht setzen wollte. Und doch tritt hier schon manchmal die Nothwendigkeit des Glaubens ein, nicht um zu erkennen, sondern um mir anzueignen, was ich erkenne. Mein Verstand kann aus den Fesseln seiner Gründe nicht heraus, und doch ist Etwas in mir, das nicht mein werden läßt, was ich erkenne, oder doch Nichts darin, was mir's zu eigen mache. Erst wenn dies hinzutritt, wird's mein eigen, und was zuvor Erkenntniß, ist nun Ueberzeugung. Dies Etwas ist dasselbe, was auf seinem Ge-

biete den Glauben schafft, die sittliche Nothwendigkeit dessen, was ich setze für meinen Geist. Darum haben auch der Glaube und die Ueberzeugung, die wahre nämlich, nicht was die Menschen so zu nennen pflegen, soviel Aehnlichkeit in ihren Wirkungen. — Der Glaube hat das Nichtwissen seines Gegenstandes gemein mit dem Meinen, dem Vermuthen, und dem Ahnen, ist aber keins von diesen dreien. Das Gebiet des Meinens ist unglaublich, man möchte sagen unendlich groß, es ist wohl Nichts, worauf sich's nicht beziehen könne, aber sein Eigenthümliches ist, daß es auf keinem Grunde ruht. Das Vermuthen hat schon ein engeres Gebiet, es ist das Setzen dessen, was ich nicht weiß, um eines Grundes willen, den der Verstand mir an die Hand giebt. Es muß da was verborgen seyn, heißt es in mir; ich weiß nicht, was, aber ich habe Grund dazu. Es muß ein Land im Westen des Weltmeers liegen, hieß es bei Columbus, und dies Muß trieb ihn so lange westwärts, bis er's fand. Das Ahnen ist auch ein Vermuthen, aber sein Gebiet ist wieder enger, nur das Uebersinnliche, und sein Grund nicht im Verstande, sondern im Gefühle. Es ist Etwas in mir, das mich zwingt, Etwas zu setzen; ich weiß es nicht begrifflich zu erfassen, aber es ist doch da, und ich vermag nicht mich davon zu lösen. Das Gebiet des Glaubens liegt durchaus im Idealen, und sein Grund im Sittlichen. Was ich glaube, ist stets ein Ideales, und der Grund des Glaubens nie ein bloß verständiger, immer ein sittlicher. Darum gehört er wesentlich dem idealen Leben an, nicht dem schlechthin idealen, sondern dem persönlich idealen. In jenem ist die unmittelbare Anschauung, an deren Stelle in diesem der Glaube treten muß. Und wo im unidealen Leben sich der Glaube zeigt, da ist's entweder ein Ueberrest oder das erste Erwachen des idealen Lebens. Zuerst im Umgangsleben. Ich glaube an die Ehrlichkeit eines Menschen, dem ich Etwas anvertraute, ich glaube an die Wahrheit eines Andern, an die Verschwiegenheit eines Dritten, an die Treue meines Freundes, die Tugend der Geliebten, im Allgemeinen an die geistige und sittliche Natur der Menschen. Ich weiß von dem allen Nichts, ich weiß vielmehr, daß es zahllose Schurken und Lügner giebt, daß treulose Freunde und lasterhafte Weiber keine Seltenheit sind, und daß Unzählige von ihrer sittlichen Natur Nichts wissen, ja nicht Wenige sie leugnen. Aber es stört mich nicht, ich lasse mich's nicht stören, ich setze was ich setze,

als wäre es mir unbedingt gewiß. Warum? Es ist nothwendig für meinen Geist. Darum halte ich's fest, und lasse mir's nicht nehmen. Das also ist der Glaube, das Ergreifen des Idealen als des Nothwendigen für den Geist. — Wir steigen höher. Wenn der Gedanke des schlechthin Guten zum Bewußtseyn kommt, und der persönliche Geist ein schlechthin Gutes nirgends findet in der Wirklichkeit, und Niemand ihm beweisen kann, daß es sey, und doch das geistige Bedürfniß es zu denken sich nicht stillen läßt, da setzt er es in seiner Freiheit als ein ihm Nothwendiges, und vollzieht auf diesem Gebiete seine erste Glaubensthat: er glaubt an die Idee des Guten. Wenn der sittlich wollende Mensch die Idee des Guten zum Gesetze des eigenen Lebens macht, da kann er den Beweis nicht führen, weder daß er könne noch daß er solle, aber es ist ihm nothwendig, sich als Kraft zu denken für das Gute, und eben so nothwendig, das Gute zu denken als das schlechthin Nothwendige für diese Kraft, er setzt sich selbst als Geist, und die Idee des Guten als das schlechthin geltende Gesetz des Lebens, und vollzieht so seine zweite Glaubensthat: er glaubt an sich als Geist, und glaubt an seine sittliche Bestimmung. Wenn, zur Vorstellung der Welt emporgestiegen, er sich über das Gesetz befragt, das in ihr herrsche, da kann ihm keine Erfahrung zeugen, und kein Beweis beweisen, daß das Gesetz der Welt dasselbe sey wie das Gesetz des Geistes; aber er setzt auch dieses wieder als ein ihm Nothwendiges, als die Bedingung des geistigen Seyns für ihn, und das ist seine dritte Glaubensthat: er glaubt an die unbedingte Herrschaft der Idee des Guten in der Welt, er glaubt an Gott. Alle diese Glaubensakte fallen in das ideale Leben, in allen ist das Wesen des Glaubens das nämliche, ein Setzen oder ein Ergreifen des Idealen, als des Nothwendigen für den Geist. Und immer ist der Glaube eine That, eine freie That des Geistes, eine That der Kraft, sich Das aneignend, was die Erfahrung nicht darbieten will, und seine Quelle so wie seine Stütze ist das Wollen. — Im unidealen oder sündigen Leben fehlt dies Wollen, also auch der Glaube. Für den Menschen, dessen einziges Strebeziel im Selbst, giebt es keine sittliche Nothwendigkeit, das Ideale zu setzen. Darum setzt er's nicht. Der Sünder als Sünder glaubt nicht an die Idee des Guten, nicht an sich als Geist und seine sittliche Bestimmung, nicht an Gott. Es ist nicht nothwendig, daß er Alles leugne; aber er setzt es nicht in freier That,

und hat kein Bewußtseyn der geistigen Nothwendigkeit; daher auch, wenn er es als ein Gegebenes sich gefallen läßt, hat es doch in seinem Innern keine Wurzel, er ist wesentlich ungläubig, gesetzt auch, daß er nach der äußeren Erscheinung gläubig sey, ja daß er selbst sich dafür halte; bei unbedingter Sündigkeit würde er unbedingt ungläubig seyn. — Wenn aber in der Bekehrung das Gemüth zum neuen Wollen des Guten sich erhebt, da kehrt sofort der Glaube wieder darin ein, seinem wesentlichen Inhalte nach derselbe wie im idealen Leben, aber doch zum Theil verändert in seiner Form. Der Glaube an die sittliche Bestimmung gestaltet sich als Glaube an die Aufgabe der Wiederherstellung oder an das Fortbestehen der verlassenen Bestimmung; in den Glauben an Gott aber tritt ein neues Merkmal ein. Solange nämlich der Sünder seinen Gott nur als den Heiligen und Gerechten kennt, erblickt ihm gegenüber er sich selbst nur als den Unheiligen und Strafwürdigen, also Gott nur als den Schirmer und Rächer der von ihm verlassenen Ordnung, und sich nur als Den, an welchem sich die heilige Ordnung rächt, er empfindet, biblisch ausgedrückt, nur Gottes Zorn; solange er aber den empfindet, vermag er nicht ein freundliches Verhältniß zwischen ihm und sich zu denken. Für den Sünder aber, der zum Wollen des Guten umgekehrt ist, ist es nicht ein selbstisches, vielmehr ein geistiges Bedürfniß, sich als ausgesöhnt mit Gott zu denken, d. h. nicht nur von sich selbst zu wissen, daß er mit seinem Wollen innerhalb der Ordnung stehe, der er bisher feindselig gegenüber stand, sondern auch von Gott zu denken, daß er ihn als in der Ordnung stehend anerkenne. Um aber das zu können, muß er in Gott denken, wodurch es möglich wird. Das Denken findet das im reinen Begriffe selbst, wiefern die Unbedingtheit Gottes nicht gestattet, daß er ein Anderer gegen den Sünder sey als gegen den Heiligen, vielmehr Das in sich schließt, daß für jenen wie für diesen sein Gedanke Gedanke des Guten sey; die Form dieses Denkens für das Gefühl ist die der Gnade, oder der Barmherzigkeit, mit welcher Gott des abgefallenen aber wiederkehrenden Sünders sich annehme und ihn rette. Der Sünder also, der sich bekehrt, und nur die Wahl hat, entweder aller Hoffnung zu entsagen, oder den heiligen und gerechten Gott auch als den gnädigen zu denken, jenes aber nicht thun kann, weil er nicht seine eigene Vernichtung denken kann, ergreift als Rettungsanker dieses; er glaubt an Gottes Gnade, d. h.

er setzt die Gnade Gottes als ein geistig Nothwendiges für ihn. In diesem Glauben aber ist die Hoffnung mit gegeben, daß die Sünde in ihm aufgehoben, das ideale Leben ihm zugeeignet werden könne; er glaubt mithin an die Erlösung von der Sünde als das von Gott ihm zugedachte Heil. Der Glaube also, im idealen Leben ein Ergreifen, ist für den bekehrten Sünder ein Wiederergreifen des Idealen, und zwar namentlich des idealen Lebens, als des schlechthin Nothwendigen für den wiedererwachten Geist. Dies das Wesen, das überall, wo wirkliche Bekehrung, zur Erscheinung kommen muß, und von welchem auch der christliche Glaube nur eine besondere Form seyn kann. Es wird nicht behauptet, daß es oft bis dahin komme außerhalb des Christenthums, aber das ist zu behaupten, daß es immer möglich sey, und immer wirklich werden solle. Tritt aber Christus vor das Gemüth in der Verkündigung von seinem Tode — so lange der Mensch im ungestörten Dienste der Sünde steht, sieht er in Christus Nichts und kann Nichts in ihm sehen, als einen Menschen, der am Kreuze hängt, auf's Höchste einen, dem sein Volk mit Undank lohnt, aber vielleicht auch einen, dem sein Recht geschieht, und von Glauben an Christus ist da keine Rede —; aber der zum Wollen des Guten wieder erwachte Geist erblickt in ihm die höchste Schönheit, die im persönlichen Leben wirklich werden kann, die ideale Schönheit eines Menschen, dessen Wollen eins ist mit dem Wollen Gottes. Es ist da kein sinnliches Wahrnehmen, denn ideales Leben ist nicht Gegenstand für sinnliche Wahrnehmung, auch für die unmittelbaren Zeugen nicht; also auch kein Wissen. Aber auch kein Erkennen, denn auch die Versuche, das was im Tode Christi enthalten ist, dem Andern bewußt zu machen, sind nicht Gründe und Beweise im strengen Sinne, die für das Geistige und Göttliche nun einmal nicht gegeben werden können. Aber für das Gemüth, das wirklich das Gute liebt, ist's geistige Nothwendigkeit geworden, das Ideale irgendwo als Wirkliches zu setzen, und nirgends kann's das mehr als hier; darum, was kein Verstand erkennt und kein Beweis beweist, das ergreift es als ein unmittelbar Gewisses und ihm schlechthin Nothwendiges, es glaubt an Christus als den Menschen des gottgleichen Wollens, als den Einen, in welchem das Ideale geschichtliche Wirklichkeit gewonnen hat. Indem es aber an diesen glaubt, glaubt es auch an Christus als die Offenbarung Gottes, in welchem

das Wesen Gottes selbst, der ewige Gedanke Gottes, sich thatsächlich kund gegeben hat, und dessen ganzes Seyn ein Bild und Spiegel des göttlichen Wesens ist, in biblischer Ausdrucksform, auch wohl in biblischer Anschauungsweise, an Christus, Gottes Sohn und Ebenbild. Wer aber an die Offenbarung Gottes in Christus glaubt, der glaubt nothwendig auch an Das, was er der Menschheit offenbart. Das aber ist der ewige Gedanke Gottes in Beziehung auf den Sünder, dessen Inhalt der ist, daß der Sünder nicht mehr Sünder seyn, vielmehr der Sünde entledigt, heilig und selig werden soll; und für die Verwirklichung dieses Gedankens hat er sich selbst, und hat Gott ihn zum Tode hingegeben, dieser Gedanke aber ist die Gnade Gottes, die den Sünder gerettet hat. Wer also an Christus als den Menschen des gottgleichen Wollens glaubt, der glaubt in ihm auch an die Gnade Gottes, und nicht nur als die Gnade, die in Gott ist, auch an die Gnade, die aus Gott hervorgeht und sich offenbart, er nimmt die Thatsachen des Lebens und des Todes Christi als das Unterpfand der göttlichen Gnade an, und glaubt, indem er an ihn glaubt, an seine Erlösung als an Etwas, das thatsächlich werden soll. Das ist die eine Seite des Glaubens an Christus, das Ergreifen dessen, was in Christus objectiv geworden ist, oder das Hinnehmen der objectiven Seite der Erlösung. Das aber ist eine That, eine freie That des Geistes, eine That, die ihren Grund im Wollen, ihre Nothwendigkeit im geistigen Bedürfen hat. Aber der Glaube hat noch eine andere Seite, die ihm noch eine höhere Bedeutung giebt. Wie er bisher betrachtet worden, war er das Ergreifen des Idealen als des thatsächlich Gewordenen, um es als ein solches in das Denken aufzunehmen. Er ist aber auch ein Ergreifen desselben, um es in sich aufzunehmen, und in sich selbst zur Thatsache zu erheben. Für Den, welcher an Christus glaubt, ist der erste Schritt, die Bekehrung zum Guten, wesentlich schon vollbracht. Weil aber dieses ist, so ist nicht nur das Denken des gottgleichen Menschen als des außer ihm wirklichen eine geistige Nothwendigkeit für ihn, sondern auch das Wirklichwerden des gottgleichen Wollens in ihm selbst. Der Gedanke des gottgleichen Menschen ruht in jedem Menschen, der wirklich das Gute will, als das Idealbild dessen, was er werden solle, und wäre die Bekehrung so unbedingt vollendet, wie sie im Begriffe gesetzt ist, so stände auch dies Bild in voller Klarheit des

Bewußtseyns vor dem wollenden Gemüthe; da aber dieses nicht ist, bleibt es matt und dunkel, mehr ein Traumbild als ein wahres Ideal, und kann die Macht nicht üben, die es soll. Am Gedanken Christi des Gekreuzigten wird es wach, und gewinnt nun gleichsam einen Körper, und prägt sich in bestimmten Zügen seiner Seele ein. Das Gottesbild wird ein lebendiges Menschenbild, als solches dem Gemüthe nahe gebracht, und seiner Liebe Gegenstand. Der Glaubende, der als solcher in Christus das ideale Leben schaut, liebt es in ihm. Was der Mensch in Christus lieben kann und liebt, das erscheint dem Gefühle wohl als die Person, die einst vor achtzehnhundert Jahren am Kreuze starb, aber es i st nicht die Person, es ist das Ideale selbst, das sich in ihm verwirklicht hat, und in der Betrachtung jener zum lebendigen Bewußtseyn des Gemüths gekommen ist, es ist der Gedanke des idealen Menschen selbst. Indem er aber diesen Gedanken liebt, ergreift er ihn als seinen eigenen Gedanken, nimmt ihn in sich hinein, um als Frucht das ideale Leben, die vollkommene Gottesoffenbarung, in sich zu erzeugen. Somit geht er in Christus ein, d. h. er lebt sich in die Idee hinein, die ihm in Christus zur lebendigen Idee geworden ist; aber auch Christus geht in ihn hinein, d. h. der Gedanke des gottgleichen Menschen, welchen der wirkliche am Kreuze ihm offenbar gemacht, geht in ihn ein, und wird sein eigenster, lebendigster Gedanke, der alle übrigen Gedanken in ihm tödtet, oder in seine Herrlichkeit verklärt, der Mittelpunkt, aus dem fortan sein ganzes Leben, äußerlich wie innerlich, hervorwächst. Der Gläubige und Christus werden e i n e geistige Persönlichkeit, der Unterschied wird aufgehoben zur vollkommenen Einheit. Und Das ist dann der christliche Glaube seinem vollen Wesen nach, nicht nur das geistige Ergreifen des Idealen als des thatsächlich wirklichen, sondern auch das thatkräftige Aufnehmen desselben, wie es in Christus war, zur vollen Verwirklichung in sich selbst, wenn man so will, das Mystische des Glaubens.

Im N. T. tritt der Begriff des Glaubens nirgends so stark hervor als beim Apostel Paulus, für den er geradezu Alles im Leben des Christen ist. Es kann wohl kaum bezweifelt werden, daß die Lehre von der *πίστις* und ihr Verhältniß nicht nur zur *δικαίωσις*, sondern zum Ganzen des christlichen Heils ihn zum Urheber habe, wenn auch zugegeben werden mag, daß vor ihm schon die Christen als *πιστεύοντες εἰς χριστὸν* bezeichnet worden seyen. Leider hat er

Nichts gethan, um diesen in seiner Lehre so wichtigen Begriff einigermaßen zu bestimmen, obwohl er gewiß nicht darauf rechnen durfte, daß seine Leser seinen Sinn sofort begreifen würden. Er spricht vom Glauben, wie man von einer allbekannten Sache spricht, und das hat die Folge, daß man fast nur rathen kann, was er dabei gedacht. Was sich feststellen läßt, ist in der Kürze dieses: *πιστεύειν* bedeutet zunächst nur glauben, aber mit der sowohl im griechischen als im hebräischen Worte (באמן) enthaltenen Bestimmtheit, daß das Glauben ein zuversichtliches, vertrauensvolles sey. *Πιστεύω ὅτι τοῦτό ἐστιν* oder *ἔσται*, bedeutet also: ich bin der gewissen Zuversicht, daß dies sich so verhalte oder geschehen werde. Ein jedes Vertrauen aber muß auf Etwas ruhen als auf seinem Grunde; dieser Grund wird durch die Präpositionen *ἐπί*, *εἰς*, *ἐν* an das Verbum oder Substantivum angeschlossen. Der vollständige Satz ist also dieser: *πιστεύω ἐπὶ σὲ ὅτι τοῦτο ἔσται*, d. h. meinen sichern Glauben, daß dies geschehen werde, gründe ich auf Dich. Doch auch der bloße Dativ dient demselben Sinne. Wenn aber das, was ich mit Zuversicht erwarte, sich aus dem Zusammenhange von selbst versteht, so kann der Objectsatz auch unausgesprochen bleiben. *Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ* hat vollständig diesen Sinn: Abraham setzte sein Vertrauen auf Gott (als den Allmächtigen und Wahrhaftigen), daß er sein gegebenes Wort erfüllen würde. Nun ist nach Röm. 10, 9. der Inhalt der *πίστις* dieser, *ὅτι ὁ θεὸς ἤγειρε τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν*, wo der Nachdruck auf *ὁ θεὸς* liegt, und die Auferweckung im Lichte von 4, 25. zu betrachten ist, aber zu dem in der Vergangenheit liegenden thatsächlichen Inhalte durch die Vergleichung mit dem Glauben Abrahams noch ein fernerer in der Zukunft liegender hinzukommt. Dadurch wird der Begriff der *πίστις* dieser: Eine auf die Thatsachen des Sühnungstodes und der Auferweckung Christi gegründete Zuversicht zu Gott, daß er dem Sünder das verleihen werde, was er ihm verheißen hat, und was sein höchstes Bedürfniß ist, nämlich die Lösung von der Sünde und das ewige Leben. Nun ist dies die Form, in welcher das ideale Leben für den Apostel erscheinen mußte, da *δίκαιος* zu seyn das höchste Ziel war, das der Jude suchte, die zuversichtliche Erwartung aber ist ein geistiges Ergreifen; der Glaube des Apostels ist also ganz gewiß ein geistiges Ergreifen des idealen Lebens, und zwar ein solches, das nur einem Herzen möglich ist,

das sich bereits zum Wollen des Guten umgewendet, also das sündige Wollen in sich selbst ertödtet hat. Dies Ergreifen ruht auf Christus als demjenigen, durch welchen Gott sich die Möglichkeit der Ertheilung und den Sündern die Anwartschaft auf die Erlangung des Heils gegeben hat, also vornehmlich auf seinem Blut und Tode, wie das die objective Anschauung des Verdienstes Christi freilich nöthig machte, und das ist ein Unterschied im Begriffe, der nicht geleugnet werden kann noch darf. Während unser Denken den Glauben nach seiner objectiven Seite so faßt: das Ergreifen des idealen Lebens, wie dasselbe durch die freie Hingabe Christi in den Tod als ein von Gott Gewolltes beurkundet ist, denkt ihn Paulus als das Ergreifen desselben Lebens, aber wie dasselbe durch Christi Opfertod vermittelt und durch seine Auferweckung verbürgt ist. In der Sache aber ist es doch dasselbe, nur die Begründung eine andere. Weit bedeutender ist aber bei ihm der Glaube nach seiner mystischen Seite als das unmittelbare Aneignen des in Christus wirklich gewordenen idealen Lebens durch geistige Vereinigung mit ihm bis zum völligen Aufgehen des eignen Lebens in dem Leben Christi. In lehrender Weise spricht er darüber nicht, aber dieser Glaube ist der eigentliche Quellbrunn seines christlichen Lebens, und wird als derselbe gedacht für Alle, die in die Gemeinschaft der Erlösung eingetreten sind, wie dies erst später wird zu zeigen seyn. So dürfte der volle Begriff seines Glaubens etwa dieser seyn: er ist das geistige Ergreifen des idealen Lebens von Seiten des zum Wollen des Guten umgekehrten Sünders, wie dasselbe einerseits von Gott durch Christi Tod objectiv vermittelt ist, andererseits durch seine geistige Gemeinschaft subjectiv gewonnen wird, oder das Ergreifen der Gnade Gottes in Christi Tod, und des göttlichen Lebens durch Eingehen in sein Leben. Was aber daraus hervorgeht, das ist dieses, daß unser Begriff des Glaubens mit dem seinigen im Wesen übereinstimmt, nur bei ihm als nothwendige Folge seiner objectiven Erlösungslehre eine anders gestaltete Begründung hat.

Außer Paulus bietet nur Johannes noch einen Begriff des eigenthümlich christlichen Glaubens dar (der des Hebräerbriefes ist viel allgemeiner gefaßt); aber doch mit wesentlichen Unterschieden, wiefern einerseits vermöge der Abwesenheit der objectiven Erlösungs-

lehre dem johanneischen Glauben die Beziehung auf den Tod Christi fehlt, und zweitens, während Paulus das Ganze des inneren Lebens des Christen in den einen Begriff des Glaubens zusammen faßt, Johannes das Einswerden mit Christus davon trennt, und als ein Zweites, vom Glauben Ausgehendes, besonders hinstellt. Dadurch wird nun dieses Zweite die nächste und unmittelbare Ursache des Heils, der Glaube nur die entferntere, die Bedingung der eigentlichen subjectiven Heilsursache; und es kann zwar, wie oft geschieht, gesagt werden, daß wer an Christus glaube, dieses oder jenes Gut dadurch erlange, und hierdurch wohl auch Jemand getäuscht werden, als ob bei Johannes der Glaube ganz dieselbe Stellung einnehme, wie bei Paulus; aber streng betrachtet ist doch das Verhältniß nur das angegebene. Dennoch fehlt auch hier die sittliche Bedeutung nicht. Seinem Inhalte nach ist er, wenigstens auf den höheren Stufen — es giebt in diesem Evangelium auch ein *πιστεύειν*, das allen Werths entbehrt, z. B. 8, 30 ff. — ein Ueberzeugtseyn, d. h. zweifelloses Setzen, daß Jesus der *χριστὸς* sey, der *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, dieser aber ist der fleischgewordene Logos, also diejenige Person, durch welche Gott in seiner Gnade und Wahrheit sich innerhalb der Menschheit offenbart (1, 14. 17.), also ein Bewußtwerden dieser Gnade und Wahrheit selbst. Seine unmittelbare Wirkung ist der persönliche Anschluß an ihn, das *ἐλθεῖν πρὸς αὐτόν*, woraus dann alles Uebrige hervorgeht. An Christus anschließen kann sich nur, wer ihn liebt, und in seinem Umgange sich wohl zu befinden hofft; ihn lieben und in seinem Umgange sich wohl befinden kann nicht, wer die Sünde liebt, als der Heilige und Reine kann er diesem nur zuwider seyn, wer also Christus liebt, der muß bereits das Gute lieben; also auch, wer sich ihm anschließt. Dieser ist der Gläubige, also liebt der Gläubige das Gute, dessen Idee sich ihm in Christus offenbart, und der Glaube, obwohl an sich selbst nur Anerkennung dessen, was Christus ist, hat doch eine sittliche Voraussetzung. Aber die Hauptsache bleibt immer diese, daß er den Menschen in die Gemeinschaft dessen führt, durch dessen Wort er rein und frei und selig wird.

Die herrschende Kirche des Alterthums und des Mittelalters hat sich von dem Wahne loszureißen nicht vermocht, daß der Glaube ein Akt des Verstandes wäre, und daher, so hart es lauten möge, so wahr ist es doch, daß diese Kirche, also abgesehen von den

Mystikern und denjenigen Lehrern, in denen sich wenigstens ein mystischer Anstrich fand, das Wesen des Glaubens nicht begriffen habe. Auch die Tridentiner Schlüsse haben sie in dieser Beziehung schlechthin nicht gefördert. Luther wußte, was der Glaube wäre, weil sein Leben ein Leben im Glauben war, und hatte ihn nicht allein nach seiner objectiven, sondern eben so sehr nach seiner mystischen Seite aufgefaßt*). Auch die Bekenntnisse unserer Kirche, kann man nur von einigen Unbeholfenheiten im Ausdrucke absehen, bieten einen Begriff des Glaubens dar, in welchem unbefangene Betrachtung das Wesen Dessen erkennen wird, was Paulus dabei dachte, und was darin enthalten ist. Unterschiede bleiben, der eine, daß vermöge der Grundvorstellung von der Unkraft des Menschen, und aus Furcht, der Ehre Gottes und Christi abzubrechen, man übersah, daß im Glauben gerade Das das Wesentliche, daß er eine That des Geistes ist, und ihn allein zur Gnadenwirkung machen wollte, nicht beachtend, daß man ihn selbst dadurch aufhob; der andere, der schon oben sich gezeigt, daß in der objectiven Auffassung der Erlösung man dem Glauben einen Inhalt, d. h. dem Vertrauen einen Grund gab, den eine andere Anschauungsweise ihm nicht geben kann. Das aber sondert uns nicht von der Kirche. Denn, was das Erste anlangt, so ist nicht Das das Wesen des Glaubens, daß er eine Gotteswirkung, sondern daß er, auf sittlichem Grunde ruhend, ein geistiges Ergreifen des Idealen sey; das aber ist hier und dort. Hinsichtlich des Andern ist das Wesen dieses, daß der Glaube dieses Ideale in Christus erfaßt und sich aneignet, und das ist wieder hier und dort, und überdies, in seinem Tode; der Unterschied liegt nur in der Ausdeutung dessen, was in diesem Tode enthalten ist, dieser aber ist im N. T. schon enthalten, und bei Johannes bezieht der Glaube sich nicht einmal auf seinen Tod, und seit es eine Kirche giebt, hat es verschiedene Ansichten

---

*) Comm. in ep. ad Gal.: Fides est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, immo non objectum, sed ut ita dicam in ipsa fide Christus adest. Fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut annulus gemmam, immo vero per eam sic conglutinaris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona quae non possit segregari, sed perpetuo adhaerescat ei, ut cum fiducia dicere possis: Ego et Christus — et omnia quae sunt illius sunt mea.

darüber gegeben, so daß die Verschiedenheit in diesem Punkte fürwahr nicht trennen darf.*) — Später hat man, nicht ohne alle Schuld auf Seiten der Rechtgläubigen, aber auch nicht ohne eigene, im Kampfe gegen Jene abermals vergessen, was der Glaube sey, und da ist wieder zu bedauern, daß auf Seiten des Rationalismus so grobe Verkennungen seines Wesens vorgekommen sind, wie in so manchem Buche vorliegen**). Endlich aber hat, nicht ohne Einfluß der Philosophie, die Theologie sich wieder gerafft, und seit Schleiermacher und de Wette ist die Zahl Derer immer angewachsen, welche, außerdem verschiedenen Systemen angehörend, doch in dem Einen übereinstimmen, daß sie das Wesen des Glaubens an Christus als der Geistesthat, durch welche der Mensch Eins mit Christus wird, begreifen und hervorzuheben suchen.

Im Glauben an Christus aber vollendet sich die Erlösung von

---

*) Es ist sehr zu beklagen, und diese Klage muß hier ausgesprochen werden, daß eine Partei, die sich rechtgläubig nennt, und wenn auch wieder im Besitze der Macht, doch immer nur Partei ist, nicht aufhören kann, den Besitz der Wahrheit an eine Form zu knüpfen, die nicht einmal je von Allen festgehalten worden ist, und immer nur Form bleiben wird. Es ist zu beklagen, weil es Trennung stiftet unter Denen, die im Wesen sich verbunden wissen könnten. Aber nicht nur zu beklagen, auch Verwahrung einzulegen ist gegen jede Behauptung, daß die subjective Anschauungsform der neueren Theologie unchristlich oder unevangelisch sey. Und nicht minder gegen die Verwechselung von Glauben und Rechtgläubigkeit, welche noch heute so häufig ist wie ehedem. Glaube an Christus und Rechtgläubigkeit haben mit einander Nichts zu schaffen, sie können zugleich gegenwärtig, aber auch jedes von beiden ohne das andere seyn; denn der Glaube ist eine sittliche Geistesthat, die Rechtgläubigkeit gehört allein dem Verstande an. Rechtgläubigkeit ist nicht so schwer, aber rechter Glaube ist die Sache Weniger.

**) Es macht wahre Freude, unter Denen, die als Rationalisten gelten und verunglimpft worden sind, einen Mann nennen zu können, der das Wesen des Glaubens wohl begriffen hat. Dav. Schulz (Die christl. Lehre vom Glauben, Lpz. 834.) sagt (S. 73): Offenbar bezeichnet πιστεύειν und πίστις nicht etwa blos eine Function des Denkvermögens, ist auch nicht vorzugsweise eine Sache der Erkenntniß und Wissenschaft, sondern das lebendige, thatenfrohe Durchdrungenseyn von der Gottesidee und den höchsten Gütern der Menschheit, und das Leben und Weben in dieser erhabenen Region mit der Fülle aller Kräfte des Geistes." Und S. 131. „Die Anschließung an den Erlöser, das unablässige Trachten, seine Gestalt anzunehmen, dadurch zu Gott zu kommen und der Seligkeit theilhaftig zu werden, darin bestände der Glaube an Christum."

der Sünde *). Begonnen ist dieselbe, ehe der Mensch zum Glauben kommt **), denn sie beginnt mit der Bekehrung, welche die Voraussetzung des Glaubens ist, nur dadurch, daß sie unvollkommen bleibt, die göttliche Anregung nothwendig macht, auf welche der Glaube an Christus sich bezieht. Der Glaube findet sich also nie in einem Gemüthe, in welchem das Wollen des Selbst noch nicht ins Wollen des Guten umgewendet ist. Wo sündiges Leben ist, da ist der Glaube an Christus nicht, gesetzt auch, daß Rechtgläubigkeit da wäre. Der Glaube an Christus aber ist die That des Geistes, der auf der einen Seite in Christus das heilige Bild des gottgleichen Menschen, in diesem aber das Urbild, dem er gleichen soll, das Unterpfand der Möglichkeit, ihm gleich zu werden, und die Verbürgung des göttlichen Gedankens von seiner Erlösung ins Bewußtseyn aufnimmt, auf der andern aber das heilige Wesen Christi in sich aufnimmt, und das eigene Wollen im Wollen Christi, also auch im Wollen Gottes, untergehen läßt. Der Gläubige erfaßt mit allen Kräften seines Geistes das heilige Gottesbild, das er in Christus anschaut, und trägt durch einen Akt, für welchen die Sprache keinen rechten Ausdruck hat, dasselbe auf sich über, geht mit Christus zur Einheit zusammen, und wird wie er, wird also der Sünde los, wird in Christus und mit Christus heilig, so daß man sagen kann, daß jeder Gläubige, in so weit er an Christus glaube, auch heilig sey wie er, wenn also der Glaube in ihm vollkommen sey, vollkommen heilig, seinem innern Wesen nach ein zweiter Christus sey. Welche Früchte daraus hervorgehen für das ganze Leben, wird jetzt noch nicht dargestellt, aber vor Augen liegt, daß ein Leben in vollkommenem Glauben ein vollkommen

*) Um jedem Irrthume vorzubeugen, wird hier bemerkt, daß der Glaube hier natürlich in der ganzen Fülle des Begriffs genommen wird, ohne zu fragen, ob je auf Erden ein so vollkommener Glaube wirklich geworden sey. Denn um zu erfahren, was er wirken könne, darf man nicht auf den schwachen, matten Glauben hinsehen, den die Erfahrung zeigt, und in sehr verschiedenen Abstufungen, sondern allein, wie sein Begriff ihn giebt. Es kommt schon noch ein Punkt, auf dem das Eingeständniß seiner Unvollkommenheit nicht umgangen werden kann. S. §. 60.

**) In der Wirklichkeit kann da, wo die Bekehrung selbst eine Wirkung der Predigt von Christus ist, was sie immer werden kann, auch ihr Eintreten mit dem des Glaubens in der Zeit so nahe zusammen fallen, daß beides als ein einziger Akt erscheint; wesentlich aber sind's doch zwei, und das Denken hat sie auch in diesem Falle aus einander zu halten.

heiliges Leben sey. Hier frag sich's zunächst nur, wie das Bewußtseyn des Gläubigen durch den Glauben sich gestalte. Es muß aber zuerst ein neues Gottesbewußtseyn werden. Was den Menschen nicht zum wahren Bewußtseyn seines Verhältnisses gelangen läßt, was auch, wenn er über Gott belehrt wird, ihn an Gott nicht wahrhaft glauben läßt, und was auch das Bewußtseyn, das er am Ende noch gewinnen mag, verfälscht und trübt, das ist die Sünde. In der Bekehrung ist nun zwar der Glaube wach geworden, und ein Bewußtseyn hat sich eingefunden, weil aber die Bekehrung unvollständig, und die Sünde nicht vollkommen überwunden war, ist eine Trübung zurück geblieben, die ihn Gottes wahres Wesen, und namentlich seinen ewigen Gedanken der Erlösung nicht in voller Klarheit schauen läßt. Durch den Glauben an Christus aber ist die Sünde aufgehoben, also auch die Hülle abgethan, die bis dahin ihm seinen Gott verbarg. Das Gottesbewußtseyn des Gläubigen muß dem Gottesbewußtseyn Christi in demselben Verhältnisse ähnlich werden, in welchem sein Wollen durch das Eingehen in ihn dem Wollen Christi ähnlich wird, bei vollkommenem Glauben muß es ihm vollkommen gleichen; also auch der Glaube kräftig wie der Glaube Christi, der Blick ins Wesen Gottes klar und tief wie Christi Blick. Der Gläubige schaut Gottes Wesen zuerst in Christus an; das hört zwar niemals auf, im Gegentheile, je völliger sein Wollen eins mit Christus wird, desto mehr verklärt sich der Gedanke Christi in seinem Geiste zur Gottesherrlichkeit; aber er schaut auch, wenn er Eins mit ihm geworden ist, Gott gleichsam durch das Auge Christi an, und da sind dann die Trübungen gehoben, die, so lange er das Wesen Gottes nur mit eignen Augen schauen sollte, es ihn nicht in voller Klarheit schauen ließen; Gottes ewiger Gedanke, der unbedingt Gedanke des Guten ist, liegt unverhüllt und wie in klarstem Sonnenlichte vor seinen Blicken da, er blickt, um so zu reden, Gott ins tiefste Herz hinein, und sieht da Nichts als Gutes, Nichts als Liebe, Nichts als Heilsgedanken mit dem Sünder; damit aber ist die Furcht geschwunden, die den Sünder quälte, und unbedingtes Vertrauen hat in seinem Herzen Platz gewonnen, Vertrauen erst um Christi willen, in dem er Gottes Liebe zuerst erblickt, nun aber unmittelbar in dieser Liebe wurzelnd, Vertrauen auf unzweifelhafte Verleihung des vollendet idealen Lebens. — Es muß aber das Bewußtseyn des Gläubigen

zweitens auch ein neues Selbstbewußtseyn werden, nicht nur, wie oben schon gezeigt ist, ein erneutes Bewußtseyn der geistigen Persönlichkeit und der heiligen Bestimmung, sondern auch zum ersten Male das Bewußtseyn der Schuldlosigkeit. Das Schuldbewußtseyn währt, einmal erwacht, so lange als die Schuld, die Schuld aber so lange als die Sünde, denn sie ist das sündige Wollen selbst, wiefern es That der Freiheit ist (Th. 1. S. 209.). Durch den Glauben an Christus ist die Sünde aufgehoben, also auch die Schuld; ein neues, ein heiliges, ein gottgleiches Wollen ist an die Stelle des unheiligen Wollens eingetreten, und auch das Bewußtseyn dieses neuen Wollens ist erwacht. Da ist auch das Schuldbewußtseyn aufgehoben. Es ist undenkbar, sich mit Christus Eins zu wissen, und zugleich als Sünder und verdammlich. Im Gegentheile, auf der einen Seite der ungetrübte Blick auf Gott und seine Gnade, auf der andern das Bewußtseyn, in Christus ihrer werth zu seyn, dort der ewige Gedanke Gottes, es solle der Sünder ein freies Glied der heiligen Ordnung seyn, hier das Bewußtseyn es zu wollen, in Christus jener angeschaut und dieses angeeignet, das kann keine andre Wirkung haben, als daß der Gläubige sein Verhältniß zu Gott als ein ganz neues und reines weiß, sich von der Schuld befreit, und Gott ihn als den Schuldlosen behandelnd, sich in Gottes Ordnung stehend, Gott ihn in seine Ordnung aufgenommen habend, sich mit Gott ausgesöhnt, und Gott mit sich. Denn so ist es, der Widerspruch ist aufgehoben, die Ordnung steht nicht mehr als rächende dem Sünder gegenüber, sondern hat den Entsündigten als ihren freien Bürger in sich aufgenommen, ihr Gesetz ist sein Gesetz, da ist die Erlösung wesentlich, und bis dahin vollendet, wohin sie innerhalb des Erdenlebens kommen kann.

In der Schrift kommt eine dem hier Vorgetragenen entsprechende Lehre von den Wirkungen des Glaubens an Christus nur bei Paulus vor, und konnte nur bei ihm vorkommen, da er allein den Begriff des Glaubens kennt, bei welchem sie möglich wird. Seine Vorstellung ist aber nicht so klar, wie sie beim ersten Anblicke scheinen kann, vielmehr tritt gerade in ihr, als seiner Hauptlehre, das Objective seiner Sühnungslehre und das Subjective seines sittlichen Geistes in einen Gegensatz, der ihm selbst kaum völlig klar gewesen, und daher auch nicht vollständig von ihm ausgeglichen worden ist. Seine Grundlage ist die altjüdische, von welcher er nicht abgewichen ist, daß der

Mensch *δίκαιος* seyn solle, und zwar *δίκαιος παρὰ θεῷ*, rein und heilig, aber nicht allein nach menschlicher, sondern auch nach Gottes Schätzung. Als Sünder aber ist er nicht *δίκαιος*, sondern *ἄδικος*, oder, wiefern er im Verhältnisse zu Gott gedacht wird, *ἀσεβής* *). Er könnte es werden, wenn er das Gesetz nach seinem ganzen Umfange erfüllte, aber er wird es nicht, weil einerseits die in ihm wohnende *ἁμαρτία* es zu dieser Erfüllung nicht kommen läßt, andererseits aber auch Gott einen andern, den in Abrahams Geschichte schon angedeuteten Weg, den Weg des Glaubens, vorgeschrieben hat, den nun der Sünder in Gehorsam gegen seine Anordnung einzuschlagen hat. Der Satz steht also fest, daß *ὁ δίκαιος ζήσεται*, aber nicht *ὁ δίκαιος ἐξ ἔργων*, sondern *ὁ δίκ. ἐκ πίστεως*; das ist der Unterschied zwischen der gesetzlichen und der neuen, d. h. altabrahamischen Verfassung. Das Gesetz und seine Befolgung bleiben von aller Mitwirkung ausgeschlossen, und die *δικαίωσις*, d. h. die Versetzung des Sünders in den Zustand, worin er vor Gott als *δίκαιος* gilt, erfolgt durch bloßes Geschenk Gottes, der sich die Möglichkeit dazu durch die *ἀπολύτρωσις*, d. h. durch die sühnende Schuldbüßung Christi, selbst vermittelt hat. Gott macht den Menschen *δίκαιος*, nicht indem er ihm ein anderes sittliches Wesen giebt, oder den unheilig Wollenden zum Heiligen umschafft, sondern indem er ihm die von Christus gebüßte Schuld nicht anrechnet, und ihm *δικαιοσύνη* zurechnet. Bis hierher erscheint noch Alles objectiv, der Mensch ist noch *ἀσεβής* und *ἁμαρτωλός*, einer mit ihm vorgegangenen sittlichen Veränderung

*) Es ist beachtenswerth, daß Paulus den Sünder niemals *ἄδικος*, und an der Stelle Röm. 4, 5., wo der Gegensatz ihn darauf geführt hätte, *ἀσεβής* nennt, jenes offenbar vermeidend. Der Grund der Vermeidung lag wohl darin, daß die Heiden *ἄδικοι* genannt zu werden pflegten (1. Kor. 6, 1.), und er auch nicht den Schein entstehen lassen wollte, als denke er als die der *δικαίωσις* Bedürftigen nur sie. Daß er dann *ἀσεβής* gewählt, scheint seinen Grund allein darin gehabt zu haben, daß er den Sünder in seinem Verhältnisse zu Gott betrachtet, und die *ἀσέβεια* die *ἀδικία* in Bezug auf Gott ist. Gut gewählt aber ist der Ausdruck nicht. Während nähmlich *ἄδικος* die Verneinung von *δίκαιος*, folglich ganz abhängig vom Gebrauche dieses Wortes war, bezeichnete *ἀσεβής* den Gegensatz des *σεβόμενος*, also einen Solchen, welcher keine Schen vor Gott hat, ein solcher aber war doch gewiß weder Abraham gewesen, noch war es irgend Einer zu der Zeit, wo er die *δικαίωσις* empfing, nur etwa mit der Schuld der früheren *ἀσέβεια* beladen. An dies im Worte liegende Unbequeme hat P. offenbar nicht gedacht.

wird nicht gedacht; wie es da steht, ist es Nichts als eine andere Betrachtung und Behandlung, welche Gott ihm angedeihen läßt, ein Nichtanrechnen der Schuld, eine Aufhebung des bestehenden κατάκριμα (Röm. 4, 6—8. 5, 16. 18.). So aber kann man sich fast nur verwundern, wie Paulus, dessen ganzes Wesen ein so durchaus sittliches, einen solchen Hergang für möglich halten konnte. Abgesehen jetzt von der unrichtigen Vorstellung von der Schuld, abgesehen von der ebenfalls schon bestrittenen Vorstellung von der objectiven Sündentilgung, bleibt doch immer noch Das übrig, daß Gott dem Menschen zurechnen soll, was er nicht hat, ihn als das behandeln, was er nicht ist, und dies darnach die Quelle alles seines Heiles werden soll. Aber es ist dies nur die eine Seite seiner Lehre, die Seite, auf welche er durch das Objective seiner Theologie überhaupt, und ins Besondere durch sein Bemühen, im Streite gegen die Juden alles Verdienst des Menschen abzuleugnen, hingetrieben worden war; daher auch kaum zu zweifeln, daß auf Befragen, ob das seine ganze Lehre wäre, er mit Ja antworten würde. Und doch ist sie es nicht, doch liegt in der Tiefe seines Geistes noch ein Anderes, und dies ihm selbst vielleicht nicht klar bewußt, seine eigentliche Meinung. Durch Christi Tod ist zwar für Gott die Möglichkeit des μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν vermittelt; und lehrte Paulus nun, daß dieses nun sofort hinsichtlich aller Menschen oder aller Auserwählten zur Vollziehung käme, da wäre seine Lehre schlechthin objectiv, und könnte bei aller Achtung für den Mann doch nur verworfen werden; denn das stieße die heilige Ordnung Gottes um. So aber ist es nicht. Nicht dem Menschen als Menschen, nicht dem Sünder als Sünder, sondern dem Gläubigen als solchem wird die δικαιοσύνη zugerechnet, und daher einem Jeden, sobald die πίστις in ihm ist, und die πίστις steht zur δικαιοσύνη in ursächlichem Verhältnisse. Πίστει δικαιοῦται ἄνθρωπος (Röm. 3, 28.), oder auch ἐκ πίστεως (Gal. 2, 16. 3, 24. 5, 5. Röm. 1, 17. 4, 16. 5, 1. 10, 6.) und διὰ τῆς πίστεως (Gal. 2, 16. Phil. 3, 9. Röm. 3, 22. 30.); und Abraham wurde deßhalb (διό) der Glaube als δικαιοσύνη zugerechnet, weil er, wo aller Anschein entgegen war, in unbedingter Hingabe an Gott und festem Vertrauen auf seine Allmacht seine Verheißung sich angeeignet hatte. Damit aber ist, dem Apostel selbst vielleicht nicht klar bewußt, das Objective seiner Lehre wesentlich aufgehoben, und ein

Subjectives hergestellt, denn sobald es ein deßhalb giebt, ist es nicht mehr Geschenk schlechthin. Nun aber ist erstlich der Glaube bei Paulus die sittliche Geistesthat, durch welche der zum Wollen des Guten umgekehrte Sünder die durch Christi Tod ermöglichte Lösung von der Schuld ergreift. Der Gläubige heißt freilich bei ihm noch ἀσεβής, aber vor Augen liegt, daß er es nicht mehr ist, denn ἀσεβής kann der nicht seyn, der mit seinem ganzen Denken und Streben zu Gott hingewendet ist, und in unbedingter Selbsthingabe sein Heil von Gott empfangen will. Er mag nach alterthümlicher Vorstellungsweise die alte Schuld noch auf sich haben, aber in seinem neuen Wollen ist er ein Unwürdiger oder Verdammungswürdiger sicher nicht, also auch nicht ein Solcher, dem Gott aus bloßer Willkür, oder um fremden Verdienstes willen, oder in Selbsttäuschung, seine Huld angedeihen lasse, sondern ein mit ganzem Gemüthe in Gottes heilige Ordnung Wiedereingetretener, und Paulus selbst kann ihn nicht anders denken, und was er in objectiver Anschauung als göttliche Zurechnung betrachtet, das ist nach seinem Wesen das Bewußtwerden des durch den Glauben vermittelten neuen Verhältnisses zu Gott. Die δικαιοσύνη also ist in Bezug der von Gott ausgehenden Aufhebung der früheren Schuld θεοῦ δικαιοσύνη, aber in Bezug auf die in der That des Glaubens an Christus enthaltene Aufhebung der Sünde δικαιοσύνη πίστεως (Röm. 4, 13.). Zweitens, der Gläubige des Apostels ist ἐν χριστῷ, und als Solcher καινὴ κτίσις (2. Kor. 5, 17), d. h. er ist geistig so in Christi Wesen eingedrungen, daß Christi Sterben und Auferstehen sein eigenes geworden, er mit Christus in Beziehung auf die Sünde gestorben, und in Bezug auf Gott lebendig geworden ist (Röm. 6, 3 f.); wer aber gestorben ist, der hat die Strafe der Sünde abgebüßt, und ist nun frei von ihr (δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας Röm. 6, 7.), wer aber für Gott lebt, der ist gut und heilig. Also ist der Gläubige, als der mit Christus Gestorbene und Auferstandene, vermöge dieser Gemeinschaft mit ihm von der Sünde frei, gut und heilig, und wird nun von Gott gleichsam in Christus angeschaut, und Christi Heiligkeit ihm zugerechnet, nicht als eine ihm noch fremde oder durch Stellvertretung für ihn geleistete, sondern als eine durch den Glauben ihm geistig angeeignete. Der Gläubige ist das wirklich, wofür er von Gott angesehen wird, nicht zwar in Vollkommenheit und unbedingter Weise, aber

doch in Annäherung und mit Anwartschaft auf künftige Vollendung, und das Bewußtseyn davon ist, was Paulus, der es haben mußte, in objectiver Anschauung, doch nicht ohne es zugleich als ein noch nicht Vollendetes zu erkennen (Röm. 6, 6. Gal. 5, 5.), als göttlichen Zurechnungsakt betrachtete. So daß, obwohl die ihm nothwendige objective Form in's wissenschaftliche Denken nicht aufgenommen werden kann, doch das darin verborgene Wesen als Wahrheit anerkannt werden muß.

Unsre Kirche mit ihrer Erklärung der Justificatio als eines bloßen Richteraktes Gottes, welcher dem Gläubigen, doch ohne irgend ursächliche Eigenschaft seines Glaubens, das Verdienst Christi, d. h. sowohl seine stellvertretende Schuldbüßung als seine ebenfalls stellvertretende Gesetzerfüllung zurechnet, und in Folge dessen ihm die Anwartschaft auf alle Güter des Heils ertheilt, hat gegen die römische Kirche, welche sie nicht nur als Schulderlaß, sondern auch als Einflößung von wirklicher Heiligkeit betrachtet, in sofern Recht, als im paulinischen Begriffe dies wirklich nicht enthalten ist, weicht aber doch von Paulus darin wesentlich ab, daß sie als den Gegenstand der Zurechnung nicht wie dieser den Glauben, sondern den Gehorsam Christi denkt, hierdurch aber die Lehre, welche bei dem Apostel ihre, wenn auch ihm vielleicht nicht klar bewußte, subjective Seite hat, alles subjectiven Gehalts entkleidet, und unbedingt objectiv werden läßt. So daß auf sie der Tadel, welcher die biblische Lehre nur von einer Seite her trifft, in unbeschränkter Weise fällt. Doch liegt auch in dieser Auffassung noch der Gedanke, daß durch den Glauben an Christus der Sünder Sünder zu seyn aufhöre, und in die Stellung eines freien Gliedes der heiligen Weltordnung eintrete; und dieser Gedanke sammt Allem was damit zusammenhängt, namentlich der Verwerfung eines jeden Heilsweges, in welchem das Wesen des christlichen nicht enthalten ist, und der Herleitung sowohl der Heiligung des Lebens als auch der Anwartschaft auf das volle Heil aus dem Glauben und der Rechtfertigung, ist Hauptlehre im Christenthume. Und in diesem Wesentlichen mit der evangelischen Kirche uns einstimmig wissend, erachten wir uns eben so wahre Glieder von ihr zu seyn, als irgend Andere, denn nicht die Form der Auffassung, sondern das Wesen ist es, das dazu macht. Aber es giebt auch für unser Denken ein Objectives in dieser Lehre, nur daß es nicht sofort hervortritt,

erst hervorgehoben werden muß. Wiefern nämlich das, was in der sogenannten Rechtfertigung das Wesen ist, nämlich das Aufhören des Schuldbewußtseyns und das Eintreten des Bewußtseyns freier Mitgliedschaft in Gottes Ordnung, nicht Etwas ist, was der Mensch nach seinem Belieben macht, auch nicht Etwas, was auch anders seyn könnte, sondern vielmehr etwas schlechthin Nothwendiges, ein Ausfluß aus dem ewigen Gesetze der Welt, ist es allerdings auch Etwas, was von Gott ausgeht, und dies in die Form der persönlichen Vorstellung gefaßt, und gleichsam vom Standpunkte Gottes aus die Sache angesehen, läßt sich mit wesentlicher Wahrheit so ausdrücken: Gott nimmt Den, welcher als Sünder außerhalb seiner Gemeinschaft stand, durch seinen Glauben an Christus aber entsündigt worden ist, um dieses Glaubens willen in seine Gemeinschaft wieder auf, und stellt ihn zum vollen Genusse aller Rechte dieser Gemeinschaft wieder her. Und diese Form ist's denn, in welcher die Lehre dem christlichen Volke vornehmlich ans Herz zu legen ist, ohne ihr jedoch ihr eigentliches Wesen trügerischer Weise zu verbergen *).

Anmerk. 1. Der Begriff der Sündenvergebung, wie er auch ohne Bezugnahme auf die Versöhnungslehre in der ganzen Bibel erscheint, und aus dieser in die Kirchenlehre übergegangen ist, ruht auf Voraussetzungen, welche früher bereits zurückgewiesen worden sind, nämlich von einer unbestraft gebliebenen Schuld, welche auch dann noch an dem Menschen hafte, wenn er in der Bekehrung zum heiligen Wollen umgewandt, und mit seinem Wollen in die heilige Ordnung wieder eingetreten sey, und von einer in Gott eintretenden Veränderung seiner Stellung gegen den gewesenen Sünder, welche dann die Folge habe, daß er das, was in der heiligen Ordnung in Bezug auf ihn eintreten sollte, nicht eintreten lasse, gleichsam die alte Rechnung lösche, um eine neue mit ihm anzufangen; während unser Denken die Strafe in jedem Augenblicke vollzogen, die Schuld aber mit der Sünde aufgehoben setzt, Gottes Stellung aber als unwandelbar, nur die des Menschen als dem Wechsel unterworfen denkt. In

*) Der Verf., der sich mit einem Theologen wie Rothe lieber in Einstimmigkeit sieht als in Widerspruch, kann sich's nicht versagen, seine Freude darüber zu bekennen, daß er in dessen Darstellung der Rechtfertigungslehre (Ethik §. 774 — 776) das Wesen der eigenen wiedergefunden hat.

dieser Form kann daher die Vorstellung nicht angenommen werden. Aber es liegt doch Wahrheit in der Form, und diese, obwohl in dem schon Vorgetragenen enthalten, soll doch, um der Wichtigkeit der Sache willen, hier noch ausgesprochen werden*). Wir unterscheiden zwischen der Sünde selbst und dem Bewußtseyn von der Sünde, das in sofern Schuldbewußtseyn ist, als es aus der Selbstzurechnung fließt, also das Bewußtseyn ist, daß unser sündiges Wesen wirklich unsre Schuld, d. h. That unsrer eignen Freiheit ist. Die Sünde nun, d. h. das gottwidrige Wollen selbst, wird in der Bekehrung aufgehoben, also auch die Schuld. Erfolgte also diese Aufhebung, wie der Begriff setzt, unbedingt, so müßte auch das Schuldbewußtseyn völlig aufgehoben werden; und wiefern damit zugleich die Zwiespaltstellung zur göttlichen Weltordnung aufgehoben wäre, würde bei vollständiger Bekehrung Nichts mehr aufzuheben übrig bleiben. Aber diese erfolgt nicht unbedingt, mit der zurückbleibenden Sünde aber bleibt auf der einen Seite eine Trübung im Bewußtseyn Gottes, auf der andern ein Schuldbewußtseyn im Gemüthe zurück. Wenn nun dieses aufgehoben würde, so würde zwar in der That nur dem Mangel in der Stellung des gewesenen Sünders abgeholfen, wiefern aber er diese Veränderung vom Standpunkte seiner Gottesvorstellung aus betrachtete, könnte es ihm so erscheinen, als hätte Gott seine Stellung gegen ihn verändert; und diese Veränderung wäre dann das Wesen dessen, was man Sündenvergebung nennt. Nun wirkt der Glaube eben dieses, er ändert nicht das Verhältniß Gottes zu den Menschen, aber er ergänzt, was in der Sinnesänderung unvollständig blieb, durch ideales Einswerden mit dem gottgleichen Wollen Christi, und durch die Anschauung des ewigen Heilsgedankens Gottes in seiner Liebesthat am Kreuze. Also ist es in der That das Wesen dessen, was vom Standpunkte der Vorstellung aus als Schulderlaß erscheint, aber die Form ist die, deren der Mensch auf der niederen, und namentlich der Gesetzstufe nicht entbehren kann. Für den Lehrer aber ergiebt sich hieraus Dieses: Die bei weitem größte Mehrzahl der ihm Anbefohlenen steht nicht auf

*) Bemerkenswerth ist, daß in den unzweifelhaften Briefen des Ap. Paulus der Begriff der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* gar nicht erscheint.

der Freiheitsstufe des Christenthums, sondern auf der Gesetzstufe des Judenthums oder auch des Heidenthums, und soll erst von dieser durch Anleitung zur Bekehrung und zum Glauben auf jene emporgehoben werden. Alle diese nun bedürfen des Wesens der Vergebung, sind aber unvermögend, es anders als in der Form derselben zu gewinnen. Daraus folgt, daß ihnen das Wesen, und daß es ihnen in dieser Form dargeboten werden müsse. Also ist die erste Sorge, Alles fern zu halten, was zu jenem nicht gehört, oder gar verderblich ist, also jede Vorstellung eines willkürlichen Thuns bei Gott, oder einer Möglichkeit, sich von der Schuld zu lösen ohne von der Sünde, die zweite aber, seine Pflegbefohlenen dahin zu führen, daß durch Bekehrung und Glauben das Bewußtseyn der Schuld in ihnen schwinden, das der Aussöhnung mit Gott lebendig werden könne. Wo er dann dies annehmen zu dürfen glaubt, da, aber auch nur da, läßt er es an dem tröstenden Worte: Deine Sünde ist vergeben, niemals fehlen, denn da ist volle Wahrheit darin. Mag da auch der Vorstellung sich ein Wenig Irrthum beimischen, den entfernt zu halten steht nicht in Menschenmacht, aber ist nur das Wesen da, so bringt er keinen Schaden. — Die Gründe übrigens, mit welchen der Rationalismus die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben bestritten hat, berühren nur das Irrige in der Lehre, und nicht sie selbst, und wiefern sie auf den Mißbrauch hinweisen, den sie stiften könne, scheinen sie zu vergessen, daß Wahrheit Wahrheit bleibt, auch wenn sie Nichts als Mißbrauch zu erdulden hätte.

Im ganzen N. T. wird mit dem Glauben an Christus der Empfang des heiligen Geistes in so untrennbare Verbindung gesetzt, daß man voraussetzt, wer an Christus glaube, der habe den heiligen Geist, und wer den nicht habe, der sey kein rechter Christ. Vor Christus, ist die Vorstellung, war dieser Geist — der übrigens bei Paulus sowohl Geist Christi als Geist Gottes heißt — in der Menschheit zwar nicht gänzlich abwesend, aber doch auch nicht einheimisch; auch im auserwählten Volke, wo allein er auftrat, wirkte er doch nur als Prophetengeist, meist als vorübergehende Ergriffenheit, nur bei sehr Wenigen durch bleibende Wirksamkeit sich offenbarend. Erst nach Christi Abschiede, und dadurch bedingt, ist er Gemeingut

aller Gläubigen geworden, und er ist es nun, der alles Gute in ihnen wirkt, die treibende und belebende Kraft in jedem Einzelen und in der christlichen Gemeine. Das ist denn wieder eine Form, in welcher Wahrheit liegt, obwohl sie selbst nicht bloße Wahrheit ist. Die Gotteswirksamkeit, welche wir mit dem Ausdrucke der Schrift als Gottes Geist bezeichnen — ihr Begriff bleibt unverändert der §. 17. entwickelte —, ist eine allgegenwärtige und ewige, und daher im sündigen Leben eben so Statt findende wie im idealen, und im Leben des Gläubigen nicht minder als des Sünders auf der einen oder andern Stufe. Von einem Nichtdaseyn, einem erstmaligen Erscheinen, einem Kommen und Gehen, Gegeben- und Genommenwerden kann für das theologische Denken keine Rede seyn. Aber ein großer Unterschied ist doch. Im idealen Leben ist das Bewußtseyn dieser Wirksamkeit ein ununterbrochenes, im sündigen als solchem fehlt es ganz. Ist aber die Sündigkeit nicht unbedingt, und mehr noch, heben aus dem allgemeinen sündigen Leben einzele entschieden bessere Erscheinungen sich hervor, so bedarf es nur, daß auch die Vorstellung gegeben sey, wie das im jüdischen Volke war, und es werden nicht nur diese selbst ein falsches Bewußtseyn haben, sondern auch Solche, die sich in der Stellung der Beobachter befinden, das Bessere in ihnen von dem Daseyn dieses Geistes ableiten, und dann, vom Erscheinen der Wirkung den Schluß auf die Ursache, vom Nichterscheinen jener auf den Mangel dieser schließend, zwischen Denen unterscheiden, die ihn haben, und Denen, welche nicht. So die Propheten, und einzele vorzügliche Persönlichkeiten der alten Zeit. In den ersten Zeiten des Christenthums gerieth in die Gemüther eine Bewegung, wie sie zuvor noch niemals dagewesen war, und war begleitet von mancherlei Erscheinungen, die uns freilich undeutlich sind, und gewiß von sehr verschiedenem Werthe waren, aber doch am Ende alle auf die gleiche Ursache zurückgeführt werden konnten. Die Apostel und viele Andere, die von der Gotteskraft in Christus ergriffen und durchdrungen waren, mußten neue Lebenskräfte in sich spüren, in besonders hohem Grade Paulus, in welchem der Glaube an Christus eine so mächtige Veränderung hervorgebracht, und dessen fromme Weltanschauung ihn in so hohem Grade drängte, Alles was geschah, und zumal alles Gute von Gott abzuleiten. So war für sie nur die eine Auffassung möglich, daß Gottes Geist, von Alters her verheißen, nun gekommen

wäre, daß Alle ihn empfangen hätten, Alle ihn empfangen müßten, welche Antheil nähmen am neuen Heile. Und sie hatten Recht im Wesen, denn was in ihnen vorgegangen, das war des göttlichen Geistes Werk, und ist's in Jedem, welcher so wie sie zum wahren Glauben kommt. Das Irrige war nur dieses, daß sie seine ewige und allgegenwärtige Wirksamkeit auf die Zeit und auf den Kreis beschränken wollten, in welchem sie an ihnen offenbar geworden war. Eben so, wenn sie in ihrer Demuth übersahen, was in ihrem neuen Wesen der Freiheit angehörte, und Alles in der Art von Gott ableiteten, daß es als Allmachtswirkung erscheinen konnte, ihnen auch wohl erschien, so war das freilich ein Irrthum, wiefern auf dem Gebiete des Sittlichen es keine Allmachtswirkung giebt, aber erstlich, keine größere Einseitigkeit als die so vieler Neueren, die dem Menschen Alles zuschreiben und dem göttlichen Geiste Nichts, diese aber verderblich und jene nicht; sodann aber ein solcher, der durch das lebendig Sittliche ihres ganzen Wesens reichlich überwogen wurde, wie ja derselbe Paulus, der alles Gute von der Wirkung Gottes abzuleiten scheint, doch das frohe Bewußtseyn hatte, daß wo der Geist des Herrn, auch Freiheit wäre (2 Kor. 3, 17.).

Anmerk. 2. Wiefern in der Schrift sowohl als in der Kirchenlehre die Taufe mit der Bekehrung und dem Glauben in engen Zusammenhang gestellt wird, sollte auch hier von ihr gesprochen werden; es ist aber nicht möglich, vollständig von ihr zu handeln, ohne vielfach in die Lehre von der Kirche einzugreifen. Es wird daher erst bei Gelegenheit von dieser von ihr die Rede seyn (§. 90.).

§. 60.

Durch die §. 58. 59. vollzogene Denkthätigkeit muß ein Begriff gewonnen seyn, wie er außerhalb des Kreises der christlichen Verkündigung nicht vorkommen kann, aber, wiefern diese Verkündigung die Bestimmung und das Vermögen hat, der ganzen Menschheit mitgetheilt zu werden, innerhalb der ganzen Menschheit wirklich werden kann und soll, und dessen Wirklichwerden dem Leben eines Jeden, in welchem er es wird, eine wesentlich veränderte Gestalt ertheilen, noch weit mehr aber dann, wenn er in größeren Gemeinschaften eintreten sollte, die Gestalt des Menschenlebens im Allge-

meinen, wiefern dieselbe ein Werk des Menschen selbst ist, umschaffen muß. Das ist der Begriff des Menschen, welcher in die Gemeinschaft mit Christus eingetreten ist, des Christen oder des Gläubigen. Es wird nun zuerst dieser Begriff selbst nach seinem Inhalte genauer zu bestimmen seyn, hierauf aber, wie aus dem Begriffe des idealen Menschen die Gestalt des idealen, und aus dem des Sünders die des sündigen Lebens entwickelt worden ist, ist der Versuch zu machen, vom Begriffe des Christen aus das Bild des christlichen Lebens zu entwerfen, um zur Erkenntniß zu gelangen, ob durch Christus auch für das allgemeine Leben Dasjenige in die Welt gekommen sey, was zur Herstellung des innerhalb des gegenwärtigen Menschenlebens möglichen idealen Lebens erfordert wird. Der Begriff des Christen aber ist im Allgemeinen der eines Menschen, welcher sich in der Bekehrung von der Sünde ab, und dem Wollen des Guten zugewendet, im Glauben an Christus aber das in ihm der Menschheit offenbar gewordene Leben angeschaut und wieder ergriffen hat, so daß das unterstützende Wirken des Geistes Gottes in ihm ein wirkungsreiches werden kann. Nach dem aber, was besprochen worden, geht das Grundwesen des Christen von der Bekehrung aus, denn diese ist die eigentliche That des Geistes, wodurch derselbe die Sünde aufhebt und die Heiligkeit an deren Stelle setzt; der Glaube an Christus ergänzt, was in der Bekehrung unvollkommen blieb, und giebt ihrem allgemeinen Wesen die besondre Form, das Wirken des Geistes Gottes als das immer und in Allen auch außerhalb des Christenthums gegenwärtige, nur im Gläubigen besonders zum Bewußtseyn kommende, fügt seinem Begriffe ein eigentlich neues Merkmal nicht hinzu. Wiefern nun aber die Bekehrung als die Aufhebung der Sünde wesentlich das Wiederergreifen der Herrschaft von Seiten des Geistes ist, welcher allein das Wollen des Guten leisten kann, um durch dieselbe die Richtung auf das Gute zur einzigen Richtung der Person zu machen, im Gläubigen aber, wiefern er seinen Begriff schlechthin erfüllt, die Bekehrung vollendet ist, so gehört zum Wesen des Christen zuerst in verneinter Weise das Aufgehobenseyn der Herrschaft, welche im sündigen Leben die Seelenkraft als begehrende Kraft über alle Kräfte Leibes und der Seele inne hat. Diese Herrschaft offenbarte sich als die ausschließliche Richtung aller Gedanken und Kräfte und Bestrebungen auf das Selbst, vermöge

welcher der sündige Mensch sich selbst als Mittelpunkt der Welt betrachtet, diesem Selbst daher allein einen unbedingten, und zwar den höchsten Werth beilegt, und alles andere, was dieses Selbst nicht ist, demselben als das Nicht-Ich gegenüber stellt, und seinen Werth nur nach dem Maße des Vortheils oder Nachtheils abmißt, welchen es für das Selbst erzeugen kann, Alles dem Selbst dienstbar zu machen strebt, darüber aber Allem dienstbar wird. Diese Richtung also ist im Gläubigen als aufgehoben zu setzen, also auch die falsche Betrachtung und Schätzung seiner selbst, die selbstsüchtige Schätzung und Beurtheilung alles Uebrigen, das Streben nach der Herrschaft über Alles, und die Dienstbarkeit, in welche das Ich dadurch zu Allem geräth, wovon es Schaden fürchtet oder Nutzen hofft. Das ist, was Paulus meint, wenn er sagt, daß in Christus für ihn die Welt gekreuzigt sey, und er der Welt (Gal. 6, 14.), die Welt, d. h. alles Seyende außer Christus, Personen, Sachen, Güter, Genüsse, Leiden u. s. w. wie es irgend Namen habe; sein ganzes Gemüth, mit Denken, Lieben, Hassen, Begehren, Verabscheuen, ist, indem es sich in Christus dem Idealen zugewendet hat, so ganz von allem andern abgewendet worden, daß es nicht anders ist, als wäre das Andere alles nicht mehr da; an sich nämlich, als Anderes, ist es nicht mehr da; als Mittel des Guten mag es wohl noch da seyn, aber als Anderes ist es so verschwunden, daß er nicht mehr darnach sieht, daß er es haben oder nicht haben, genießen oder entbehren kann, ohne daß auf sein inneres Befinden es einen hinauf oder herab stimmenden Einfluß habe, daß er Keinem Dinge dienstbar wird, ja Alles was ihm eine Scheidewand von Christus werden möchte, als werthlosen Unrath weggeworfen hat (vgl. 2 Kor. 4, 18, 1 Kor. 7, 30 f. 6, 12. Phil. 3, 7 f.). Damit ist ferner aufgehoben die Nothwendigkeit eines äußerlich waltenden Gesetzes, und mit ihr die Unterworfenheit unter ein äußeres Gesetz. Denn jene Nothwendigkeit geht nur daraus hervor, daß der Mensch anstatt der Idee des Guten, welche das Gesetz der Welt ist, und den ihr Untergebenen zum freien Bürger der Welt erhebt, das Gesetz des Selbst zum eigenen Gesetze macht, und daher einer Schranke bedarf, um nicht sich selbst und seine Umgebungen zu verderben, und wenigstens von Außen her gelehrt zu werden, was er seyn soll, und gezwungen zu dem, was er nicht will. Für den Gläubigen ist diese Zeit vorüber, mit Christus

Eins geworden, ist er Eins mit Gott, und hat in Christus die Idee ins eigne Wesen aufgenommen; Christi Wollen ist sein Wollen, da bedarf er keines äußeren Gesetzes mehr, und wo noch eins ihm gegenüber tritt, entweder es ist dasselbe seinem wesentlichen Inhalte nach mit dem Gesetze in seinem Innern, oder es ist nicht für ihn, und er nicht für ein solch Gesetz. Paulus hatte als Gesetzunterthan gelebt, und großen Eifer für das väterliche Gesetz gehabt; seit er zum Glauben gekommen war, war die Unterthänigkeit vorüber, es erschien ihm wie ein Führer und Unterricht der Knabenzeit, mit dem er, nun mündig geworden, in keinem Zusammenhange mehr stehe, obwohl er weit entfernt war, sich von Gottes Gesetz gelöst zu glauben (Röm. 7, 6. Gal. 2, 19. 4, 3. 9. 3, 24 f.). — Aufgehoben ist aber auch das ganze unselige Verhältniß, worin der Mensch als Sünder zu Gott gestanden hat, der Mangel des Bewußtseyns eines Verhältnisses zu Gott, der da obwalten mußte, wo es kein Bewußtseyn heiliger Bestimmung gab, der Unglaube an Gott, auch wo die Vorstellung von Gott von Außen her heran gebracht war, weil kein sittliches Bedürfniß da war, Gott zu denken, und was dann daraus hervorging, die gesammte Stellung des Sünders mit seinem Wollen außerhalb der heiligen Ordnung, und mit dem Seyn innerhalb, wodurch das Leben ihm ein Strafzustand wurde, und wenn er ja Gott denken mußte, er sich nur dem Zorne unterworfen denken konnte; das alles muß aufgehoben, und in sein Gegentheil verwandelt seyn, wie auch Paulus wußte, daß kein κατάκριμα mehr wäre für die Gläubigen (Röm. 8, 1.), und die ὀργή sie nicht mehr treffen könnte (5, 9.). Und die Wurzel davon hat auch er darin erkannt, daß, wie er es bildlich ausdrückt, der Gläubige mit Christus gestorben ist, und zwar in Bezug zur Sünde, so daß diese nun kein Recht mehr an ihn hat (Röm. 6, 2—11.).

Wie nun an die Stelle der Richtung auf das Selbst die unbedingte Richtung auf das Gute getreten ist, so ist nothwendig auch die ganze Weise der Beurtheilung eine andere geworden, sowohl die der eigenen Person als die der Dinge und Personen der Umgebung, das Maß des Werthes, das zuvor im Verhältnisse zum Selbst gelegen, liegt nun in der Beziehung auf das Gute, das wirklich werden soll; das Ich, das nicht mehr Mittelpunkt ist, sondern Punkt im Umfange wie die Andern alle und das Andere, was es sey, nimmt

nicht mehr einen andern Maßstab für sich selbst und einen andern für die Welt; es schaut sich selbst im Ganzen und als Theil des Ganzen, und legt denselben Maßstab an sich selbst und an das Andere, Gottes Maßstab, wenn man so sagen darf, nach welchem den höchsten Werth hat, woran die Idee die höchste Verwirklichung gefunden hat, den geringsten, woran die wenigste, gar keinen, woran sie sich entweder nicht offenbaren kann oder doch nicht offenbart, oder, dem Wesen nach dasselbe, den Maßstab Christi, nach welchem Er allein gleichsam die volle Größe hat, und alle Anderen nur im Verhältnisse zu ihm, gleichsam als Bruchtheile seiner Größe, Er die Einheit, deren unendlich großer Zähler dem Nenner gleich, und der Nenner für alle Uebrigen; was Paulus so bezeichnen würde: εἰδέναι τινὰ (oder auch τὶ) ἐν χριστῷ. Und so, während als Welt Alles verschwunden ist, und seinen Werth verloren hat (s. oben), hat es vom neuen Standpunkte aus einen neuen Werth erhalten, als Theil der heiligen Ordnung und in seinem Verhältnisse zu ihr, der aber möglicher Weise der entgegengesetzte geworden ist, was früher hoch gestanden, jetzt verschwindend klein, und was einst kaum gesehen wurde, nun in hoher Geltung. An die Stelle der Knechtschaft aber ist nun endlich Freiheit eingetreten. Die sündige Menschheit geht, wie früher dargethan, durch die Stufen der Roheit und der Gebundenheit, und hat aus dieser keinen Ausgang als in die Zügellosigkeit, worin sie untergeht (§. 34.); in Christus ist ihr, und zwar ausnahmslos, ein Weg geöffnet, um zur Freiheitstufe aufzusteigen. Zügellos wird der Mensch, indem er das Gesetz der Welt, das für ihn nicht das Gesetz des Geistes ist, und darum als ein ihm aufgedrungenes auf ihm lastet, von sich stößt als ein ihn nicht verbindendes, um ohne Störung dem Gesetze zu gehorchen, das die begehrende Seele giebt; frei kann er nur dadurch werden, daß er das äußere Gesetz, dem er in Gottes Ordnung unterworfen ist, auch ohne seinen Willen, in sich selbst herein nimmt, und zum eigenen Gesetze macht, denn wenn das geschehen, hat der Kampf ein Ende, es giebt keine zwingende Macht mehr über ihm, und was er soll, das will er; dem äußern Gesetze folgend folgt er ihm nicht mehr als äußerem, ja als solches ist es für ihn nicht mehr da, es ist sein eigenes Gesetz geworden; wer aber dem eigenen Gesetze folgt, ist frei. Nun, in der Bekehrung hat der Sünder das ewige Gesetz der Welt zum eigenen ge-

macht, und in Christus das ideale Leben ergreifend, ist der Gläubige mit Christus Eins geworden, Christi Wollen ist sein Wollen, Christi Wollen aber ist das Wollen Gottes, und das Wollen Gottes ist das ewige Gesetz der Welt. Also ist er frei, und zwar, wenn die Vereinigung vollkommen, vollkommen frei. Die ursprüngliche Freiheit, die als solche nur das Vermögen war, frei zu seyn, mit dem Vermögen auch des Gegentheils, ist nun erworbene Freiheit, Selbstwollen dessen was er soll, verknüpft mit dem Bewußtseyn, auch zu können was er will. Denn gleichwie außerhalb es keine Macht giebt, ihn zu zwingen, daß er anders wolle als er will, so ist nun auch im Innern die Gewalt besiegt, mit welcher manchmal kämpfend er immer unterlegen ist; Christus in ihm, das ist die Kraft, durch welche er die Sünde überwindet, der Geist Gottes, mit dessen erziehender Wirksamkeit das Wollen des Geistes nun zusammen wirkt, mehrt seine Kraft, und das Bewußtsein seines Beistands stärkt ihm seinen Muth, so daß, auch wo noch Kämpfe übrig, der Sieg ihm nicht entgeht. So kann er denn auch dem außerhalb stehenden Gesetze noch gehorchen, ohne Knecht zu werden, denn es ist für ihn kein fremdes mehr, und obwohl er im Allgemeinen seiner nicht mehr bedarf, kann es doch wohl im Einzelen ihm hin und wieder freundliche Belehrung geben, um des rechten Weges, den er immer zu gehen begehrt, in keinem Einzelfalle zu verfehlen. Wenn aber dies Gesetz, das der Natur der Dinge nach einer andern Stufe angehört, und als durch Menschen vermittelt, immer Unwesentliches, Schiefgefaßtes, ja sogar Irrthümliches in sich enthalten wird (§. 43.), ihm solches wirklich vorhält, so wird in frei gewordenem Geiste er sich dadurch nicht gebunden achten, vielmehr ohne sich wie der Sünder deßhalb ganz von ihm zu trennen, auch gegen das äußere Gesetz dem inneren Gesetze des Geistes folgen. — Von dieser Freiheit sprechen im N. T. Johannes und Paulus. Der Erste nur einmal, und zwar so, daß er sie als Freiheit von der Sünde denkt, und aus der Erkenntniß Dessen ableitet, was er die Wahrheit nennt, d. h. der objectiven göttlichen Wahrheit, deren Verkündiger Christus ist. Im Begriffe tritt da nur die Verneinung unmittelbar hervor, es liegt aber vor Augen, daß wo die Sünde aufhört, das Wollen des Guten eintritt, also dies in jenem mit gegeben ist. Was aber die Ableitung von der Erkenntniß anlangt, so hängt sie freilich mit dem hohen Werthe zusammen, den

überhaupt bei diesem Schriftsteller die Erkenntniß hat, aber es darf auch nicht vergessen werden, daß ihm Erkenntniß nicht ein Wissen oder ein Begreifen, und seine ἀλήθεια nicht ein Gegenstand des Wissens, sondern eine Kraft ist, welche lebenschaffend auf den Geist wirkt. Bei Paulus ist die Freiheit in ihrem tiefsten Grunde gleichfalls eine Freiheit von der Sünde, nämlich von der von ihm als ἁμαρτία gedachten sündigen Kraft, welcher der Mensch sich zum Gehorsam übergeben kann, und so lange er fern von Christus, übergeben hat, und erfolgt, wenn er sich der heilbringenden Lehre von Christus zum Gehorsam hingiebt (Röm. 6, 16—18.); so daß das Subjective in der Erlösung fast auf keinem Punkte so hervortritt wie auf diesem, und wiefern die διδαχή doch ganz gewiß die ἀλήθεια, man wohl sagen mag, es sey hier ganz dasselbe wie im Evangelium. Im Galaterbriefe ist die Auffassung objectiver. Noch nicht sofort dadurch, daß er Christus als ihren Urheber bezeichnet (Gal. 5, 1.), denn das ist er auch für eine subjective Auffassung, und noch weniger dadurch, daß er sie als eine ἐν χριστῷ besessene bezeichnet (2, 4.). Aber er denkt sie unzweifelhaft als eine Freiheit vom Gesetze (2, 4. 5, 13. 18. 23.), und obwohl auch Das noch subjectiv gefaßt werden kann, indem die Freiheit von der Sünde gewiß auch Freiheit vom Gesetze ist, und auch Paulus dort eine solche Freiheit wirklich zu denken scheint, so darf doch nicht vergessen werden, daß er 3, 13. eine Loskaufung vom Fluche des Gesetzes denkt, die doch auch wohl Loskaufung vom Gesetze seyn muß, diese aber von der stellvertretenden Uebernahme dieses Fluchs herleitet; so daß es doch scheinen will, als wirke seine objective Erlösungslehre hier mit ein. Daß ihm aber die Freiheit mehr als bloße Lösung vom Gesetzzwange, daß sie wahre geistige Freiheit sey, das liegt überall vor Augen. Und auch ein Gefühl der Kraft liegt für ihn darin, das sich zwar nur in Bezug auf bestimmte Verhältnisse des Lebens ausspricht (Phil. 4, 11—13.), in diesem aber sich nicht aussprechen könnte, wenn er nicht das allgemeine sittliche Kraftbewußtseyn hätte, daß keine fremde Gewalt mehr über sein in Christus heiliges Wollen Macht ausüben könne.

Zum reinen Begriffe des Gläubigen gehört aber endlich auch seine neue Stellung in der Welt. Schon §. 59. ist gezeigt, wie im Glauben an Christus ein neues Gottesbewußtseyn, das Bewußtseyn von der Gnade Gottes, und ein neues Selbstbewußtseyn, das Be-

wußtseyn der nun wirklich gewordenen Entsündigung, enthalten sey; aus diesem zweifachen Bewußtseyn aber geht dann eine frohe Lebensansicht und ein Lebensmuth hervor, wie beide da nicht möglich sind, wo entweder der Mensch von keinem Gotte weiß, oder zwar der Verstand von einem weiß, aber das Herz an keinen glaubt, oder wenn es an einen glaubt, es unter dem Einflusse des Zwiespalts thut, worin das Wollen sich mit ihm befindet. Die Wirkungen dieser neuen Stellung und Stimmung werden sich da offenbaren, wo es zur Entwickelung des Begriffes im Einzelen kommt (§. 63.).

Im N. T. wird der Begriff des Christen fast durchgängig sehr ideal gefaßt, und bei Paulus wohl am idealsten, was um so mehr anzuerkennen ist, je mehr in seinem Verkehre mit den Gemeinen er sich überzeugen konnte, daß die Wirklichkeit seinem Begriffe wenig und gar nicht entsprach. Aber zu sehr lag es einerseits in seiner Natur, das Wirkliche ideal anzuschauen, zu sehr war andererseits eine solche Anschauung Bedürfniß für sein sittliches Wollen, und machte dadurch einen Theil vom Inhalte seines Glaubens aus, und zu sehr endlich hatte die Art, wie er zum Christenthume gekommen war, dieser fast urplötzliche Uebergang von einer selbstquälerischen Gesetzfrömmigkeit zum klaren Bewußtseyn eines von Grund aus neuen Verhältnisses zu Gott auf seine Ansicht von Dem eingewirkt, was überhaupt im Gläubigen wirklich werden müßte, als daß nicht dieser ihm fortwährend in sehr hell idealem Lichte hätte vorschweben müssen. Es fehlt daher auch nicht an großartigen Schilderungen vom Wesen des Christen, von denen aber die meisten bildlich sind, und sich nicht wohl auf einzele Merkmale des Begriffs vertheilen lassen. Das Ganze umfaßt der Begriff des neuen Geschöpfes (2 Kor. 5, 17.) mit dem Beisatze, daß das Alte vergangen, und Neues wirklich geworden sey. Im Begriffe des neuen Geschöpfes liegt ein Zweifaches, das neue Wesen, und die göttliche Ursächlichkeit. Jenes lehrt uns, daß Paulus im Begriffe des Christen eben Dieses setze, daß er in seinem gesammten Gemüthsleben ein ganz Anderer geworden sey, als der er zuvor gewesen, das Alte alles ausgetilgt, und lauter Neues eingekehrt, was unter andern Bildern, z. B. dem Ablegen oder Gekreuzigtwerden des alten Menschen und Anlegen eines neuen, dem Anziehen Christi u. dgl. als ganz dasselbe Wesen wiederkehrt. Die göttliche Ursächlichkeit, die im Begriffe der κτίσις liegt, zeigt uns

ihn ganz, und mit Beseitigung des moralischen, auf theologischem Standpunkte stehend. Er ist ihm überhaupt bei weitem angemessener als der andere, denn Paulus freut sich, seinem Gotte Alles zu verdanken, er ist, stolz darauf, was er ist durch Gott zu sein; da kann's zum ängstlichen Abwägen, was im Werke der Erlösung Gottes, und was der Freiheit sey, nicht kommen, und die Angst, es könnte auf jener Seite zu Viel zu liegen kommen, plagt ihn nicht. Doch daß er auch dem Menschen selbst sein Theil zulege, geht daraus hervor, daß was er jetzt als ein von Gott Gewirktes darstellt, er an anderem Orte von den Menschen fordert. — Viel umfassend, und daher auch zu verschiedenen Folgerungen angewendet sind die Bilder, welche sich auf die Vereinigung mit Christus beziehen. Sie ist nicht nur eine Gemeinschaft, wie auch Menschen, wesentlich geschieden, im Leben mit einander schließen, dieses oder jenes in Vereinigung zu durchleben; diese Art kommt vor, wenn er den Gläubigen als mit ihm gestorben und auferstanden vorstellt (Röm. 6, 4 f. Gal. 3, 27. Kol. 2, 12.), und er weiß sie trefflich zu benutzen; aber sie ist mehr, ein Ineinanderseyn. Der Gläubige ist in Christus, dies ἐν χριστῷ, das unaufhörlich wiederkehrt, und die Grundlage von Allem abgiebt, was der Christ als solcher denkt, empfindet, will, und thut. Da wird Christus als der Raum gedacht, von welchem der Gläubige umschlossen ist, so daß von allen Seiten her die Kraft Christi auf ihn einwirken kann, oder als der Boden, worin er steht und wächst, aus welchem er Kraft und Saft empfängt. Aber auch Christus ist und lebt im Gläubigen (Gal, 2, 20. Eph. 3, 17.). Da er nicht nur als seyend, sondern als lebend dargestellt wird, und nach 2 Kor. 3, 17. ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, auch eine von dem Gläubigen auf Christus übergehende Einwirkung ganz gegen Paulus Denkart wäre, so ist die Vorstellung wohl diese, daß Christus, d. h. sein Geist, im Menschen wirklich gegenwärtig sey, und da sich als belebende Kraft beweise, so daß das Leben des Menschen nicht von ihm selbst und seiner Kraft, sondern von dem in ihm wohnenden Christus ausgehe, eine Vorstellung, welche streng buchstäblich aufgefaßt, freilich das persönliche und sittliche Leben ganz vernichten, und den Gläubigen durchaus zum Werkzeuge einer fremden Kraft machen würde, aber in solcher Strenge wohl vom Apostel selbst nicht gedacht worden ist. Das Wesen der Sache aber ist, daß die Einheit des Wollens, welche zwischen Chri-

stus und dem Gläubigen Statt finden muß, und in der That Einheit des Wesens ist, für ihn sich in objectiverer Weise als ein Einswerden der Wesenheiten darstellen mußte, bei welchem aber unter allen Umständen Christus als die thätige Kraft, der Gläubige als im Leiden befindlich erschien. In Verbindung erscheinen diese, streng genommen einander aufhebenden Bilder bei Paulus nicht. Wohl aber bei Johannes (6, 56. 14, 20.). Einen klaren Begriff kann der Schreibende selbst dabei nicht gehabt haben; und sprechen wir auch von gegenseitigem Durchdrungenseyn, so ist damit noch immer Nichts gewonnen; ein wahrhaft gegenseitiges Eingreifen, d. h. Einwirken des Gläubigen auf Christus, wie Christi auf ihn, scheint in seinem ganzen Sinne nicht zu liegen. Es sind das Versuche, Ausdrücke zu schaffen für das, wovon man eine innere Erfahrung hat, die aber, da sie weder dem Gebiete des Verstandes, noch dem gemeinen Erfahrungsleben angehört, weder in klare Begriffe gefaßt, noch durch gangbare Wörter der dafür gar nicht eingerichteten Sprache bezeichnet werden können; so daß im Grunde nie ein Zweiter, was der Erste meinte, ganz verstehen wird.

Auch das Verhältniß zu Gott wird unter Bildern dargestellt. Nur der erste Brief Johannis hat das Doppelbild eines Seyns in Gott und Gottes in den Gläubigen (1 Joh. 4, 12. 16.), während im Evangelium wenigstens noch Christus vermittelnd dazwischen tritt. Der Sinn jeder einzelen Hälfte ist derselbe, wie wenn von Christus gesprochen wird, das zusammengesetzte Bild aber leidet an den gleichen Mängeln. Ein anderes, und klareres, ist das der Kinder oder Söhne Gottes, das die Evangelien als ein seynsollendes, Paulus und Johannes aber als ein seyendes Verhältniß hinstellen. Aber mit einem nicht unwesentlichen Unterschiede. Bei Paulus ist Christus allein der eigentliche Sohn, die Gläubigen sind es nur durch Annahme (*υἱοθεσία*), wiefern sie mit Christus zur Einheit zusammen gegangen sind. Daher er auch Nichts in ihrem innern Wesen, nur die zutrauensvolle Stellung zu Gott und die Anwartschaft auf das Erbe daraus herleitet (Gal. 3, 26. Röm. 8, 14 f.). Da ist es also ein reines Bild, den Gedanken in sich schließend, daß der Gläubige durch seine Gemeinschaft mit Christus in ein Verhältniß zu Gott eingetreten sey, das sich mit dem eines Sohnes zu seinem Vater sowohl hinsichtlich seiner Freundlichkeit im Allgemeinen,

als besonders wegen der frohen Hoffnungen vergleichen lasse, zu denen es berechtige. Die johanneischen Schriften dagegen gehen über das Bild hinaus, und denken eine von Gott ausgehende Zeugung, wodurch der Mensch, der zuvor nur Fleisch sey, Geist werde, und dann auch vermöge des göttlichen Samens, woraus er gezeugt sey, nicht mehr sündigen könne (Joh. 1, 12 f. 3, 5. 1 Joh. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 18.). Dieses Bild zeugt von einer sehr idealen Anschauung vom entsündigten, bis zur Gottähnlichkeit gesteigerten Wesen des Gläubigen, das man nun aber wieder nur von göttlicher Ursächlichkeit, die im Bilde der Zeugung doch allein hervortritt, abzuleiten weiß, und dabei nicht gewahr wird, daß jede Ursächlichkeit das Wesen selbst aufheben würde.

Entspräche nun das wirkliche Wesen seinem Begriffe durchaus, hätte also der wirkliche Christ die Sünde völlig in sich aufgehoben, und als Gläubiger in Christus das ideale Leben eben so vollständig in sich aufgenommen, und stände nun in voller Kraft des Geistes fertig, um dasselbe durch sein äußeres Leben darzustellen, so hätte eben damit das Denken seinen Ausgangspunkt gewonnen, und nun sofort von diesem Begriffe aus zu entwickeln, wie das neue Leben sich gestalte, im Innern und im Aeußern, im unverbundenen und verbundenen Leben, in der Familie, im Staate, und in der aus dieser Wurzel neu entstehenden, im sündigen Leben noch unmöglichen Gemeinschaft des religiösen Lebens. Dabei würde sich denn freilich zeigen, daß das innere Leben wesentlich dasselbe wäre, wie das früher dargestellte ideale Leben der Person; aber es würde doch das Bild ein anderes, und daher die neue Arbeit keineswegs überflüssig sein. Denn erstlich, das innere Leben würde zwar dem Wesen nach dasselbe seyn wie dort, aber doch in sofern nicht dasselbe, als es nicht ein ursprünglich besessenes, sondern ein durch die Bekehrung und den Glauben neu erworbenes wäre, seine Form aber vollkommen neu, wiefern es sich als christliches gestaltete; sodann aber, das äußere oder Umgangsleben, das dort nur in allgemeinen Umrissen gezeichnet werden konnte, würde nun, da doch der Gläubige zu denken wäre, wie er mitten in der Menge Derer lebte, die noch nicht zur Theilnahme an der Erlösung durchgedrungen wären, so gezeichnet werden müssen, wie es in allen den Verhältnissen sich offenbare, die ihre Wurzel in der Sünde haben, also im Zusammenhange mit dem sündigen Ge-

sellschaftsleben; und nicht minder in Beziehung auf die äußern Unvollkommenheiten, die auch für ihn in dem nicht aufgehobenen Naturzusammenhange ihre Quelle haben, und von ihm doch geistig überwunden werden müßten. In diesem allen aber läge reicher Stoff zu einem Lebensbilde, das dort nicht gezeichnet werden konnte, und doch die Herrlichkeit des Christenthums in vollstem Lichte offenbaren müßte. Jenes vollkommene Ergreifen des idealen Lebens aber in Christus findet in der Wirklichkeit nicht Statt, der unbedingte, ideale Begriff des Gläubigen erfüllt sich in derselben nicht, eine Darstellung des christlichen Lebens also, von diesem Begriffe aus unternommen, würde zwar ein Idealbild geben, aber nicht ein Lebensbild, und so schön auch jenes, doch gewissermaßen in die Luft zu schweben kommen, weil ihr aller Boden fehlte in der Wirklichkeit. Daraus geht hervor, daß in jenem Begriffe der rechte Ausgangspunkt des Denkens noch nicht gefunden sey. Es gilt, ihn erst mit Rücksicht auf das Wirkliche genauer zu bestimmen. Dies Wirkliche kann aber nicht die allergemeinste Erfahrung seyn, d. h. die Erscheinung des Lebens Derer, welche durch den Zufall der Geburt der sogenannten Christenheit gehören. Denn von der Mehrzahl dieser muß behauptet werden, daß an ihnen vom Christen zwar der Name, aber vom Wesen Nichts zu finden sey. Es kann vielmehr nur die Erfahrung sein, die von Paulus an bis auf die Gegenwart viel Treffliche gemacht, von denen Niemand sagen wird, daß sie das Wesen der Christen, den Glauben an Christus, nicht gehabt, und die doch vielfach Zeugniß geben, mündliches und thatsächliches, daß sie den reinen Begriff des Christen nicht erfüllen. Auf dem Wege des Denkens läßt sich freilich nicht erweisen, daß das so seyn müsse, so wenig als die Unvollkommenheit der Bekehrung, der durch den Glauben abgeholfen werden soll; denn könnte das geschehen, so wäre es ein Nothwendiges und Unvermeidliches, während doch die Möglichkeit vollkommener Aufhebung der Sünde fort und fort zu setzen ist. Ist es aber einmal thatsächlich gegeben, so läßt sich's wenigstens begrifflich fassen, und wie manchfach sich's auch offenbare, doch einem gemeinsamen Begriffe unterstellen. Und das kann so geschehen: Das Wesen des Christen, also die Bekehrung und der Glaube sind, jene geschehen und dieser gegenwärtig, denn wer mit seinem Wollen sich noch nicht im Allgemeinen, und entschieden, auf das Gute hingewendet, und das ideale Leben in

Christus gar noch nicht ergriffen hätte, der wäre noch kein Christ. Aber das allgemeine Wollen des Guten ist noch kein durchgängiges, das Ergreifen des Idealen kein vollständiges; es giebt, wenn man so sagen darf, noch Seiten oder Punkte im Einzelen, in welchen jenes Wollen noch nicht Platz gegriffen hat, das Ideale noch nicht Wirklichkeit geworden ist, in welchen also die Herrschaft des Geistes noch nicht eingetreten, das Einswerden mit Christus noch nicht vollzogen ist. Wo aber der Geist nicht völlig herrscht, da hat das Fleisch noch Macht, wo noch Getrenntseyn von Christus, da ist noch Heidenthum oder Judenthum. Wo das Fleisch noch Macht hat, da erhebt es noch den alten Anspruch auf die Herrschaft, der Geist aber, im Allgemeinen herrschend, räumt sie ihm nicht ein. Mithin ist da noch Kampf, der alte Kampf des Fleisches und des Geistes, in der Hauptsache entschieden, währt im Einzelen noch fort, wie oft im Staatenkriege, wenn der Sieg schon längst entschieden, hier und dort im Kleinen und Einzelen noch gestritten wird. Wo aber noch Kampf, da kann der Sieg sich noch bald hierhin und bald dorthin neigen. Ob also gleich im Ganzen dem Geiste die Herrschaft bleibt, und nie der alte Zustand wiederkehrt — denn wo das wäre, da wäre der Begriff des Christen gänzlich aufgehoben, Solche aber kommen hier nicht in Betracht —, kann doch im Einzelen das Fleisch noch manchmal Sieger werden, und auch nach außen hin sich dieser Sieg noch offenbaren. Herrin kann die Sünde nicht mehr werden, aber augenblicklich Siegerin. Im Allgemeinen überwunden, ist sie nicht gänzlich ausgetilgt. Neben dem allgemeinen Wollen des Guten giebt es noch ein Wollen des Anderen, das in Einzelbeziehungen zum Bewußtseyn und zur Kraft gelangt. Es hat der Mensch noch Götzen neben dem Einen Gott, und dieses ist der Rest des Heidenthums in ihm. Wo aber noch unausgetilgte Sünde ist, da ist das heilige Gesetz der Welt noch nicht schlechthin das eigene der Person geworden, steht vielmehr noch theilweis außerhalb, und ihm entgegen ein anderes, nämlich das Gesetz des Fleisches. Da ist mithin die volle Freiheit noch nicht eingetreten, es giebt noch Gebot und Zwang, und also auch noch Knechtschaft und Uebertretung, und das ist der Ueberrest des Judenthums. Der Christ der Wirklichkeit ist nicht nur Christ, es geht sein Leben noch nicht im Begriffe des Christen auf, er ist zum Theil noch Heide und noch Jude, und nur vorherrschend Christ. Die Wirkung

davon ist nothwendig, daß objectiv die Stellung des Christen in der Ordnung Gottes nicht vollkommen die des wieder eingetretenen freien Bürgers, subjectiv das Bewußtseyn als Selbstbewußtseyn und als Gottesbewußtseyn noch nicht aller seiner Trübungen entledigt ist, daß er in jener Beziehung der göttlichen Gerechtigkeit noch unterliegt, in dieser aber weder zu vollem Bewußtseyn seiner geistigen Wesenheit und heiligen Bestimmung, noch zu irrthumslosem Blicke in sein Verhältniß zu der heiligen Weltordnung gelangt, und also auch die volle Seligkeit des erlösten Lebens nicht gewinnen kann. Nun aber ist auf der einen Seite das Wollen des Christen im Allgemeinen dem Guten so entschieden zugewandt, daß die im Obigen bezeichnete Unvollkommenheit nie eine von ihm selbst gewollte werden kann, vielmehr sein allgemeines Wollen sie als ein ihm Widersprechendes verabscheuen muß, auf der andern Seite aber, objectiv betrachtet, die ewig bleibende Aufgabe der Persönlichkeit im Christen der Wirklichkeit zum Theil noch ungelöst, oder, vom Standpunkte der Sünde aus betrachtet, die Wiederherstellung zum idealen Leben zum Theil noch unvollzogen. Daraus folgt, daß einerseits der Christ vermöge seines christlichen Wesens sein Bestreben darauf richte, das noch übrige Unchristliche in sich aufzuheben, und sich zum vollen Begriffe des Christen zu vollenden, andrerseits aber das Denken ihm eben dies als Aufgabe zu stellen habe, die Ueberwindung der noch übrigen Sünde in sich selbst, und Herstellung zur vollen Herrschaft des Geistes für den Zweck des Wirklichwerdens der Idee des Guten, und daß daher das christliche Leben seinem innern Wesen nach darin bestehen müsse, diese Aufgabe zu lösen. Während also nach seinem reinen Begriffe der Christ derjenige Mensch ist, welcher durch die Bekehrung die Sünde in sich aufgehoben, und durch den Glauben an Christus das ideale Leben sich angeeignet hat, ist er, wie sein Begriff mit Rücksicht auf die Erfahrung sich bestimmen muß, derjenige, der durch die Bekehrung die Sünde *wesentlich* in sich aufgehoben, und durch den Glauben das ideale Leben *wesentlich* ergriffen hat, durch sein ganzes Leben aber die Aufhebung der Sünde und die Aneignung des idealen Lebens zu *vollenden* strebt. Und dieser Begriff ist's nun, von welchem das Denken auszugehen hat, um eine Anschauung des Lebens zu gewinnen, nicht wie es seyn würde, wenn die Christen wären was sie nicht sind, sondern wie es wirklich ist,

sobald der Christ als Strebender und Kämpfender seinem Begriffe entspricht. Es soll nicht zeigen, wie der Christ, der auf der Spitze der Vollendung steht, sein heiliges Leben im Innern lebt und nach Außen offenbart, sondern wie der Christ, der den entscheidenden Schritt zur Aufhebung der Sünde in sich gethan, und die Keime des neuen Lebens in sich aufgenommen hat, die Aufhebung der Sünde in stetem Kampfe mit dem Fleische der Vollendung nähert, und aus den Keimen des neuen Lebens in unaufhörlichem Streben das Leben selbst erzeugt, und wie dies Kämpfen und Streben sich durch's äußere Handeln offenbart*).

Anmerk. 1. Im Neuen Testamente sind die Darstellungen des christlichen Wesens und Lebens, wie auch weiter oben sich gezeigt hat, in hohem Grade ideal gehalten, und daraus erklärt sich wohl, daß mit Ausnahme der Stelle 1 Joh. 1, 8. 10., wo der Verfasser doch nur vom Christen sprechen kann, dabei aber freilich mit dem in Widerspruch geräth, was er 3, 9. von der Unmöglichkeit des Sündigens aussagt, sich keine einzige Stelle findet, welche mit Bestimmtheit auf das im Gläubigen zurückgebliebene Unideale aufmerksam macht. Denn auch die Schilderung Röm. 7., obwohl sie gewiß so schmerzvoll nicht geworden wäre,

*) Die hier ausgesprochene Aufgabe für das Denken ist nun die der christlichen Moral, wie sie als christliche sich gestalten soll. Sie ist ihrem Wesen nach die Beschreibung des christlichen Lebens, wie sie aus dem Begriffe des Christen sich entwickeln läßt. Bedenkt man aber, was vorausgehen mußte, ehe diese Aufgabe sich als eine nothwendige für das theologische Denken darstellen konnte, nämlich die gesammte Darstellung des idealen und des unidealen Lebens, und die Erforschung der Thatsachen, auf welchen der Glaube an Christus ruht, und überzeugt man sich von der Nothwendigkeit dieses Vorausgehens durch den angestellten Versuch, das Vorhergehende alles oder doch in wesentlichen Theilen wegzulassen, und doch den Begriff des Christen zu gewinnen, und durch das unvermeidliche Mißlingen des Versuchs; dann wird man wohl erkennen müssen, daß es zwar vielleicht Moralen geben könne, die ohne alles dieses in Selbstständigkeit bestehen, dies aber christliche Moralen nicht seyn können; auf der andern aber auch, daß aus der Losreißung der christlichen Moral vom christlich theologischen Systeme oder von der Glaubenswissenschaft unmöglich Heil hervorgehen könne, also ihre Wiedervereinigung anzubahnen sey. Auch würde, wenn nur erst das andere Unentbehrliche, die Befreiung der Glaubenswissenschaft vom Ballaste der Dogmenkunde, eingetreten wäre, die Ausführung nicht schwer und für die Wissenschaft unnachtheilig seyn.

wenn Paulus nicht aus gegenwärtiger Empfindung herausgeschrieben hätte, was sie für uns zum unfreiwilligen Zeugnisse macht, hat doch zum eigentlichen Gegenstande nicht den Christen, sondern den Menschen, der ohne Christus unter dem Gesetze steht. Dessen ungeachtet würde es Irrthum seyn, zu meinen, daß die idealisirende Anschauung bis zur Verkennung des wirklichen Zustandes gegangen sey; vielmehr belehren uns die mancherlei Ermahnungen und Warnungen, die an die Gläubigen ergehen, daß man sehr wohl wußte, daß es noch zu ermahnen und zu warnen gab; wo es aber das noch giebt, da ist das volle ideale Leben noch nicht eingetreten, und die Sünde noch nicht überwunden.

Anmerk. 2. Eine zu lösende Aufgabe muß nach dem Obigen dem Christen ohne Zweifel zugeschrieben werden, und das wissenschaftliche Denken hat zu zeigen, wie er sie löst. Das kann es nun allerdings nur in der Art, daß es einerseits die Beziehungen ermittelt, in denen er sie zu lösen hat, gleichsam den Boden bestimmt, auf dem die Lösung vor sich gehen kann und soll, andererseits aber auch dasjenige innere Thun und äußere Handeln feststellt, wodurch dieselbe wirklich wird. Da entsteht denn nun die Frage, ob die daraus erwachsende Darstellung nicht eine Pflichtenlehre sey, als welche die Lehre vom christlichen Leben ehedem durchaus betrachtet wurde, und zum Theil noch jetzt behandelt wird*). Sie ist es aber nicht. Die Sache steht so: Wäre der

*) Zum Theil, aber nicht durchgängig. Harleß (Christliche Ethik) giebt gar keine sogenannte Pflichtenlehre, und bemerkt darüber in der Vorrede: „Es sollte mir lieb seyn, wenn ich mich in allen Aenderungen so im Rechte wüßte, wie in dieser." Schleiermacher hat ebenfalls den Begriff der Pflicht von der christlichen Sittenlehre entfernt gehalten, und nach ihm Reuter (Stud. u. Krit. 1844. H. 3.); wogegen Bruch (ebd. 1848. H. 3.) seine Nothwendigkeit in der christlichen Moral zu erweisen sucht. Rothe (Ethik §. 806.) spricht sich in diesem Sinne aus: Bei normal sittlicher Entwickelung der Menschheit würde der Gedanke der Pflicht gar nicht entstehen, indem in jedem Einzelen in jedem Augenblicke sowohl das Wissen als das Wollen dessen gegenwärtig seyn würde, was zu Erreichung des höchsten Guts erfordert werde. Bei abnormer sittlicher Entwickelung, also im sündigen Leben, mangle Beides, und es bedürfe daher des Gesetzes, und die durch dasselbe dem Handeln vorgeschriebene Bestimmtheit sey die Pflicht. Aber hier sey das Gesetz unerfüllbar, und diene höchstens vorübergehend als Schranke des sittlichen Verderbens. Dagegen wo die Erlösung gegeben sey, da bedürfe es zwar wegen der unvollständigen Theilnahme an ihr noch

wirkliche Christ der ideale, so stände er schlechthin nicht unter dem Gesetze, es wäre vielmehr das Gesetz der Welt so ganz sein eigenes Wollen, daß aus diesem Wollen heraus sein ganzes Leben sich entwickelte, nicht als ein von irgend Wem gebotenes oder abgenöthigtes, sondern so zu sagen mit geistiger Naturnothwendigkeit, also nicht als Pflicht; und das Wissen um die Gestalt, welche es annehmen soll, möchte es nun rein von Innen heraus oder auch unter fremder Beihülfe in ihm entstehen, würde ihm nicht als Gesetz erscheinen können; es würde also weder die Belehrung, welche etwa ihm gegeben würde, diese Form annehmen, noch die Darstellung von seinem Leben eine andere als von seiner Tugend seyn, d. h. ein Lebensbild, in Begriff und Wort einkleidend, was in seinem Bewußtseyn und in seinem Leben wirklich wäre, also keine Pflichtenlehre. Nun aber hat der wirkliche Christ das volle Wesen des idealen noch nicht erreicht, es klebt vielmehr ihm noch Mehr oder Minder vom Wesen des Heiden und des Juden an, und davon ist die Folge, daß nicht nur sein sittliches Bewußtseyn noch nicht vollkommen klar ist, sondern auch neben dem allgemeinen Wollen des Guten noch manches Nichtwollen desselben hergeht, und es daher für ihn bald hier bald da noch eines Du sollst, und eines Dieses sollst du, bedürfen wird. In sofern giebt es denn für ihn noch immer eine Pflicht, und auch eine Pflichtenlehre wird es für ihn geben können. Aber das alles giebt es doch für ihn nicht wiefern er Christ, sondern wiefern er Nichtchrist ist, als das Ueberwiegende aber muß doch immer das Christliche angenommen werden, denn a potiori fit denominatio. Eine Darstellung also, welche ihn von seiner Pflicht belehren, oder zu Erfüllung seiner Pflicht antreiben wollte, hätte ihn offenbar nicht von Seiten seiner Christlichkeit, sondern seiner Unchristlichkeit gefaßt, wäre also als Darstellung überhaupt nicht Darstellung des christlichen Lebens, als Moral nicht christliche Moral, und somit ist bewiesen, was §. 34. A. 1. behauptet worden ist. Die Darstellung stellt das christliche Leben dar, wie aus dem christlichen Wesen des Gläubigen heraus es sich entwickelt, das nichtchristliche in ihm

---

immer des Gesetzes, bahne sich aber doch dessen Entbehrlichkeit durch stetes Fortschreiten in dieser Theilnahme allmählig an.

und außer ihm zu überwinden strebt und überwindet. Der christliche Lehrer freilich, und der Seelsorger zumal, wird nicht vergessen, daß er mit seinem Wirken sich mitten in einer höchst unidealen Wirklichkeit befindet, und es nicht sowohl mit Solchen zu thun hat, welche Christen sind, als Solchen, die es werden sollen. Und daher wird er zwar nie unterlassen, seine Anbefohlenen zu reizen durch die Bilder des christlichen Lebens, deren Schönheit er ihnen zeigt, aber auch nicht, ihnen das Gewissen zu wecken durch Vorhaltung ihrer Pflicht, denn sein Beruf ist, auszufegen was heidnisch und jüdisch ist, damit dafür eintrete, was christlich ist.

Anmerk. 3. Es ist eine bekannte Erscheinung, daß in alten wie in neuen Zeiten Diejenigen, welche das christliche Wesen tiefer in ihr Gemüth, und besonders in ihr Gefühl aufgenommen hatten (Mystiker, Pietisten u. A.), gegen die Moral Gleichgültigkeit, ja Abneigung empfunden haben, sie als Wissenschaft verachteten, von der Kanzel verbannt wissen wollten. Die Ursache lag in der Beschaffenheit der Moral. Sie hieß wohl christliche, aber sie war es nicht. Einer wahrhaft christlichen Moral, d. h. einer Darstellung des christlichen Lebens vom Begriffe des Christen aus, konnten sie nicht abhold seyn, sie hätten ja den Ap. Paulus selbst darum anklagen müssen, und auf der Kanzel haben sie selbst es nie daran fehlen lassen. Aber das fanden sie nicht in der Moral, und wußten es nicht selbst zu zeugen als Wissenschaft. Was sie fanden, war Gesetz, auch wenn aus einem obersten Gesetze abgeleitet, doch nur Gesetz, und was man ihm als Gründe unterstellte im Einzelen, das waren Gründe des Rechts, der Klugheit, der Nützlichkeit, was alles christliche Gemüther nur anwidern konnte; so daß, wenn sie's auch nicht begrifflich zu erweisen wußten, doch ihr christliches Bewußtseyn ihnen sagte, daß dies ein Hinabsinken wäre ins Judenthum, ja wohl ins Heidenthum, womit sie Nichts zu schaffen haben könnten*).

Wo aber eine Aufgabe seyn soll, da muß auch Kraft seyn, sie zu lösen. Auf sittlichem Gebiete muß als Regel gelten, daß die Gül-

*) Unter allen neueren Moralen trägt keine dies Gepräge in höherm Grade an sich als Ammon's Handbuch der christlichen Sittenlehre, in das man nur hineinzublicken braucht, um sich zu überzeugen, daß auch nichts Christliches darin gefunden werde.

tigkeit der Aufgabe bedingt sey durch die Angemessenheit der Kraft; was ich soll, das muß ich können, was ich nicht kann, das soll ich nicht. Es fragt sich also: hat der Christ die Kraft, die Aufgabe zu lösen, die ihm das Denken eben so wohl stellt als die Schrift? Die Schrift bejaht die Frage. Ein bestimmter und ganz allgemeiner Ausspruch dieses Inhalts findet sich zwar nirgends, aber die Versicherung des Apostels Phil. 4, 13, Alles zu vermögen, obwohl sie sich nur auf die voran gehenden Umstände bezieht, würde doch unmöglich gewesen seyn, wenn er das allgemeine Kraftbewußtseyn nicht gehabt, überdies aber spricht sich in seinen Briefen doch hier und dort, und am stärksten 2 Kor., ein so frohes Gefühl der Kraft aus, daß man fast undenkbar nennen muß, daß er die Frage nach der Kraft des Christen mit verzagtem Nein beantwortet haben würde. Denn was er von sich weiß, das sieht er als Solches an, was in allen Gläubigen wirklich werden solle. Solche Erklärungen des Apostels aber haben als Aussprüche des christlichen Bewußtseyns einen hohen Werth, weil sie nicht enthalten, was er ersonnen und erdacht, sondern was in kampfreichem Leben er erfuhr, und weil sie einem Gemüthe entsprungen sind, das in seiner Demuth eher zu wenig von sich sagen würde als zu viel. Aber den Quell seiner Kraft findet er in Gott, von dem er das Wollen und das Vollbringen, den Anfang und die Vollendung dessen ableitet, was er das gute Werk im Menschen nennt (2 Kor. 3, 5. Phil. 2, 13. 1 Kor. 1, 9.). Es ist möglich, ja bei der überhaupt ihm eigenen objectiven Anschauungsweise fast wahrscheinlich, daß er hier an eine rein objective, durch Allmachtswirkung zu Stande kommende Kraftmittheilung gedacht, in welcher Beziehung ihm denn freilich nicht beigestimmt werden könnte; es ist aber dies eine Form der Anschauung, welche nicht zu haben dem Alterthume eben so unmöglich als zu haben der Neuzeit ist. In der Sache aber ist ihm beizustimmen. Von der ursprünglichen Kraft des Geistes ist hier nicht die Rede; die ist in allen Menschen eine und dieselbe; der Christ aber hat Kräfte, die er nicht hatte, ehe er Christ wurde, alle zwar bedingt durch das Daseyn jener Kraft, aber doch in nächster Ursache aus der Bekehrung und dem Glauben fließend. Er hat das allgemeine Wollen des Guten, das nicht mehr, wie vor der Bekehrung, ein schwächliches Wünschen, vielmehr nun wahres und entschiedenes Wollen ist, und ihm entgegen steht nicht mehr das sün-

dige Wollen in voller Kraft, nur die noch nicht durchaus gebrochene Sünde, und auch die Minderung der Gegenkraft ist Steigerung der eigenen. Er hat aber auch all die Kraft, die aus dem Glauben an Christus fließt, er hat nicht nur die Kräftigung des Bewußtseyns, die daraus erwächst, daß er in Christus wirklich schaut, was er in seiner Schwachheit und Verzagtheit für unmöglich hielt, ein heilig Wollen in menschlicher Persönlichkeit, festgehalten bis zur Vernichtung seiner selbst, sondern auch die Möglichkeit, das in ihm wirklich gewordene ideale Leben mit aller Kraft der Sehnsucht und der Liebe in ihm zu ergreifen, in jedem Augenblicke des Entschwindens neu zu fassen, und durch gänzliches Versinken in sein Wesen williger sich anzueignen. Er hat endlich die Gabe des heiligen Geistes, die zwar gleichfalls eine allgemeine Gabe, aber nur da erfolgreich ist, wo menschliches Wollen und göttliches Erziehen auf einen Punkt gerichtet sind. Das aber findet im Christen Statt. So liegt **ein** Kraftquell unmittelbar in Gott; aber auch **die** Kräfte, die aus der Bekehrung und dem Glauben fließen, haben ihre tiefste Wurzel dort, weil sie in Christus wurzeln, und was von Christus, Gottes Gabe ist.

In der Anwendung dieser Kräfte nun für den Zweck der unbedingten Herstellung des idealen Lebens muß die **christliche Sittlichkeit** bestehen, welche von der Sittlichkeit überhaupt, wie schon §. 12. ihr Begriff bestimmt worden, sich nicht wesentlich, nur der Form nach unterscheidet. Sie wird sich bestimmen lassen als die Thätigkeit der persönlichen Geisteskraft, die durch die Sünde gestörte Herrschaft des Geistes über das Fleisch mit den in der Bekehrung und im Glauben an Christus neu gewonnenen Kräften zur idealen Fülle wieder herzustellen, offenbart sich aber nicht, wie im idealen Leben, als stete Selbstunterwerfung der seelischen Kräfte, sondern als Unterwerfung derselben durch den Geist, und Ueberwindung des ihr gegenüber stehenden Widerstandes dieser Kräfte. Und so ist denn auch die **Tugend** des Christen von der des idealen Lebens darin unterschieden, daß sie nicht ein in jedem Augenblicke vollzogener, sondern ein in steigender Annäherung sich vollziehender Besitz jener Herrschaft, also nicht durch's ganze Leben sich selber gleich, sondern von stets wechselndem Werthe ist, nur so, daß voraussetzlich in jedem folgenden Augenblicke dieser Werth ein höherer seyn muß als im vor-

hergegangenen. Das eigenthümlich Christliche an ihr kann aber wieder nicht in ihrem Wesen liegen, sondern allein in ihrer Form. Setzen wir als kürzeste Formel für den Begriff der werdenden Tugend, daß sie dasjenige Maß des idealen Lebens sey, das der Mensch in jedem Augenblicke sich angeeignet habe, so wird sie für die christliche Tugend so zu fassen seyn: dasjenige Maß des idealen Lebens, das sich der Mensch im Glauben an Christus in jedem Augenblicke angeeignet hat. Wiefern aber der Glaube an Christus das Eingehen in seine Gemeinschaft ist, Christus aber Derjenige, in welchem die ganze Fülle des idealen Lebens Wirklichkeit besitzt, jedes Ansteigen im idealen Leben also ein Schritt zur Gleichheit mit Christus oder eine That der Verähnlichung mit ihm, behält die Formel denselben Sinn, auch wenn sie so gestaltet wird, es sey die christliche Tugend dasjenige Maß der Aehnlichkeit mit Christus, das der Mensch in seiner Gemeinschaft sich in jedem Augenblicke angeeignet habe. Aber auch wenn man sie kürzer noch als das jedem Augenblicke eigene Maß des Glaubens an Christus bezeichnete, würde es nichts wesentlich verschiedenes seyn, wiefern eben im Glauben an Christus das ideale Leben, im Maße seiner Stärke das Maß der Fülle dieses Lebens gegeben ist. Die Beachtung hiervon giebt dann auch das rechte Verständniß dessen, was Paulus Röm. 14. von der πίστις sagt.

§. 61.

Das Wesen des Christen ist der Quell, aus welchem das christliche Leben quillt, der Begriff dieses Wesens ist die Fundgrube, woraus das Denken alles das zu Tage fördert, was darin enthalten ist, die Darstellung des christlichen Lebens ist die Auseinanderlegung dessen, was das Denken im Begriffe findet, nach den verschiedenen Gebieten, in welchen das menschliche Leben sich überhaupt bewegt. Was im Begriffe des Christen nicht enthalten ist, das findet in dieser Darstellung keinen Platz, weder als Darzustellendes noch als Begründendes, nur um des Gegensatzes willen, in welchem der Unterschied des Christlichen und des Unchristlichen hervortritt, kann es an einzelen Stellen zur Beleuchtung kommen. Die Darstellung beginnt im Mittelpunkte des Lebens, welcher das Bewußtseyn ist nach seinen beiden Seiten als Selbstbewußtseyn und als Weltbewußtseyn, und

legt in beiden das Christliche heraus. Dann zeigt sie, wie von diesem Mittelpunkte aus das christliche Wesen über die Kreise sich verbreitet, in welchen das Leben sich bewegt. Diese Kreise sind zuerst der engste Kreis des eigenpersönlichen Lebens, in welchem der Geist die Herrschaft Theils erwirbt, Theils ausübt über die Seele und den Leib, und sodann der weitere des Gesellschaftslebens, worin der Christ sein christliches Wesen im Verkehre mit Menschen, mit Nichtchristen und mit Christen, offenbart. Die Darstellung hebt zuerst das Allgemeine, auf allen Gebieten des Gesellschaftslebens sich gleichbleibende hervor, um es auf einem Punkte zu vereinigen, und geht sodann in die besondern Kreise dieses Lebens ein, wiefern dieselben auf innerer Nothwendigkeit beruhen, nämlich den Kreis des Familienlebens, den Kreis des bürgerlichen und Staatslebens, und endlich den Kreis des religiösen Gesellschaftslebens, und weist in jedem dieser Kreise nach, wie sich das Leben des Christen in der sündigen Gemeinschaft, und wie sich's in der christlichen Gemeinschaft offenbart.

Anmerk. 1. Die hier vorgezeichnete Anordnung muß die richtigste seyn, weil sie die einzig naturgemäße ist. Vom Mittelpunkte geht das Leben aus, es kann anders nicht; also muß auch die Darstellung es da zuerst erfassen, jeder andern Darstellung würde es am innern Halte fehlen. Vom Mittelpunkte ausgehend muß es der Kreiswelle ähnlich allmählig immer weiter sich verbreiten, und da liegt zunächst die eigene Persönlichkeit, das Haus gleichsam, in welchem Herr seyn muß, wer außerhalb des Hauses walten will, und Ordnung herrschen, wenn draußen Ordnung werden soll. Darum, sobald entwickelt ist, wie das Leben des Christen als rein inneres oder geistiges beschaffen ist, muß die nächste Untersuchung sich der Frage zuwenden, wie der christliche Geist sich offenbare im Walten über die Seele und den Leib. Dann aber kann der Uebergang erfolgen in die weitern Kreise, in welchen Menschen Menschen gegenüber stehen. Diese Anordnung entspricht im Wesentlichen der in der Pflichtenlehre meist angewendeten, in der Neuzeit vielfach bestrittenen Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und gegen Andere, nur daß hier, wie natürlich, von Pflichten nicht geredet wird, und was dort als Pflichten gegen Gott erscheint, hier als ein Theil des innern Lebens zur Sprache kommt. Daß dies das Richtige,

ergiebt sich daraus, daß, wie auch immer der Gottesbegriff oder die Gottesvorstellung sich gestalte, doch immer Das, worauf mein Denken, Fühlen, Wollen sich bezieht, nicht der Gott außer mir ist, sondern der Gedanke Gottes, der mein Herz erfüllt, so daß es ein bloßes Zugeständniß gegen die Vorstellung und gegen das Herkommen seyn würde, wenn man diese rein inneren Vorgänge unter die Form eines Verhaltens gegen Gott als gegen einen Andern bringen wollte. Dazu aber fehlt's am Grunde.

Der Zweck, welchem alles geistige, und also auch das persönliche Leben dienen soll, dem also auch der Christ, als der zum Wollen dessen was er soll Zurückgekehrte durch sein ganzes Leben und Streben dienen will, ist das Wirklichwerden der Idee des Guten in der Welt, wodurch dieselbe ein Bild und eine Offenbarung Gottes wird. Für das Bewußtseyn der Person, das Theils Selbstbewußtseyn, Theils Weltbewußtseyn ist, zerlegt sich dieser eine Zweck in einen Doppelzweck, wiefern die Idee des Guten sowohl in der Person, als außerhalb derselben verwirklicht werden soll; und wiefern das Leben vom Mittelpunkte ausgehen muß, wird jenes als der nähere, und dies als der entferntere Zweck erscheinen, obwohl in Wahrheit es nur ein Zweck ist, und ich den einen nicht fördern kann, ohne daß der andere mit gefördert werde, und auch das Wollen des einen immer zugleich ein Wollen des andern ist. Die Verwirklichung der Idee in der Person ist die Herstellung des persönlichen Lebens zu der ihm überhaupt erreichbaren Herrlichkeit und Seligkeit des idealen, also zur unbedingten Heiligkeit, in welcher die Seligkeit vermöge der Heiligkeit des in der Weltordnung waltenden Gesetzes mitgegeben ist; die Verwirklichung derselben Idee in der Welt ist innerhalb der Schranken des persönlichen Lebens die Herstellung der Menschheit zu derselben Herrlichkeit und Seligkeit, zu welcher der Einzele sich selbst herstellen soll. Wiefern also der Christ den Endzweck seines Lebens wirklich will, will er zu gleicher Zeit die Herstellung des eignen und des allgemeinen Menschenlebens zu der gleichen Herrlichkeit und Seligkeit, und zwar, obwohl der Anfang jederzeit im engern Kreise liegen muß, die eine in der andern und mit gleichem Ernste wie die andere; das Denken aber hat zu untersuchen, was dem einen und dem andern dient im engern wie im weitern Kreise, und kann als das Christliche in beiden bloß das anerkennen, was diesem Dop-

pelzwecke dient, und würde als unchristlich zu verwerfen haben, was ihm nur in Einem dienen sollte, gesetzt auch, daß dies möglich wäre, obwohl schon vom Begriffe aus anzunehmen ist, daß, was dem allgemeinen Zwecke im engern Kreise entgegen, es auch im weitern sey, und umgekehrt.

Anmerk. 2. Auch in der Schrift, d. h. im N. T. erscheinen beide Zwecke, der persönliche und der allgemeine, aber zum Theil in anderer Form, und ohne daß auf ihre Einheit hingewiesen werde. 1) Der persönliche Zweck tritt allenthalben unter der Form der σωτηρία auf, dessen Grundbedeutung zwar nur die verneinte Seite der Erlösung, die Errettung vor dem göttlichen Zorne und seinen Strafen enthält (vollständig Röm. 5, 9.), doch so, daß an den meisten Stellen wohl unzweifelhaft auch ein bejahter Inhalt, nämlich die Erlangung von irgend welchen nicht näher bestimmten Heilsgütern hinzu zu denken ist. Daß diese Güter nicht rein geistige, daß vielmehr ein erfreulicher Zustand des Befindens dabei zum Wenigsten mit gedacht sey, kann um so weniger bezweifelt werden, je häufiger in der Schrift auf einen Lohn der Tugend und gegenüber auf einen Lohn der Untugend, nämlich den θάνατος hingewiesen wird. Man muß zugestehen, daß diese Form keine ächt christliche sey, vielmehr durchaus der Gesetzstufe angehöre, welche wesentlich lohnsüchtig ist; es ist auch nicht undenkbar, daß bei mehreren Schriftstellern dies mehr als eine bloße noch nicht zerbrochene Form der Ausdrucksweise, daß sie ein wirklicher Ueberrest altjüdischer Denkart sey, welcher erst allmählig durch die von Christus, dem sein Selbst dem geistigen Heile der Menschheit Opfernden, ausgehenden Reinigungskräfte gebrochen werden sollte, und in der Wirklichkeit bis diesen Tag noch nicht vollkommen überwunden ist. Und gegen eine solche Anschauung hat allerdings das theologische Denken unbedingt Verwahrung einzulegen. Denn es liegt vor Augen, daß eine Tugend, welche um Lohnes willen ausgeübt wird, keine Tugend ist, wiefern da nicht das Gute, sondern das aus ihm dem Selbst erwachsende Angenehme das eigentlich Gewollte, und das Gute nur Mittel des Angenehmen ist. Für das Christenthum jedoch, das manchmal deßhalb angefochten worden, geht kein Tadel daraus hervor. Denn erstlich, das Christenthum ist nicht, was dieser oder jener

Schriftsteller im N. T. gesprochen, es ist die geistige Heilsanstalt, die auf dem Tode Christi ruht, im Tode Christi aber ist der Sinn, der Etwas für sich begehrt, gerichtet für alle Zeit, und der dagegen, der für das Gute sich des eigenen Untergangs nicht weigert, als der allein geltende bei seinen Bekennern aufgestellt. Sodann aber, bei den Hauptschriftstellern Paulus und Johannes steht die Sache wirklich anders. Bei Ersterem zeugt für's Erste sein ganzes Thun, zeugt namentlich der große Eifer seines Wirkens, die Entschlossenheit seines Geistes, Alles zu erdulden in der Sache seines Herrn, seine unbedingte Hingegebenheit an diesen, und der tiefe, bis zum Wunsche der Selbstaufopferung (Röm. 9, 3.) sich steigernde Schmerz über die Verkehrtheit Derer, die das Heil in Christus nicht annehmen mochten, auf das kräftigste und vollgültigste davon, daß seines Strebens Ziel nicht in ihm selbst, sondern allein im Guten gelegen war, und ein solches Zeugniß hat tausendmal höhern Werth als Worte, die auf diesem Gebiete am Ende doch die Form darbieten mußten, welche der Zeit und dem Volke angemessen war. Ferner läßt er selbst, und gerade an einer Stelle, die Hinweisungen auf den Lohn enthält, es deutlich merken, daß er zu der Schwachheit Derer sich hernieder lasse, die zur Höhe geistiger Anschauungen sich noch nicht erheben können, erkennt also das Ungehörige der gebrauchten Formen an, und steht selbst auf einer höheren Stufe (Röm. 6, 19.). Endlich stellt er selbst an einer Stelle ein Ziel des Strebens hin, das von ganz anderer Art ist, nämlich Gottähnlichkeit und unvergängliches Leben (Röm. 2, 7.*));

---

*) Gott wird, sagt hier Paulus, Denen, welche in beharrlich tugendhaftem Leben δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν anstreben, ewiges Leben geben. Hier sind erstlich τιμὴ und δόξα gewiß nicht wesentlich verschieden (der δόξα wird ja 1 Kor. 15, 43. die ἀτιμία entgegen gestellt), und sodann auch ἀφθαρσία und ζωὴ αἰώνιος wesentlich einerlei zu setzen; das Strebeziel ist also δόξα und ζωὴ αἰώνιος. Die δόξα, welche 1 Kor. 11, 7. der דְּמוּת aus Gen. 1, 26. entspricht, und gewöhnlich δόξα θεοῦ heißt, welche dem Sünder als solchem fehlt, durch Christi Erlösung aber gewährleistet wird, ist unstreitig als Gottähnlichkeit zu fassen, diese aber, obwohl eben so unstreitig die Leiblichkeit daran betheiligt seyn soll (Phil. 3, 21. 1 Kor. 15, 43.), gewiß nicht dieser allein angehörend, sondern als Gegensatz der Sündigkeit als Sündlosigkeit oder Heiligkeit zu denken. Die ἀφθαρσία aber, das Ziel seiner Sehnsucht nicht minder als in den Urkunden der alexandrinisch-jüdischen

und obwohl da eigentlich nicht vom christlichen, sondern vom allgemeinen menschlichen Lebensziele gesprochen wird, so dürfen wir doch nicht nur denken, daß er jenes nicht niedriger gestellt als dieses, sondern finden auch manche Spuren seines auf das Ewige und Unvergängliche, Uebersinnliche gerichteten Sinnes (2 Kor. 4, 18. Röm. 8, 29 f. 1 Kor. 15, 53 f.). Und an der Stelle selbst, wo er den *θάνατος* als den Lohn der Sünde hinstellt, mag er doch das ewige Leben nicht als Lohn bezeichnen, sondern nennt es *χάρισμα* (Röm. 6, 23.). Nun ist zwar auch in diesen Formen das Erscheinende nicht das Gute, sondern ein Zustand des Ich, aber es ist d e r Zustand des Ich, in welchem das Gute wirklich ist, in den Formen ausgedrückt, welche in dem Kreise, dem der Apostel angehörte, das höchste geistige Ziel des Menschen auszudrücken pflegten. Und nehmen wir aus den Andeutungen von 2 Kor. 2, 14. 10, 5. Gal. 4, 9. die *γνῶσις τοῦ θεοῦ*, auch diese ein Ziel des Strebens in demselbem Kreise hinzu, und fassen sie in ihrer Vollendung als Anschauung Gottes, so können wir als höchstes Ziel, das Paulus dem Christen steckte, setzen: ewiges Leben in Anschauung Gottes und gottähnlicher Vollkommenheit, und darin ist denn das Sinnliche und Selbstische vollkommen überwunden, und der gleiche Inhalt wie in dem, was das theologische Denken als das Ziel des christlichen Strebens setzt. Bei Johannes vereinigt sich gleichfalls Alles in der *ζωὴ αἰώνιος* als in seiner Spitze, diese aber, obwohl ganz gewiß ein seliges Leben, ist eben so wenig ein sinnliches Wohlbefinden; als sie ein Lohn in eigentlichem Sinne ist. Sie kommt allerdings von Gott, und wird gegeben, aber der Gläubige hat sie in diesem Leben schon, hat sie also unter den Mühen und Drangsalen desselben, und nimmt sie nur ins andere Leben mit; so daß sie gewiß Etwas ist, was weder dem Leibe noch der sinnlichen Seele, sondern allein dem Geiste angehört, und endlich auch darauf hinausläuft, daß der Geist das Leben habe, das ihm als Geist zukommt, was er dann erst hat, wenn er, allein das Gute wollend, unumschränkter

---

Theologie, ist zwar nur das unvergängliche Seyn, aber dies als Seyn des Geistes aufgefaßt, ist nicht nur endloses Daseyn, sondern geistiges Seyn in Freiheit von der Schranke des Sinnlichen.

Herr in seinem Hause ist.*) — 2) Der allgemeine Zweck des christlichen Lebens erscheint in der Form der Ehre oder der Verherrlichung Gottes durch das Thun des Menschen (1 Kor. 10, 31. 1 Petr. 4, 11. 1 Kor. 6, 20.). Das läßt sich auch sehr mißverstehen, und wo ein unchristliches Wollen seinen Einfluß auf die Vorstellung Gottes übt, da unterbleibt's auch nicht. Wo aber das Wollen ein christlich Wollen ist, da gewinnt der Ausdruck diesen Sinn, daß was geschieht, den Zweck und den Erfolg haben solle, daß Gottes heiliges Wesen sich beurkunde, und gleichsam darin spiegele; und fragt man dann, wodurch das geschehen könne, so wird die Antwort immer diese seyn: durch Heiligung des eigenen Lebens und Wirkens für die Heiligung des fremden, also immer durch ein Streben nach Verwirklichung der Idee im weitern wie im engern Kreise. Und in diesem Sinne fassen wir's im N. T.

Als die wirkende Kraft zu Herbeiführung des Zwecks, gleichsam die Zeugungskraft des christlichen Lebens, ist, wiefern die Wirksamkeit des Geistes Gottes zwar in jedem Augenblicke mit gesetzt werden muß, aber doch nie als zwingende Kraft, also auch nicht als Ursache im eigentlichen Sinne gedacht werden darf, die durch Bekehrung und Glauben in eine neue Kräftigkeit eingetretene Geisteskraft, nach dem Ausdrucke der Schrift der neue Mensch, zu setzen. Wäre nun, um im Bilde zu bleiben, der neue Mensch bereits zur ganzen Lebensfülle herangewachsen, d. h. wäre das neue Wollen zur unbedingten Entschiedenheit und Kräftigkeit schon gelangt, so würde von dieser Kraft

*) Im Umgange mit dem Volke ist es eine große Verkehrtheit, die eudämonistischen Formen zu verbannen. Es ist wahr, sie sind dem größten Mißbrauche unterworfen, und der Mißdeutung überdies bei denen, denen das Christenthum ein Dorn im Auge ist. Aber was jenen anlangt, so werden die, welche ihn mit diesen Formen treiben, ihn wenn nicht mit andern, doch bei andern eben so treiben; denn nicht in den Formen liegt seine Quelle, sondern in ihrem sündigen Wollen; hinsichtlich der Mißdeutung aber ist an Paulus Wort 2 Kor. 2, 15 f. und daran zu erinnern, daß so gern auch der Seelsorger um ihrer selbst willen sich ihnen anfügen möchte (1 Kor. 10, 33.), doch seine Nächsten nicht die Mißgünstigen, sondern die Christen sind. So predige man ihnen immerhin vom Trachten nach der Seligkeit; werden sie nur von der Kraft der evangelischen Verkündigung wahrhaft ergriffen seyn, so werden sie in der mangelhaften Form weit richtiger den geraden Weg des göttlichen Lebens gehen, als wenn wir ihnen die vollkommenste Form darböten, die sie in ihrer Stellung nicht begriffen.

das Ziel, was das eigene Leben anlangt, mit Sicherheit erreicht, und seine Förderung nach Außen wenigstens so betrieben, daß obwohl von unbedingten Wirkungen die Rede nie seyn kann, doch wenigstens Nichts mangelte, was von der Kraft des Einzelen gefordert werden möchte. Nun aber ist das nicht der Fall, im Gegentheile, so wenig es vom Begriffe aus eingesehen werden mag, so unwiderleglich zeugt doch die Erfahrung, daß die Bekehrung und der Glaube unvollkommen bleiben, und neben dem allgemeinen Wollen des Guten es immer noch im Einzelen ein Nichtwollen desselben und ein Wollen des Andern giebt, das aufgehoben werden muß, das Leben des Christen also ein steter Kampf des neuen Menschen mit dem alten ist, bis endlich der volle Sieg des neuen und der volle Untergang des alten eingetreten ist. Die Darstellung des christlichen Lebens hat diesen Kampf auf allen Punkten zu begleiten, doch mit der Voraussetzung, daß die Kräfte des neuen Lebens stärker als die des alten seyen, und ob auch manchmal augenblicklich unterliegend, doch nie völlig überwunden werden, und am Ende siegen; nicht daß das Gegentheil schlechthin unmöglich sey, wohl aber darum, weil Derjenige, bei welchem es einträte, nicht mehr unter dem Begriffe stände, von dem sie auszugehen hat, also auch kein Gegenstand für sie mehr wäre. Die Kräfte zum Siege hat sie immer da zu suchen, wo das Wesen des Christen seine Wurzel hat, im Glauben an Christus sowohl nach seiner objectiven als nach seiner subjectiven Seite, die wir als die mystische bezeichnet haben (§. 59.); die Hindernisse liegen in der Sünde, werden aber verstärkt auf der einen Seite durch den Irrthum, auf der andern durch die Leidenschaft. — Irrthum, nämlich der Irrthum, welcher das Nichtgute für das Gute ansieht, im sündigen Leben allgemein, würde im rein begriffsmäßigen Leben des Christen als undenkbar anzusehen seyn; im wirklichen steht die Sache so: Der Irrthum, daß im Allgemeinen das Nichtgute das Gute sey, d. h. das für den Geist Nothwendige, unbedingt zu Erstrebende, ist unmöglich, denn wo der noch wäre, wäre der Begriff des Christen aufgehoben; der aber, daß im Einzelen ein Nichtgutes ein Gutes sey, ist allerdings noch möglich. Im sündigen Gesellschaftsleben nämlich, in welchem der Christ sich ja doch befindet, und in welchem jener Irrthum als Wahrheit gilt, ist es keinesweges leicht, in jedem Falle zu entscheiden, was gerade für diesen Fall das Gute, d. h. das

auf der einen Seite für den Geist Nothwendige, auf der andern aber auch das die Verwirklichung der Idee in der Welt Befördernde sey; und da tritt denn ein Zweifaches herein: Erstlich, durch den Einfluß christlicher Thätigkeit kann, und soll auch, manches Gemüth zum christlich lautern Wollen geführt werden, lange zuvor, ehe der Verstand die Reife und das Wissen den Umfang gewonnen hat, die zur unbedingten Sicherheit über das in jedem Einzelfalle Gute (im angegebenen Sinne) führen, und so kann durch täuschenden Schein, durch Einfluß herrschender Meinung, auch durch frühe Angewöhnung leicht ein Irrthum Wurzel schlagen, der in jedem Falle, wo das übrige sündige Wollen sich auf derselben Seite findet, dessen Ueberwindung sehr erschwert. Dagegen zweitens kann geschehen, daß der Verstand zwar die zum Urtheile nöthige Reife gewonnen hat, aber dem allgemeinen sittlichen Bewußtseyn wegen der nicht völlig aufgehobenen Sünde die rechte Klarheit fehlt, und daher in den Beziehungen, worin die Sünde noch Macht hat, sich Irrthümer erhalten oder neu entstehen, die dann wechselwirkend wieder dem unheiligen Wollen eine Stütze geben, die um so schwerer niederzureißen ist, je gewandter der Verstand, das Nichtgute als Gutes darzustellen. In jedem solchen Falle aber wird sein Handeln ein zum Theil unfreies, und daher, was die Einzelhandlung anlangt, seine Schuld geringer, dagegen dieses seine eigentliche Schuld seyn, daß noch Irren möglich war auf dem Gebiete, wo aller Irrthum ausgetilgt seyn sollte. — Die Leidenschaft kann als das Herrschende im Christen nicht angesehen werden, denn die Leidenschaft gehört dem Fleische an, und wo sie herrscht, da herrscht das Fleisch, im Christen aber ist das wesentlich Herrschende der Geist. Aber daß er ihrer ganz enthoben, und nie ein Augenblick sey, wo sie mächtig in ihm werde, das zu behaupten, hieße nicht nur einen Christen denken, wie nie einer war, sondern auch einen Menschen, der kein Mensch mehr wäre. Wo aber, und solange noch Leidenschaft, da herrscht der Geist nicht unbedingt, ist also auch nicht unbedingte Freiheit, und in jedem Falle, wo ein sündiges Wollen mit ihr zusammen trifft, hat es an ihr einen Bundsgenossen, der es schwer zu überwinden, wo nicht unüberwindlich macht.

Anmerk. 3. Auf diesem Punkte findet auch ein Irrthum Statt, zu welchem das subjective Gepräge der neueren Moral

leicht führen konnte, und der um so gefährlicher ist, je mehr er sich in das Gewand der Wahrheit hüllt. Man sagt, es solle der Mensch nach seiner Ueberzeugung handeln, so handele er immer recht. Der Satz, seinem wahren Sinne nach verstanden, ist vollkommen wahr. Ueberzeugung ist Erkenntniß, zum Eigenthume geworden durch die Zustimmung des Wollens. Nach seiner Ueberzeugung also handelt, wer was er zuerst erkannt, dann aber als theure Wahrheit in sein Wesen aufgenommen hat, zur Regel seines Handelns werden läßt, und handelt derselben treu, wenn er durch inneren oder äußeren Widerstand sich nicht davon ablenken läßt. Das aber soll der Mensch. Wenn aber der Begriff der Ueberzeugung abgeändert, und jedes Meinen, das eine gewisse Festigkeit erlangt hat, Ueberzeugung genannt wird, wie das in unserer Zeit allüberall geschieht, dann kann der Satz nicht mehr als Wahrheit gelten, sondern ist Irrthum und führt zu Irrthum. *) Es ist wahr, daß der Mensch sich auch im Irrthume so festsetzen kann, daß er die Gewalt der Ueberzeugung auf ihn ausübt, es ist auch wahr, daß durch so festgewordenen Irrthum er so gebunden werden kann, daß auch bei allgemeiner Richtung auf das Gute er doch nur das Nichtgute zu thun vermag, und in Bezug auf dieses Thun dann unzurechnungsfähig wird vor sittlichem Gerichte, nicht minder als der in allgemeinem Irrsinn Befangene; aber dann hängt Alles davon ab, ob er den Irrthum überwinden konnte oder nicht? Konnte er, so ist Das seine Schuld, daß er es nicht gethan auf dem Gebiete, wo der Mensch nicht irren, und noch weniger eher handeln soll, als er gewiß ist, daß die Regel seines Handelns Wahrheit sey; konnte er es nicht, so liegt darin das Sündliche,

*) Das ist der Satz, den abgesehen von seinem Briefe an Sands Mutter, über welchen als Privatschreiben freilich Niemand zu urtheilen hatte, de Wette in seiner in demselben Jahre 1819 erschienenen Christlichen Sittenlehre (1, 108.) so ausgesprochen hatte: Es bleibt immer die nächste Frage bei Beurtheilung einer Handlung, ob der Mensch seiner Ueberzeugung getreu geblieben sey? Die Regel, nach der sich der Wille entschließt, mag seyn, welche sie wolle (richtig oder irrig), wenn er sie nur für nothwendig erkennt und sich so, wie er soll, darnach entschließt, d. h. mit verständiger Ueberlegung und um der Nothwendigkeit derselben willen.

daß auf dem Gebiete des Sittlichen ihm unüberwindlicher Irrthum möglich war.

Anmerk. 4. Daß es schwierig werden könne, im Einzelfalle das unbedingt Rechte zu erkennen, lehren die Untersuchungen, welche von Altersher über die sogenannten Collisionen angestellt worden sind, ohne je zu übereinstimmenden Ergebnissen geführt zu haben. Sie gehören wohl insgesammt dem Gesellschaftsleben an, und in der Natur der Sache liegt, daß jeder von ihnen so sehr Etwas für sich ist, daß allgemein geltende Regeln für dergleichen Fälle nicht gegeben werden können. Auch hat in der Neuzeit die Freude an diesen Untersuchungen bedeutend abgenommen. Und mit Recht. Daher auch hier nur Weniges. Das Wesen der Collision besteht darin, daß zwei Thätigkeiten als mögliche vor mir liegen, beide so geartet, daß ich bei heiligem Wollen sie vollziehen, und aus beiden, wenn ich sie vollziehe, ein Gutes hervorgehen kann, beide also zur Verwirklichung der Idee beitragen, so daß ich jede von ihnen, wenn sie allein vor mich träte, als eine meinem Geiste nothwendige vollziehen würde; diese aber zu einander in solchem Verhältnisse stehen, daß ich entweder durch Ausübung der einen mir die Möglichkeit der andern raube, oder durch Hervorbringung des einen Erfolgs die Möglichkeit des andern unbedingt aufhebe, ich also zwischen beiden wählen muß. Die Wahl ist also niemals zwischen Gut und Nichgut, nur zwischen Gut und Gut, und die Voraussetzung ist immer, daß mein Wollen das Gute sey. Da ist die Frage vor Allem, ob das eine Gute dem andern gleich, d. h. ob durch die eine Thätigkeit das Wirklichwerden der Idee mit gleicher Gewißheit und in gleichem Maße gefördert werde, wie durch die andere? Ist das, und ich erkenne das, so thue ich an sich das Rechte, welches von beiden ich auch thue; doch wird wohl immer das Eine dem Kreise, worin ich das Gute wirken soll, näher stehen als das andere, und dieses Nähere thue ich alsdann, und thue darin das in diesem Falle Rechte. Ist aber das eine Gute das Höhere, d. h. das mit der Verwirklichung der Idee in engerem Zusammenhange stehende, so kann kein Zweifel seyn, ich habe dies zu thun. Ich forsche also diesem Verhältnisse nach so gut ich kann, und was ich redlich forschend finde, dem folge ich, und thue damit das Beste das ich kann. Möglich, daß ein Weiserer ein anderes

Urtheil fälle, so lange ich aber das nicht kann, bin ich nicht dadurch gebunden, und immer thue ich das Gute; möglich auch, daß bei mehr Zeit zum Ueberlegen, oder bei genauerer Kenntniß der Verhältnisse, ich anders wählen würde; aber darauf kommt's nicht an.

1.

Das christliche Leben in seinem Mittelpunkte.

§. 62.

Das geistige Leben der Person ist entweder Bewußtseyn oder Wollen. Das Wollen des Christen als der Quell, aus welchem sein ganzes Leben fließt, kommt auf keinem Punkte mehr besonders in Betracht, indem es auf jedem die Grundlage des ganzen Denkens ist. Darum handelt sich's auf diesem Punkte nur um sein Bewußtseyn. Das Bewußtseyn aber ist entweder Selbstbewußtseyn oder Weltbewußtseyn, und das eine wie das andere entweder seelisches oder geistiges Bewußtseyn. Das seelische Bewußtseyn wird durch den Glauben an Christus nicht in eigenthümlicher Art bestimmt, fällt also gleichfalls aus der Betrachtung weg; und so bleibt als eigenthümlich nur das christliche Selbstbewußtseyn und das christliche Weltbewußtseyn übrig.

Das christliche Selbstbewußtseyn als Selbstbewußtseyn unterscheidet sich vom allgemeinen menschlichen Bewußtseyn, wiefern dies im Begriffe der geistigen Persönlichkeit gegeben ist als Bewußtseyn des Geistes als der Kraft des Guten, und der freien Kraft, und der heiligen Bestimmung, natürlich nicht, und würde, wenn die Erlösung von der Sünde unbedingt vollzogen würde, auch hinsichtlich seiner Klarheit und Stärke und Lebendigkeit sich von dem nicht unterscheiden, welches wir im idealen Menschen denken und in Christus als dem wirklich gewordenen idealen Menschen glauben. Und auch als Bewußtseyn von der Herrschaft des Geistes über die Seelenkraft und über den Leib für den Zweck des Guten, oder vom heiligen Wollen, ist es zu setzen. Als christliches Bewußtseyn aber hat es zwar den gleichen Inhalt, gestaltet sich aber doch in mehr als einer Weise anders. Es ist das Bewußtseyn, welches der Christ von sich als Christen hat, der Begriff des Christen aber als des Menschen,

welcher die Sünde in sich wesentlich aufgehoben und das ideale Leben wesentlich ergriffen hat, und nach der unbedingten Aufhebung von jener und der unbedingten Aneignung des idealen Lebens strebt, enthält nicht nur wie der des idealen Menschen das Seyn schlechthin, sondern auch die Rücksicht auf Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft, und daher ist auch das christliche Selbstbewußtseyn ein Bewußtseyn der Vergangenheit und der Gegenwart und der Zukunft. Als Bewußtseyn der Vergangenheit ist es das Bewußtseyn einer sündigen Vergangenheit, also einer Zeit, in welcher das Wollen vom Guten ab, und dem Selbst zugewendet war, und als solches Bewußtseyn einer vergangenen Schuld, wiefern das sündige Wollen freie That gewesen ist, Bewußtseyn einer Umkehrung der idealen Ordnung im eignen Wesen, einer Auflehnung gegen die heilige Ordnung in der Welt, Bewußtseyn des Nichtleistens dessen, was zu leisten war, und des Wirkens — gleichviel ob erfolgreichen oder erfolglosen — dessen, was dem heiligen Gesetze widersprach. Ein solches Bewußtseyn aber kann in dem Gemüthe, das nun in vollem Ernste das Gute will, nur Schmerz erwecken, einen Schmerz, der zwar nicht mehr die Reue der Bekehrung ist, wohl aber als deren Nachwirkung betrachtet werden kann, und jedesmal von Neuem aufwacht, wenn das Gemüth sich der Vergangenheit zuwendet, und daher wohl lebenslänglich ist, wenn auch die Zeit auf der einen und das Bewußtseyn der besseren Gegenwart auf der anderen Seite seine Gewalt und Tiefe nach und nach abmindern muß*).

Das Selbstbewußtseyn der Gegenwart ist für den Christen ein Bewußtseyn der Erlösung, also in seinem Verhältnisse zur Vergangenheit der wesentlich aufgehobenen Sünde, also auch der aufgehobenen Verkehrung des Verhältnisses von Geist und Fleisch und der Person zur Ordnung Gottes, und des wesentlich eingetretenen richtigen Verhältnisses, der Freiheit von der Sünde und vom Gesetze, und des neuen Wollens in seiner Richtung auf das Wirklichwerden der Idee. Und zwar wird dies Bewußtseyn, wenn vollkommen klar, ein Bewußtseyn einer That des Geistes seyn, der in sich selbst die

*) Dieser Schmerz spricht sich bei Paulus leiser in dem ἠλεήθην 1 Kor. 7, 25. 2. Kor. 4, 1., stärker 1. Kor. 15, 9 f. aus, und wird durch viele Selbstbekenntnisse christlicher Personen, so wie durch viele Lieder als Erfahrungsthatsache beurkundet.

Sünde aufgehoben hat, als christliches aber auch Bewußtseyn, daß die Aufhebung im Glauben an Christus zum Vollzug gekommen sey, und in demselben Glauben sich immer neu vollziehe, also zu gleicher Zeit ein Bewußtseyn des Verhältnisses, in welchem der Gläubige zu Christus steht, und daß die Erlösung von der Sünde durch ihn angebahnt, in sofern sein Verdienst, und von dem Fortbestehen der geistigen Vereinigung mit ihm abhängig sey, und ein Bewußtseyn der Kraft, welche aus dieser Vereinigung immer von Neuem sich erzeuge. Das Gefühl aber, das aus diesem Bewußtseyn sich ergiebt, kann nur das Gefühl der Freude und des geistigen Wohlbefindens seyn, in seiner Vollendung wäre es Seligkeit, ein stets gegenwärtiges und stets gleiches Gefühl der Uebereinstimmung des Wollens mit dem Sollen, der Bestrebung mit dem Seyn, nur durch die Erinnerung des früheren Andersseyns, doch in abnehmendem Maße, dann und wann gestört, und im Bewußtseyn der vollkommen aufgehobenen Sünde läge dann die Bürgschaft für die Zukunft, es gäbe im Selbstbewußtseyn des Gläubigen nur Vergangenheit und Gegenwart. Nun aber ist die Vollendung noch nicht eingetreten, die Entsündigung nicht vollständig, das neue Wollen kein vollkommen heiliges, die Wiederherstellung noch eine werdende, die erst in der Zukunft sich vollenden soll. Darum hat das christliche Selbstbewußtseyn eine Beziehung auch zur Zukunft. Die Erlösung ist nur unvollkommen, also giebt es auch ein Bewußtseyn, daß sie's sey, ein Bewußtseyn noch vorhandener Sünde und noch ungelöster Aufgabe für das Leben. Seine Quelle hat dasselbe in dem Blicke auf's Ideale. In Christus hat der Gläubige die Gottesherrlichkeit angeschaut, zu welcher sich der Mensch erheben kann und soll, das gottgleiche Wollen, die im Gedanken Gottes aufgegangene Thätigkeit; er kann nicht unterlassen nach ihr hinzublicken, aber jeder Blick auf Christus zeigt ihm den vorhandenen Unterschied, und doch erst ihm vollkommen gleichend weiß er sich an seinem Ziele. So schaut Paulus Gottes Herrlichkeit auf Christi Angesicht (2 Kor. 4, 6.), und weil er sie da schaut, weiß er, daß er's noch nicht ergriffen hat (Phil. 3, 12.); und so ein Jeder, der an Christus glaubt. Hat er's aber noch nicht ergriffen, so soll er's noch ergreifen und weiß, daß er es soll, er weiß also, daß es noch eine Aufgabe für ihn giebt, und daß sie ungelöst nicht bleiben darf. Wiefern er aber sich als Christen weiß, weiß er auch, daß er nach der Lösung strebt, wiefern

dagegen er noch Sünde hat, daß auch das Streben nicht vollkommen ist, und folglich noch vollkommener werden soll.

In diesem dreifachen Bewußtseyn dessen, was er war, was er ist, und was er werden soll, verbunden mit dem Bewußtseyn dessen, was er gethan, um das zu werden, was er ist, und was er thut für die Erlangung dessen, was er werden soll, und was er darin versäumt, besteht die christliche Selbsterkenntniß, die, als Akt des Verstandes aufgefaßt, auch christliche Selbstbeurtheilung ist. Es liegt vor Augen, daß für Verschiedene sie verschieden sey im Einzelen, und daß darüber sich vom Begriffe aus Nichts bestimmen lasse; im Allgemeinen aber wird sie immer diesen Inhalt haben, daß der Mensch ein Sünder gewesen, durch Bekehrung und Glauben aber der Sünde wesentlich enthoben sey, wegen der Unvollkommenheit beider aber noch eine Aufgabe zu lösen habe, die er zu lösen sich in Unvollkommenheit bestrebe. Das Besondere kann nur ein Mehr und Weniger, ein Vorherrschen des einen oder andern Triebes u. dgl. seyn. Auch hier aber muß wieder gelten, daß bei vollendeter Heiligung des Wollens auch vollkommene Selbsterkenntniß Statt finden würde, die Unvollkommenheit von jener auch diese nicht vollkommen werden läßt. Denn nur wo ein ganz reines Wollen, findet unbedingte Liebe zur Wahrheit Statt, und will der Mensch sich selbst schlechthin so kennen wie er ist, ist also auch vollkommen wahrhaft gegen sich; jede zurückgebliebene Unlauterkeit dagegen stumpft vor Allem den Blick auf's Ideale ab, verdunkelt daher das Bild Christi im Gemüthe, und schwächt den Glauben an die geistige Bestimmung, und schon davon ist die Folge, daß der Unterschied des Wirklichen vom Idealen minder scharf und klar hervor tritt. Zum Wesen der Sünde aber gehört auch das Wohlgefallen an sich selbst, die Eitelkeit und der Stolz, Krankheiten, welche nicht die ersten von uns weichen, und Ursache sind, daß wir uns selbst nicht so erkennen wollen wie wir sind, daher den Blick nicht so auf's Ideale richten, wie wir sollen, weil es uns die eignen Mängel offenbaren würde, und über unsre Wirklichkeit uns vielfach täuschen. Dadurch wird die Selbsterkenntniß ein sehr schweres Werk, und um sie zu erlangen, thut Selbstprüfung Noth, d. h. ein unaufhörliches Beachten unsers innern Lebens, um die Regungen der Sünde in uns zu entdecken, und die Täuschungen des Dünkels und der Eitelkeit und des Stolzes zu enthüllen. Die Sittenlehrer haben nicht ermangelt,

Regeln dafür anzugeben, und Mittel der Selbstprüfung vorzuschlagen, die recht gut seyn mögen, wenn das Wesen da ist, aber nicht nur nicht von Allen angewendet werden können (z. B. das Führen sogenannter Tagebücher), sondern auch meist äußerliches Werk sind, und daher, wie alles äußerliche Wirken, wenn das Wesen fehlt, in's Gegentheil ausschlagen, nämlich in Selbstbetrug. Das Wesen ist die allgemeine Wahrheitsliebe, die weil sie überall die Wahrheit sehen will, nicht unterscheidet zwischen der Wahrheit in dem eignen Ich und der Wahrheit außerhalb, und einerlei Maßstab anlegt an das Ich und an die Andern. Dieser Maßstab aber ist das Ideale, das in Christus Wirklichkeit gewonnen hat. Das rechte Mittel ist daher der Blick auf Christus, und der Christ, in dem ja doch bei aller Unvollkommenheit das Christliche das Ueberwiegende, übt eben darin seine Herrschaft aus, daß er den Widerwillen des Fleisches dadurch bricht, daß er auch ihm entgegen das geistige Auge unverwandt auf Christus richtet, und sich in ihm spiegelt.

Wo aber in christlichem Wesen die christliche Selbsterkenntniß wurzelt, da wirkt sie stets ein Zweifaches, die christliche Demuth und das christliche Selbstgefühl, jene wie dieses nicht als reine Gefühle, d. h. Zustände des bloßen Leidens, sondern als That, als sittliche That des Geistes. Die Demuth wurzelt im Bewußtseyn der vorhandenen Unvollkommenheit, des noch Vorhandenseyns von Sünde, die getilgt seyn sollte, und seyn würde, wenn das Einswerden mit Christus unbedingt vollzogen wäre. Ich weiß, daß es noch da ist, weiß, wieviel es ist, und bin beschämt, daß es so ist. Die Demuth ist etwas Verneintes, wiefern ich mir im Ganzen meinen Platz nicht über meinen Werth anweise, aber auch etwas Bejahtes, wiefern ich mir ihn da anweise, wo er mir gebührt. Also auch nicht tiefer als ich wirklich stehe. Denn dies wie jenes würde Selbstbelügung seyn. Darum ist auch immer das Selbstgefühl dabei. Ich weiß, was ich bin, also weiß ich auch, was Gutes an mir ist, weiß namentlich, daß mein allgemeines Wollen dem Guten zugewendet ist, und ich ein Anderer bin als welcher ich gewesen. So bei Paulus. Seine Demuth läßt ihn nie vergessen, was er einst gewesen, aber sein Selbstgefühl sagt ihm, und nicht nur, wenn die Herabsetzung der Gegner ihn auf seine Thaten hinzuweisen zwingt, daß er in Christus eine Lauterkeit und Kräftigkeit des Wollens und des Wandels gewonnen

hat, die ihm gestattet, sich als Muster zur Nachahmung hinzustellen (2 Kor. 1, 12. 14. 2, 17. 4, 2. 1 Kor. 11, 1. u. ö.). Neben der wahren Demuth giebt es aber auch eine falsch verstandene und eine falsche, in ihren Erscheinungsformen einander in sofern gleich, als jene wie diese sich nicht tief genug herabzusetzen weiß, in ihrem Wesen aber darin verschieden, daß jene auf einem Irrthume ruht und ehrlich ist, diese aber Irrthum zeugen will. Das Gemeinsame besteht darin, daß ich mich geflissentlich als einen schweren Sünder, den geringsten unter allen meinen Brüdern, einen nichtswürdigen und verdammlichen Menschen darstelle, der kaum durch große Gnade errettet werden zu können hoffen dürfe. In falsch verstandener Demuth bin ich wirklich demüthig, habe wirklich das Bewußtseyn, bei weitem noch nicht zu seyn wie ich seyn soll und gern seyn möchte, was die Wahrheit in meiner Demuth ist, habe aber durch eigenen und fremden Mißverstand einiger Schriftstellen, und nicht nur des Neuen, sondern auch des Alten Testaments, dem gar kein Urtheil über Christliches zuständig, mir eine Meinung einflößen lassen, die mich bei bester Meinung doch zum Lügner an mir selber macht. Denn unwahr ist es, daß der Christ als solcher vor Gott verdammlich sey, und Paulus hat vollkommen Recht mit seinem *οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν χριστῷ ἰησοῦ* (Röm. 8, 1.); unwahr ist es, wenn der, welcher zum entschiedenen Wollen des Guten umgewendet ist, sich doch als einen Solchen ansieht, der nur Zorn und Untergang verdiene; unwahr und eine, wenn auch unwissentliche Lästerung Christi und des Christenthums, wenn ich als Christ noch auf demselben Punkte zu stehen meine, worauf ich vor der Bekehrung stand. Doch ist die ehrliche Meinung hier zu achten, und der Seelsorger mag hier bemüht seyn, christlich zu belehren und das christliche Selbstgefühl in Anregung zu bringen, ohne doch die Eitelkeit zu reizen. Die falsche Demuth thut dasselbe wie die falsch verstandene, aber sie glaubt es nicht, und während jene Wahrheit suchend sich selbst in Irrthum stürzt, will diese die Umgebungen betrügen durch den Schein der Demuth, und würde sofort das Gegentheil versuchen, wenn davon Mehr zu hoffen wäre. Darum ist jenes eine christliche Verirrung, dies Unchristenthum. Ein falsch verstandenes Selbstgefühl kann nicht eintreten, Theils weil auf christlichem Unterrichtsgebiete nach dieser Seite hin es an jeder Anregung fehlt, Theils weil ein Uebertreiben nach derselben, ein sich

selbst Einreden einer höheren Vollkommenheit, also ein Ueberschätzen seiner Selbst, an sich unsittlich ist, und um Nichts sittlicher als jener Stolz, der sich auf nichtige Güter stützt. Darum ist hier immer nur falsches Selbstgefühl, als geistlicher Stolz bezeichnet, leicht eintretend in jedes Herz, aber stets ungeistlich und unchristlich.

Weil endlich das Wollen nicht bis zur vollkommenen Heiligkeit umgewandt, sondern noch ein Rest von sündigem Wollen zurück geblieben ist, so kann nicht unterbleiben, daß auch dieses sich noch wirksam zeige, zunächst in sündlichen, d. h. nicht auf das Gute, sondern auf das Selbst gerichteten Begehrungen im Einzelen, dann aber auch, wenn diese nicht getilgt werden, in seltneren oder häufigeren Handlungen der Unsittlichkeit. Das sind die vorübergehenden Siege des unchristlichen Wesens über das christliche, die Sünden der Wiedergeborenen nach der Bezeichnung der Dogmatiker. Wiefern indeß das Handeln nur die Frucht der nicht gebrochenen Begierde, ist hier zwischen den Begehrungen, die im Gemüthe verborgen bleiben, und denen, die in Handlung übergehen, nicht zu unterscheiden nöthig. Bestimmen zu wollen, auf welchen Gebieten solche Sünden noch eintreten können, ob nur auf denen, worauf früher schon gesündigt worden, oder auch auf anderen, ist ein Versuch, das was dem Begriffe widerspricht, aus dem Begriffe zu erklären, eine Schranke, der Freiheit angelegt, der die Erfahrung öfter spotten als entsprechen dürfte. Aber das liegt im Begriffe des Christen, vermöge des in ihm nothwendigen allgemeinen Wollens und Uebergewichts desselben über die zurückgebliebene Sünde, daß er jeder sündlichen Begehrung, die überhaupt zum Bewußtseyn in ihm kommt, als einer seinem Begriffe widersprechenden und sündlichen bewußt werde, sie also nicht als eine seinem Wesen angemessene in sich aufnehme, sondern als eine damit unverträgliche zurückstoße und verabscheue, also entweder sofort aufhebe, oder, wenn das nicht geschehen, ihr mit Widerspruch des eignen Innern, d. h. mit bösem Gewissen folge, und in sofern wider Willen sündige. Und hierin liegt ein wesentlicher Unterschied des Christen von dem Unbekehrten. Aus diesem Verhältnisse aber geht hervor, was als die tägliche Buße bezeichnet worden ist. Mit der allgemeinen oder ersten Buße, d. h. der Bekehrung, hat sie Das gemein, daß sie wie diese sich als Reue und Entschluß zum Bessern offenbart, unterscheidet sich aber dadurch, daß jene der allgemeine

Uebergang vom sündigen Wollen zur Heiligkeit, diese die Aufhebung der Sünde im Einzelen, jene Reue der allgemeine Schmerz über die Sündigkeit, diese der Schmerz über eine ihrer Aeußerungen, jener Entschluß der Entschluß des heiligen Lebens überhaupt, dieser der Abstellung eines besondern sittlichen Mangels ist; doch so, daß dieser täglichen Buße stets die allgemeine vorausgegangen seyn und zum Grunde liegen muß. Aber die Wirkung muß sie haben, daß in jedem solchen Falle das Gemüth sich stärker von der Nothwendigkeit überzeugt, die Sünde vollständiger zu entfernen, und tiefer einzudringen in das ideale Leben, also mit verstärkter Inbrunst sich an Christus anschließt, um im Glauben immer völliger Eins mit ihm zu werden, daß also mit jedem Fallen ein Aufstehen verbunden ist, und jede Sünde in sofern die Heilung in sich trägt, als durch das Gefühl des Widerspruchs sie stärker antreibt, im Glauben seine Lösung zu bewirken. (Vgl. §. 63.) Die Form, in welche diese Buße sich einkleidet, wird je nach verschiedener Anschauungsweise verschieden seyn; in solchen Kreisen, wo das christliche Denken sich der biblischen Ausdrucksweise angeschlossen hat, wird sie sich als der Schmerz gestalten, Gott, oder Christus, oder auch den heiligen Geist (Eph. 4, 30.) betrübt zu haben. Das sind nun freilich Formen, gegen welche von Seiten des Denkens Einwendung erhoben werden kann, aber wie schon §. 58. über ähnliche zu bemerken war, wenn nur das Wesen da ist, die wahrhafte Reue, soll man Niemand darin irre machen.

Anmerk. 1. Die Sittenlehrer fast ohne Ausnahme sprechen auch von der Selbstliebe, die sie entweder als eine Pflicht des Christen oder auch als die Quelle hinstellen, woraus das ganze sittliche Handeln desselben, wiefern es auf ihn selbst Bezug hat, hervorgehe. Darüber ist so zu urtheilen: Erstlich, in der Schrift geboten wird sie nicht. Denn was man als ein solches Gebot anzusehen pflegt, Matth. 22, 39. u. Par., das ist es nicht. Es wird vielmehr da nur von der Voraussetzung aus geredet, daß der Mensch sich selbst zu lieben pflege, um das Maß zu zeigen, bis zu welchem die Nächstenliebe anzusteigen habe, um groß genug zu seyn, „Liebst Du den Nächsten, wie Du Dich selbst zu lieben pflegst, machst also keinen Unterschied zwischen Dir und ihm, so liebst Du ihn wie Du sollst.“ Zweitens, wirkliche Selbstliebe würde sündlich, und also gewiß nicht christlich seyn. Was man auf dem Ge-

biete des Sittlichen Liebe zu nennen pflegt — es ist nicht hier der Ort zu tieferer Erörterung, vgl. §. 75. —, das hat zur Voraussetzung das Wohlgefallen, und ist in seinem Wesen Zwecksetzung. Liebe ich also mich selbst, so bin ich selbst der Gegenstand meines Wohlgefallens, und der Zweck meiner Thätigkeit. Setze ich als das Selbst mich als Person, so ist zwar nicht die Meinung, daß ich Mißfallen an mir finden, mich selbst verachten und wegwerfen müsse, um ein Christ zu seyn, eine solche Selbstverachtung wäre die vorhin gerügte falsch verstandene Demuth. Aber eben so wenig kann ich Gegenstand meines Wohlgefallens seyn, ohne in das *ἑαυτῷ ἀρέσκειν* zu verfallen, das Paulus Röm. 15, 1. mit vollem Rechte rügt. Der einzige Gegenstand eines sittlichen Wohlgefallens ist das Gute, habe ich also Gutes an mir, und bin ein sittlich wollender Mensch, so gefällt mir's allerdings, aber nicht als mein Selbst oder Etwas an diesem Selbst, sondern als das Gute, das an jedem Andern mir eben so gefallen würde; also gefalle ich mir niemals als ich selbst, kann also auch, wiefern die Liebe auf dem Wohlgefallen ruht, mich nicht lieben als mich selbst, nur das Gute an mir selbst, wie ich es allenthalben liebe. Aber auch zum Zwecke setzen kann ich nicht mein Selbst, denn Selbstzwecksetzung ist die Sünde, und mein einziger Zweck soll und kann das Gute seyn, und ich vermögend, auch mein Selbst ihm aufzuopfern. Aber auch wenn unter dem Selbst ich nicht die Person, sondern bloß das Geistige in der Person verstehen wollte, würde dadurch Nichts geändert werden. Denn auch der Geist ist nicht als ein Ich selbst ein Gegenstand meines Wohlgefallens oder meiner Zwecksetzung, nur als ein Seyendes, an welchem das Gute wirklich ist oder wirklich werden kann; habe ich Wohlgefallen an meinem geistigen Seyn, so habe ich's nicht als an meinem Ich, nur daran, daß ein geistiges Seyn sich seinem idealen Seyn annähert, wirke ich für meinen Geist, so thue ich's nicht für meinen Geist, sondern dafür, daß das Gute in der Geistwelt wirklich werde. Kurz, ist mein Wollen ein sittliches, so liebe ich nicht mein Selbst, weder als Geist noch als Person, ich liebe nur das Gute, ohne Unterschied, ob an mir oder an Wem sonst. Drittens, wenn man Das betrachtet, was als Selbstliebe, und christliche Selbstliebe dargeboten wird, so zeigt sich bald, daß es keine wirkliche Selbst-

liebe ist, so daß es scheint, als habe man nur den hergebrachten Namen beibehalten wollen, in Wahrheit aber recht wohl gewußt, daß, was man dafür gebe, etwas ganz Anderes sey. So kann man denn, wie das z. B. von Hirscher geschieht, viel Herrliches von der Selbstliebe aussagen, aber es ist doch immer eine Verkehrung der Begriffe, und führt noch überdies den Uebelstand herbei, daß einerseits man kaum dem Mißverstande entgeht, und andererseits man zwischen christlicher und unchristlicher, sittlicher und unsittlicher Selbstliebe unterscheiden muß, während doch der wahre Gegensatz nur der der Liebe des Selbst und der des Guten ist. Vgl. Th. 1. S. 235. *)

Anmerk. 2. Vom Gewissen sollte nach der Fassung seines Begriffs, welche §. 41. gegeben worden, in Bezug auf den Christen gar nicht mehr geredet werden können, und es würde auch nicht geschehen, wenn der reine Begriff des Christen festgehalten werden könnte, denn in diesem wäre die Sünde schlechthin aufgehoben, wo aber keine Sünde ist, da ist auch kein Gewissen — das Gewissen ein unveränderlich gutes Gewissen —, d. h. nie eine Veranlassung, daß sich die Kraft des Geistes durch das Gefühl als Gewissen zu erkennen gebe. Im wirklichen Christen aber ist noch Sünde, und eben dies in seinen Begriff mit aufgenommen, nicht als ein Nothwendiges, aber als ein Thatsächliches; also ist auch noch Gewissen da, d. h. es ist noch Veranlassung vorhanden, daß der Geist sich als Gewissen rege, und in jedem Falle vorhanden, wo die Sünde sich als Begehrung regt oder als Handlung offenbart; und jene Regung erfolgt daher, es giebt noch den Unterschied des bösen und des guten Gewissens für den Christen. Aber der Unterschied vom sündigen Leben ist nun doch, daß jede solche Veranlassung das Gewissen wirklich rege macht, also das böse Gewissen immer eintritt, wo es eintreten soll, also auch das schweigende Gewissen immer gutes Gewissen ist. Das nämlich wäre allerdings ein Widerspruch, wenn wir den Christen so gleichgültig gegen Gut und Böse, oder so unachtsam auf sich selbst vorstellen wollten, daß ein wirkliches Eintreten böser Lust, oder gar ein thatsächlicher Ausbruch derselben in seinem Leben vorkommen könnte, ohne daß von Seiten seines christlichen Wesens Widerspruch dagegen erfolgte. Im Gegentheile ist sein

Gewissen als so empfindlich oder zart zu setzen, daß jede Regung des sündigen Wollens in ihm sofort zum Bewußtseyn gelange, und den Kampf des Geistes dagegen in Anregung bringe. Es mag daher wohl Denen, welchen ein waches Gewissen ein Unglück scheint, das Leben des Christen als ein sehr unglückliches vorkommen, aber sie zu widerlegen, wäre wenig anderes als Theilnahme an ihrem Irrthume.

§. 63.

Das christliche Weltbewußtseyn. Schon §. 62. ist darauf hingewiesen worden, daß wie das Selbstbewußtseyn, so auch das Weltbewußtseyn des Christen nicht als seelisches, sondern als persönlich geistiges hier zur Betrachtung komme, und so wie dort, so ist auch hier sein Bewußtseyn nicht sowohl schlechthin als solches, als vielmehr in seiner besondern Bestimmtheit als christliches, wie dasselbe durch die Bekehrung und den Glauben an Christus bedingt ist, zu betrachten, und zwar sowohl das Bewußtseyn selbst, als auch die Stimmungen und geistigen Bewegungen, welche aus demselben als seine Wirkungen hervorgehen. Endlich aber ist auch hier das christliche Wesen nicht allein in seiner Begriffsmäßigkeit, sondern auch in seiner Unvollkommenheit ins Auge zu fassen, und zu untersuchen, wie der zurück gebliebene Widerspruch sich durch das im Begriffe gesetzte Uebergewicht des Christlichen über das Unchristliche allmählig löse.

Wiefern nun im Begriffe Das enthalten ist, daß sein Wollen wesentlich vom Selbst zum Guten umgewendet sey, ist vor Allem Das darin gesetzt, daß sich der Standpunkt seiner Weltbetrachtung umgewandelt habe. Zuvor sah er sich selbst als Mittelpunkt, und die Welt ihm gegenüber als den Umfang an, war also sein eigner Gott, und konnte in der Welt so wenig Gott als Ordnung finden (§. 34.). Nun aber, in seine wahre Stellung wieder eingekehrt, sieht er sich selbst zusammt der Welt als Umfang, stellt nicht mehr sich selbst und die Welt einander gegenüber, sondern hat sich selbst als ein Besonderes aufgehoben, und im Ganzen der Welt, also im Begriffe, wieder gefunden, und betrachtet nun die Welt, und sich in ihr, vom Mittelpunkte, also vom Begriffe aus, der Begriff aber ist nun der dem sittlich Wollenden unentbehrliche, also der Begriff der Ordnung,

deren Gesetz die Idee des Guten ist. Daraus folgt, daß sein Weltbewußtseyn wesentlich Gottesbewußtseyn ist. Der Glaube an Gott, der ihm als Sünder unmöglich war, ist ihm als Bekehrtem eben so nothwendig wie er dem Menschen im idealen Leben ist, und er hat nun endlich einen Gott, und zwar den wahren Gott, weil ihm das wahre Wesen Gottes in der Offenbarung Christi aufgegangen ist, und hat ihn als seinen Gott, weil der heilige Gedanke Gottes seiner ganzen Fülle nach sein eigener Gedanke geworden ist, und hat ihn in sich selbst, nicht nur als einen fremden, außerhalb seiner selbst in der Welt befindlichen. Er hat ihn aber nicht nur nach dem wesentlichen Inhalte, welchen er für das reine Denken hat, sondern auch in der Form, die ihm als Vorstellendem unentbehrlich ist (§. 13.), und dieses um so mehr, als das dieselbe Form ist, worin die christliche Offenbarung ihn darbietet; und mag auch je nach dem Höhestande seiner allgemeinen Bildung, also für Verschiedene verschieden, sich sein Denken in diesem oder jenem Punkte dessen entledigt haben, was in dieser Form unwesentlich und zu menschlich ist, so ist doch das Wesentliche in derselben seinem Gefühle so unentbehrlich, und mit seinem christlichen Denken und Leben so verwachsen, daß er sich dessen nicht entschlagen, es vielmehr als ein ihm Unentbehrliches festhalten wird. Der Christ als solcher hat in seinem Gott nicht nur den heiligen Gedanken, der die Welt regiert, er hat den ewigen Geist, der sie nach seinem heiligen Gedanken, der die Idee des Guten ist, regiert, und hat ihn als die göttliche Persönlichkeit, die sich in Christus der Welt offenbart. Sein Bewußtseyn also als Gottesbewußtseyn ist auf der einen Seite, oder objectiv, das Bewußtsehn des ewigen und allgegenwärtigen Waltens des heiligen Gottes über der ganzen Welt, in welcher er sich selbst offenbart, und der Welt als der Selbstoffenbarung Gottes, ins Besondere aber des offenbarenden und erziehenden Waltens Gottes über der Geisterwelt, oder des Geistes Gottes, durch welches die Geisterwelt als Reich der Freiheit das vollkommene Bild seines Wesens, der unbedingte Abglanz seines heiligen Gedankens werden soll und wird; auf der andern Seite aber, oder subjectiv, der eigenen unbedingten Abhängigkeit von Gott als Theil der Welt, und der freien Unterthänigkeit unter Gott als Glied der Geisterwelt, und des

Waltens des Geistes Gottes in dem eignen Geiste als eines Freiheit schaffenden und Freiheit erhaltenden. Dies Bewußtseyn aber wiefern er seinem Begriffe entspricht, ist nicht ein mattes, dunkeles, unterbrochenes, sondern ein kräftiges, klares, immerwährendes, so daß sein Leben ein Leben im Bewußtseyn Gottes werden kann. Weil endlich der Gedanke seines Lebens einer ist mit dem Gedanken Gottes, so versteht er Gott, nicht daß er alle Gottesführungen begriffe, sondern weil er an Gott wirklich glaubt, und einzig will, was Gott, so schaut er mit dem Auge des Glaubens die heilige Liebe Gottes auch in denen, wo er mit seinem Denken sie nicht erfassen kann.

Aber das Gottesbewußtseyn des Christen ist erst in Christus das geworden, was es ist. In Christus hat er das heilige Wesen Gottes angeschaut, in Christus ist er Eins mit Gott geworden. Dadurch gestaltet sich sein Gottesbewußtseyn zur christlichen Eigenthümlichkeit, sowohl im Allgemeinen, wiefern die Beziehung auf Christus und auf das Verhältniß zu ihm, und daß das Verhältniß zu Gott ein durch ihn vermitteltes ist, in keinem Augenblicke daraus verschwindet, als ins Besondere, wiefern das Denken oder das Gefühl sich der Vergangenheit zuwendet, oder der Gegenwart, oder auch der Zukunft. Richtet sich's auf die Vergangenheit, so ist es das Bewußtseyn, daß es eine Zeit gegeben hat, wo der Gedanke nicht auf Gott gerichtet, der eigne Wille vom göttlichen geschieden war, wo das Herz von Gott Nichts wußte, oder was es von ihm vernahm, nicht glauben, nicht zum Eigenthume machen konnte, wo es mit seinem Wollen außerhalb der göttlichen Ordnung stand, und wo daher es unter dem göttlichen Zorne stand, und nur die Furcht und das Gefühl der Abhängigkeit den Gedanken Gottes weckte, den es als einen ihm fremden und unerfreulichen möglichst bald entfernte, und in seiner Entfremdung unselig war. Dagegen in der Gegenwart, und zwar vermöge der mit Christus eingegangenen Gemeinschaft (ἐν χριστῷ, als ὢν ἐν αὐτῷ), weiß der Gläubige sich in die verlassene Ordnung zurück gekehrt, mit dem Gesetze der Ordnung, also auch mit Gott, dem lebendigen Urheber des Gesetzes ausgesöhnt, er weiß Gott gegenüber sich nicht mehr als den Abtrünnigen und Ungehorsamen, also nicht mehr als den Schuldigen, des Zornes und der Strafe Würdigen, sondern als den Schuldfreien, den von seiner früheren Strafwürdigkeit Befreiten, den zum neuen Gehor-

sam Umgekehrten und Gott in Freiheit Unterthänigen. Darum weiß er nun auch Gott als den Gnädigen, den mit ihm Ausgesöhnten, Gottes Zorn vorüber, die Sünde vergeben, die Huld zurückgekehrt, Formen der biblischen Anschauung, früher schon besprochen, die als solche zwar Bedenken haben, aber das Wesen doch enthalten und dem Herzen wohlthun. Hinsichtlich der Zukunft endlich hat er die feste Zuversicht, daß Alles, was er zu seinem Heile, seiner unbedingten Wiederherstellung bedarf, von Gott aus ihm gegeben werde. Er hat sie, weil er an Gott glaubt, an Gott glauben aber das enthält, ihn als den Urheber des Guten zu setzen, er hat sie, weil er in Christus das Unterpfand ergriffen hat, er hat sie endlich, weil er das Bewußtseyn des göttlichen Geisteswirkens in seinem Innern trägt, das keinen andern Zielpunkt haben kann, als seine unbedingte Herstellung zum Bilde Gottes. Und wie das Bewußtseyn Gottes im Allgemeinen, so auch das des eingetretenen neuen Verhältnisses muß ein kräftiges, klares, stetes seyn. In der Schrift tritt es als Bewußtseyn von der Aussöhnung mit Gott (Röm. 5, 10.), von der Liebe Gottes (Röm. 5, 5. 8, 39.), von der Kindschaft (Röm. 8, 15 f. 1 Joh. 3, 1.), vom Einwohnen des heiligen Geistes (überall), und von der Hoffnung des Erbes auf (Röm. 8, 18.).

Ist aber ein solches Bewußtseyn wirklich da, so muß auch das ganze Leben ein Leben im Bewußtseyn, und zwar im christlichen Bewußtseyn Gottes werden. Leben im Bewußtseyn Gottes ist Religion, also ist das Leben des Christen ein Leben in Religion, es ist selbst Religion, und zwar vermöge der Kräftigkeit und Stetigkeit des Bewußtseyns durch und durch Religion, vermöge des Zusammenhangs mit Christus christliche Religion, Leben in Gott durch Christus. Das Wesen der Religion ist §. 21. dargestellt, und es ist gezeigt, wie das ideale Leben der Person durch und durch Religion sey. Im sündigen Leben fehlt das Wesen der Religion, weil das Bewußtseyn Gottes fehlt, und was als Religion erscheint, ist nur ein Schatten von ihr, entweder ein bloßer Dienst ohne alles Sittliche, oder ein Dienst in gesetzlicher Quälerei (§. 35.). Auf der Stufe des Christenthums oder der Freiheit*) wird sie wirklich, und zwar wenn

*) Auf der Stufe des Christenthums, d. h. wenn der Mensch sich auf die Stufe der Freiheit empor gehoben hat. Im Christenthume ist das geschehen, darum

das Christenthum vollkommen, die vollkommene, immer aber die wahre Religion. Ihrem allgemeinen Wesen nach ist sie nichts anderes als Leben im Bewußtseyn des Verhältnisses zu Gott, wie dasselbe im Verhältnisse zu Christus seine Wurzel hat, also auch im steten Andenken an dies Verhältniß (so daß für den wirklichen Christen Nichts überflüssiger seyn kann als ihm das Andenken an Gott als eine seiner Pflichten einzuschärfen, und vor deren Unterlassung ihn zu warnen), aus welchem als aus seiner Wurzel sein gesammtes Leben im engern und weitern Kreise herauswächst, so daß Alles, was er denkt und was er thut, zu seiner Religion gehört, und also auch die nachfolgende Darstellung seines Lebens Nichts ist als die Darstellung der christlichen Religion. Sie ist also das Leben im Bewußtseyn der eigenen Stellung gegen Gott, und Gottes gegen ihn, wie diese in jener ihre Wurzel hat. Die Stellung gegen Gott, ihrem Wesen nach Einheit des eigenen Wollens mit dem Wollen Gottes, hat in der Schrift die Form der Liebe Gottes angenommen, so daß Religion das Leben in der Liebe Gottes ist. Und diese Form ist aus dem allgemeinen Unterrichte nicht zu entfernen, weil auch im Leben sie nicht fehlen darf. Sie befindet sich freilich ganz auf dem Gebiete der persönlichen, d. h. menschenähnlichen Vorstellung, denn lieben im eigentlichen Sinne kann ich nur, was mir ähnlich, also persönlich ist, sie enthält auch an sich selbst gar Manches, was erst abgestreift werden muß, um zum Wesen zu gelangen, und ist eigentlich nur ein Bild für den Gedanken: geistig eben so gestellt seyn gegen Gott, wie der Liebende gestellt ist gegen das Geliebte; aber wiefern die Liebe auf dem Wohlgefallen ruht, das Wohlgefallen aber nur der Schönheit zu Theil werden kann, liegt in der Vorstellung vor Allem dieses, daß dem Gläubigen Gott die höchste Schönheit sey, das aber ist er nur als der schlechthin Gute; und wiefern die Liebe stets Zwecksetzung ist, liegt ferner dies darin, daß Gott als der schlechthin Gute der bewußte höchste Zweck des Menschen sey; ist aber der schlechthin Gute mir die höchste Schönheit, und liegt in ihm mein

---

ist im Christenthume Religion, und die des Christen ist es, welche hier beschrieben werden muß. Aber die Meinung ist nicht, nur im Christenthume, vielmehr daß überall, wo nur das Wesen dieser Stufe, auch Religion sey, nur daß hier sie nur als christliche zu betrachten ist.

höchster Zweck, so ist das Gute das Einzige, was ich will, Gott liebend also will ich das Gute als mein höchstes Ziel.

Anmerk. Die Liebe zu Christus ist nur eine andere Form für den nämlichen Begriff. Die Apostel liebten Christus, alle Gläubigen lieben ihn, und haben das Bewußtseyn ihn zu lieben, und um aller Welt willen soll man ihnen Das nicht nehmen; aber was sie lieben, ist doch nicht die Person, es ist der Gedanke Christi, der Gedanke Christi aber ist der Gedanke des gottgleichen Menschen, der aber ist die Form, in welcher allein der Mensch Gott lieben kann; also ist Liebe Christi und Liebe Gottes Eins. Wer Christus liebt, liebt Gott in ihm. Aber auch umgekehrt kann man sagen, wer Gott liebe, liebe Christus, und in sofern sey ein Jeder, der Gott liebe, wesentlich ein Christ. Den geschichtlichen Christus freilich kann nur lieben, wer von ihm weiß, wer aber nicht, und liebt doch Gott, der wird ihn lieben, sobald er ihn kennen lernt, hat also das Wesen der Liebe zu Christus schon an sich, das aber ist, worauf es ankommt. Man kann, beiläufig gesagt, auch eben sowohl sagen, daß alle Menschen, die überhaupt Gott lieben, einen Gott und einen Christus lieben, aber auch wieder, daß Jeder einen andern liebe, jenes, wiefern es immer ein Gedanke ist, den Alle in Gott und in Christus lieben, dieses, wiefern dieser eine Gedanke in verschiedenen Menschen je nach Gemüthsart, Kräftigkeit des Wollens und Verschiedenheit der Bildung sich gar verschieden ausprägt, also das Bild im Geiste, obwohl das Nämliche vorstellend, doch eine sehr verschiedene Gestalt hat.

Im Besondern aber gestaltet sich die Religion, wiefern sie dem Leben im Mittelpunkte angehört, je nach der Richtung des Blicks auf die unchristliche Vergangenheit, oder auf die christliche Gegenwart, oder auf die vollendende Zukunft, zu verschiedenen eigenthümlichen Stimmungen. Der Blick auf die Vergangenheit erzeugt die Demuth vor Gott, die ihrem Wesen nach nichts anderes ist, als das fortwährende Bewußtseyn der durch eigene Schuld verkehrten Stellung gegen Gott, aus welcher der Christ sich durch die Gnade Gottes heraus gezogen weiß. Sie ist in ihrem Wesen nicht verschieden von der Demuth, die, als zum christlichen Selbstbewußtseyn gehörend, §. 62. besprochen ist, der Unterschied ist nur dieser, daß dort der

Standpunkt schlechthin sittlich, hier aber sittlich religiös genommen, d. h. dort die Stimmung nur aus der Betrachtung seiner selbst, hier aus derselben im Verhältnisse zu Gott hergeleitet ist. Und wenn die Demuth noch verstärkt wird durch den Blick auf die noch immer dauernde Unvollkommenheit, so giebt auch das keinen wesentlichen Unterschied, denn diese Unvollkommenheit ist in sofern gleichfalls ein Vergangenes, als sie schon sollte aufgehoben seyn, und in dem idealen Bilde des Christen nicht mehr erscheint. — In Bezug auf die christliche Gegenwart ist das religiöse Grundgefühl das der Ergebenheit, der unbedingten Hingebung des eignen Willens in den göttlichen, so daß der erstere neben dem letzteren schlechthin nicht mehr als ein besonderer erscheinen kann; eine Ergebenheit, welche, wie das gesammte innere Leben des Christen, sich auch über den Mittelpunkt hinaus erstreckt, und ihre Zweige da vornehmlich ausbreitet, wo er als ein Unternehmender (§. 73.) oder als ein Leidender (ebd.) erscheint. Wiefern aber zum gottbewußten Leben wesentlich gehört, daß was das Selbstbewußtseyn als sittliches von der Freiheit herleitet, das Gottesbewußtseyn als von Gott gewirkt betrachtet, so denkt der Gläubige sein ganzes neues Leben und Verhältniß als von Gott verliehen, und seine Stimmung in Bezug darauf ist Dankbarkeit, die, ganz der menschlichen Vorstellungsform angehörend, sich als Trieb des Innern offenbart, Gott, seinem höchsten Wohlthäter, einen Lohn zu bringen für die große Gnade, die er erwiesen hat, die Alles, was sie hat, von Gott empfangen weiß, und für Alles ihm Dankopfer bringen will. Und diese Dankbarkeit erstreckt sich erstlich, wiefern der Gläubige auch seine äußeren Verhältnisse aus dem Gesichtspunkte seines Verhältnisses zu Gott ansieht, auch auf diese, wiefern er aber Christus als denjenigen anerkennt, der ihm das Alles vermittelt, und durch Hingabe seiner selbst vermittelt hat, ist sie auch Dankbarkeit gegen Christus, und zeigt sich als der gleiche Trieb und Drang, ihm für seine Liebe und für sein Verdienst zu lohnen. Endlich ist das Gefühl im Bewußtseyn der neu gewonnenen Stellung auch Freudigkeit zu Gott (παῤῥησία). Die Furcht ist geschwunden, welche im früheren Leben jeden sich aufdrängenden Gedanken an Gott begleitete, an ihre Stelle ist vollkommene Zuversicht als Bewußtseyn hergestellter Einheit eingetreten, die sich denn vornehmlich im Gebete offenbart. Im N. T. erscheint sie unter anderm in der

Form als Bewußtseyn Gottes als des Vaters und seiner selbst als des Sohnes (Röm. 8, 15. 1 Joh. 4, 17 f. u. ö.). — Hinsichtlich der zukünftigen Vollendung aber ist das Gefühl des Gläubigen in seinem Verhältnisse zu Gott das des unbedingten Vertrauens auf das Walten der heiligen Gnade, das zunächst auf das innere Leben gewendet sich als die zweifelfreie Hoffnung ausspricht, es werde Gott, was er begonnen, auch vollenden, also die Herstellung zum vollkommenen Gottesbilde nicht nur möglich machen, sondern auch durch seines Geistes Wirken, und nicht minder durch die ganze Lebensführung fördern und zu Stande bringen, so daß auch dies Vertrauen wieder über das Ganze des Lebens, des thätigen wie des leidenden (§. 73.), sich verbreiten muß.

So würde — das Gebet für den Augenblick noch unbeachtet — das Gottesbewußtseyn und die Religion des Christen sich gestalten, wenn sein reiner Begriff und seine Wirklichkeit einander deckten. Da aber dies erfahrungsmäßig nicht der Fall ist, so bleibt auch in diesem Stücke ein Mangel übrig, dessen Aufhebung Aufgabe seines Lebens ist. Der Mangel aber liegt zuerst in seinem Glauben. Der Mensch hat immer soviel Glauben an Gott, als er Wollen des Guten hat, daher mit unbedingtem Wollen des Guten ein unbedingter, mit mangelhaftem Wollen ein mangelhafter Glaube an Gott verbunden ist. So denn beim Christen. Sein Wollen ist wesentlich und im Allgemeinen dem Guten zugewendet, daher glaubt er im Allgemeinen und wesentlich an Gott, ein Christ, der keinen Glauben habe, ist undenkbar. Weil aber sein Wollen, im Allgemeinen entschieden, im Einzelen noch schwankend ist, so ist auch in seinem Glauben noch ein Schwanken übrig, nicht ein Zweifel, ob Gott sey, wohl aber ein schwankendes Bewußtseyn, daß er sey, und daß er Gott sey, d. h. es weiß das Herz nicht in jedem Augenblicke sich und die Welt in unbedingter Abhängigkeit von Gott, und kehrt noch da und dort der alte Wahn zurück, als sey die Welt ihr eigener Gott, und walten außer Gott noch andre Kräfte in der Welt, von denen dann wie ihr allgemeiner Gang, so auch sein eigenes Ergehen abhängig sey; und die Ordnung der Welt, die er noch nicht schlechthin vom Mittelpunkte aus betrachtet, kann ihm zuweilen noch als Unordnung erscheinen. Der Mangel zeigt sich aber auch zweitens im Begriffe Gottes. Auch der Begriff Gottes ist abhängig von der Lauterkeit des Wollens,

und nur wo diese unbedingt, ist jener ganz vollkommen, wo sie mangelhaft, ist er es auch. So hat der Christ zwar Gott, und wiefern er Christ ist, auch den wahren Gott. Aber weil er nicht durchgängig Christ, vielmehr theilweis noch Heide und Jude ist, ist er noch nicht schlechthin der wahre, und klebt der Vorstellung von ihm noch manches Unvollkommene an. Das Unvollkommene aber kommt, wie überall, von daher, daß er, wenn auch vielleicht mit seinem Denken nicht, ja sogar mit Widerspruch desselben, die Unvollkommenheiten seines eignen Wesens auf Gott überträgt, also Willkür in Liebe und in Haß, Wandelbarkeit seines Wollens, ja selbst Leidenschaft und Ungerechtigkeit, kurz daß er seinen Gott, den er in Christus als die heilige Liebe anschauen soll, im düstern Spiegel seines Wollens als solche nicht schlechthin erkennen kann, ihm wohl noch zutraut, daß sein Gedanke in irgend welchem Stücke nicht der reine, ewige Gedanke des Guten sey. Aus diesem zweifachen Mangel aber geht hervor, daß erstlich er im Allgemeinen sich nicht mit voller Zuversicht an ihn ergeben kann, bald hier bald dort hinüber schielt auf das, was nicht Gott ist, noch Helfer nöthig zu haben meint neben Gott, noch Hülfe sucht bei andern Kräften, oder Furcht empfindet vor Kräften außer Gott, vor denen er sich nicht zu schützen weiß, ja auch wohl, daß er bei Gott selbst noch Mittel zu brauchen meint, um ihn geneigt zu machen oder seine Ungunst abzuwenden; daß aber auch zweitens sein christliches Gottesbewußtseyn unvollkommen bleibt, und daher denn auch seine Religion noch mangelhaft. Seine Vergangenheit wird auf der einen Seite, weil er nicht durchaus mit ihr gebrochen, ihm minder sündhaft scheinen als sie war, und daher nicht zur rechten Demuth führen, es wird bald Gleichgültigkeit, bald auch wohl Tugenddünkel eine Stelle finden; auf der andern Seite aber kann auch das volle Bewußtseyn ihrer Vergangenheit nicht zu Stande kommen, vielmehr, weil noch Schuld vorhanden, muß auch noch Schuldbewußtseyn zur Erscheinung kommen. Die Gegenwart aber, wiefern einerseits im Wollen der Zwiespalt mit Gott nicht vollkommen aufgehoben, andrerseits die heilige Liebe Gottes nicht zur vollen Klarheit der Anschauung gediehen ist, kann auch das selige Bewußtseyn der Aussöhnung nicht darbieten, wie sie soll, es fehlt die Gewißheit der Vergebung, und das Vollbewußtseyn, im neuen Gehorsam Eins mit Gott zu seyn, und daher die unbedingte Ergebenheit, die unbe-

dingte Dankbarkeit, und die unbedingte Freudigkeit zu Gott. Und da für die Zukunft das Vertrauen auf dem Grunde der Gegenwart ruhen muß, so folgt, daß auch dieses unvollkommen bleiben müsse. Wie daher auf der Seite des Selbstbewußtseyns, so bleibt auch auf der des Gottesbewußtseyns ein Rest von Unseligkeit zurück, die Religion des Christen ist noch nicht schlechthin die wahre, und noch nicht in jedem Betracht Gottseligkeit. Also ist die Aufgabe für das Leben, zu ergänzen, was noch mangelt. Diese Ergänzung aber kann nun offenbar nur von Dem ausgehen, was in ihm das Christliche, und vermöge der ursprünglichen Begriffsbestimmung als das Ueberwiegende gesetzt ist, also vom Glauben an Christus und von dem Ansatze gleichsam des idealen Lebens, der schon wirklich in ihm geworden ist*). Vom Begriffe aus ist zu setzen, erstlich, daß wie jede Offenbarung der noch übrigen Sünde Reue und Entschluß des Besseren (§. 62.), so auch jede Wahrnehmung eines Mangels im Gottesbewußtseyn und in der Religion einen Schmerz, ein Gefühl der Unseligkeit und eine Sehnsucht nach dem besseren, also nach einer Erhöhung jenes Bewußtseyns und der Religion zu Wege bringen müsse. Nun aber ist, obwohl die übrige Sünde mit dem Bewußtseyn Gottes auch das der göttlichen Herrlichkeit Christi getrübt, also auch die Liebe zu ihm und den Glauben an ihn geschwächt hat, doch nicht nur zu setzen, daß die Erinnerung an das bereits erlangte Bessere noch gegenwärtig sey, und beim Gefühle des Mangels sich erneue und verstärke, sondern auch, daß der Glaube an Christus nie vollkommen untergegangen sey, indem damit der Begriff des Christen aufgehoben wäre. So wird denn jede Wahrnehmung der einen oder der andern Art — und genauer betrachtet ist jederzeit die eine die Begleiterin der andern — dahin führen, daß das Gefühl der Unseligkeit zum Aufsuchen der Hülfe, die Erinnerung der schon gefundenen Hülfe zu derselben Quelle treibe, aus der sie früher hergeflossen ist. Es folgt, daß jeder Augenblick des empfundenen Mangels, indem er dazu führt,

*) Es versteht sich von selbst, daß hier wie auf jedem andern Punkte die Unterstützung des Geistes Gottes mit gedacht werden muß; nur an jedem Punkte ins Besondere von ihr zu reden, wäre nicht nur Ueberfluß, weil eben sie auf jedem zu denken, und dies schon bekannt ist, sondern auch verkehrt, weil wir zwar an sie glauben müssen, aber jedes Wissen über die Art dieser Unterstützung uns gebricht. Dies zur Verhütung gehässiger Folgerungen.

sich neu und inniger an Christus anzuschließen, um in ihm das ideale Leben völliger zu ergreifen, einen Augenblick der Abhülfe und des Ersatzes nach sich ziehe, in welchem der Geist sich gleichsam fester an Christus anklammert, und die Einigung mit ihm vollständiger zu vollziehen sucht, was dann auch jedesmal dieselbe Wirkung haben muß, vollkommnere Aufhebung der Sünde, erhöhtes Bewußtseyn Gottes, Ertödtung des Schuldbewußtseyns, verstärktes Gefühl der Gnade und der Liebe Gottes. Diese Augenblicke aber, je heißer auf der einen Seite das Verlangen und je reicher in jedem die Befriedigung, desto häufiger wird er sie wieder zu erzeugen suchen, und desto leichter wird ihm werden, sie in sich zu erneuern, desto näher werden sie daher einander kommen; und es ist zu denken, daß es endlich dahin komme, daß sie zuletzt, ob auch begrifflich unterscheidbar, doch für das Bewußtseyn ganz zusammen fallen, also jeder Augenblick des Mangels aufgehoben werde durch einen Augenblick des Ersatzes und der Erneuerung, bis endlich alles sündliche Wesen ausgelöscht ist durch die stets erneuerte Aneignung des idealen Lebens im Glauben an Den, in welchem zuerst es Wirklichkeit gewonnen hat. Auf solche Weise wird denn die Religion des Christen, die bei unbedingter Erfüllung des Begriffs das stete Leben in Gott durch Christus wäre, vermöge des vorhandenen Mangels und der stets wiederkehrenden Ergänzung, das stete Wiederherstellen des durch die Sünde gestörten Lebens in Gott durch stets erneuerte Einkehr in Gott im Glauben an Christus.

Aus dem Bedürfnisse, das mangelhafte Leben in Gott in ein vollkommenes zu verwandeln, und die Störungen desselben entweder gänzlich zu verhüten, oder die eingetretenen wieder aufzuheben, gehen christliche Thätigkeiten hervor, welche sich unter den allgemeinen Begriff der christlichen Selbsterbauung *) zusammen fassen lassen, und, obwohl zum Theil über den Kreis des rein inneren oder Mittelpunkts-Lebens hinausgehend, doch als diesem dienend am besten hier besprochen werden. Der Zweck von allen muß dieser seyn, die Abirrungen des Gemüths vom Leben in Gott zu verhüten, oder wo sie doch eingetreten, wieder aufzuheben, und das Leben in Gott selbst zu stärken, ihr christliches Wesen aber darin, daß sie inege-

*) Ueber den Begriff der Erbauung vgl. §. 85.

sammt eine Beziehung auf Christus, also entweder ihren Zielpunkt oder ihren Ausgangspunkt in Christus haben. Sie sind entweder unvermittelte, rein innere, oder vermittelnde, d. h. solche, welche durch Anwendung äußerer Mittel die Erhöhung des innern christlichen Lebens fördern sollen.

Unter den rein inneren Thätigkeiten für den Zweck der Selbsterbauung ist die erste und allgemeinste die Sammlung des Gemüthes in Gott, welche in ihrer Vollendung die christliche Andacht ist. Ihre Nothwendigkeit liegt in der natürlichen Geneigtheit des Gemüthes zur Zerstreuung, d. h. zur Ablenkung der Gedanken von der Richtung auf den Mittelpunkt, welcher Gott ist, auf das Mancherlei des Umfangs oder die Dinge außerhalb, es sey nun das die Lust der Sinne und des Lebens überhaupt, oder die Ereignisse und Zustände der Außenwelt im weitern Kreise. Wie groß diese Geneigtheit sey, und wieviel der Zusammenhang des persönlichen Lebens mit dem Natur- und Gesellschafts-Leben, zumal durch die Bedürfnisse des körperlichen Lebens, dahin wirke, das Gemüth vom Leben in Gott abzuziehen, und durch die Richtung auf die Dinge zu zerstreuen, das sagt Jedem die Erfahrung. Zwar, wenn das Walten des Geistes über die niedern Kräfte oder die christliche Selbsterziehung (§. 68 ff.) von früh an das gewesen wäre, das es seyn soll, so würde dieses Hinderniß des Lebens in Gott weit geringer seyn, als es in Wirklichkeit zu seyn pflegt, aber erstlich ist nicht Jeder früh ein Christ geworden, hat also nicht bei Jedem diese Selbsterziehung Statt gefunden, aber auch zweitens, wo sie Statt gefunden, hat doch auch hier Theils durch die übrige Sünde, Theils durch die Einwirkung der Umstände noch mancher Mangel Platz gegriffen; und so darf das Bedürfniß der Sammlung immerhin als allgemeines angesehen werden. Wo also ein wesentlich christliches Wollen, folglich das Bewußtseyn dieses Bedürfens lebendig ist, da fehlt auch nicht das Streben, sich in Gott zu sammeln, die Gedanken aus ihrer Zerstreutheit zurückzuführen in den Mittelpunkt, in die Idee, und in der Idee zu Gott. Weil aber es schon längst erfahren hat, daß der geradeste Weg zu Gott durch Christus geht, so unternimmt es diese Sammlung so, daß es die Gedanken auf Christus lenkt, in den Gedanken Christi sich vertieft, um in ihm, dem göttlich Wollenden, und für die Verwirklichung der Idee sich Opfernden, zum Gedanken Got-

tes emporzusteigen, und durch ihn sich in Gott zu vertiefen. Stellt die natürliche Zerstreutheit Hinderniß entgegen, so ist die Sammlung des Gemüths ein Akt der Herrschaft und Gewalt des Geistes, eine Bezwingung des Gemüths, oft schwierig, aber endlich doch gelingend, und ihr Ziel, die andächtige Grundstimmung, erreichend, welche wir in den Briefen des Apostels Paulus als die herrschende erkennen. Für eine so rein innere Thätigkeit bestimmte Regeln anzugeben, würde eine Verkennung des Wesens vom geistigen Leben seyn, und wird daher nicht unternommen.

Das zweite ist die Selbstprüfung, welche zum Unterschiede der §. 62. besprochenen die geistliche heißen mag. Als Selbstprüfung unterscheidet sie sich nicht von ihr, der Unterschied liegt darin, daß während jene sich auf die sittliche Stellung im Allgemeinen richtet, diese nur dem einen Punkte, dem eigentlichen Mittelpunkte des persönlich geistigen Lebens, dem Leben in Gott, zugewendet ist. Sie ist also das Streben, eine vollgültige Antwort auf die Frage zu gewinnen: wie stehe ich zu Gott? Also: wie klar, wie kräftig, wie selig ist mein Bewußtseyn meines Verhältnisses zu Gott nach seiner objectiven wie nach seiner subjectiven Seite? Ist mein Wollen so entschieden und so völlig eines mit Gottes Wollen, wie es soll? Habe ich Gott als meinen Gott, wie ich ihn haben soll, und als den wahren Gott, wie ich ihn haben kann? Ist Gottes Gedanke so mein eigener Gedanke, daß in allen Dingen ich ihn kenne und verstehe als den einen ewigen Gedanken des Guten, der er ist? Und kann ich all die Ergebenheit und das Vertrauen und die Freudigkeit zu ihm haben, die ich als mit Gott Versöhnter haben muß? Wenn aber von dem allen Etwas nicht, wo liegt der Grund des Mangels? Auch von dieser Prüfung aber liegt das Christliche darin, daß sie in Christus angestellt wird, d. h. daß der Prüfende sich im Spiegel Christi anschaut, das eigne Leben in Gott mit dem vergleicht, das in ihm wirklich war, und von dem Gläubigen in seinem Tode angeschaut wird. Auch darüber sind Regeln nicht zu geben; nur daß die Prüfung ernst und stetig, und in rechtem Wahrheitssinne anzustellen sey, ist, obwohl selbstverständlich, auszusprechen.

Das vornehmste und tiefgreifendste Mittel der Erhöhung des Lebens in Gott ist aber das Gebet. Doch von diesem ist ausführlicher zu sprechen.

§. 64.

Das Gebet. Im idealen persönlichen Leben ist Gebet, und stetes Gebet als immerwährendes Eingehen des persönlichen Geistes in den heiligen Gedanken Gottes, um das Wollen Gottes ins eigene Wollen aufzunehmen, und das eigene in das Wollen Gottes hinzugeben, und dies Gebet trägt seine Wirkung in sich selbst (§. 21.). Im sündigen Leben ist auch Gebet, und viel Gebet. Aber es ist nicht Aufgeben des eigenen Wollens in das Wollen Gottes, es ist der Versuch, das Wollen Gottes zu beugen in das Joch des eigenen. Kaum nämlich hat die Furcht dem sündigen Menschen einen Gott gegeben, so treibt das Bedürfniß einerseits und die Vorstellung von der Macht des Gottes andererseits ihn an, ihm seine Wünsche und Anliegen vorzutragen mit der Bitte um Erfüllung, auch wohl mit Drohung für den Fall der Nichtgewährung. Zwar folgt die Erfahrung auf dem Fuße, daß die meisten Bitten ohne Wirkung bleiben, aber Einiges empfängt er doch, hinsichtlich der andern hat er bald Erklärungen bei der Hand, entweder aus unfreundlichem Sinne seines Gottes, oder aus der Macht des Schicksals, welche auch der Gott nicht beugen könne, seltner aus der eigenen Unwürdigkeit oder der Verkehrtheit seiner Bitten. Immer aber ist's der eigene Wille, der gelten soll, und schmerzlich wird es empfunden, daß er so selten zur Geltung kommt. Zwischen der Roheitsstufe und der Gesetzstufe ist in dieser Beziehung kein wesentlicher Unterschied, oder wenn auf letzterer sich einer zeigt, so dient er zum Beweise des beginnenden oder erfolgten Ueberganges Einzeler aus der sündigen Gebundenheit in die sittliche Freiheit*). Wo aber die wahre Religion entsteht, kommt auch sofort das wahre Gebet zur Erscheinung. Denn Gebet und Religion sind Eins in ihrem Wesen, das Gebet nur die Form, in welche die Religion sich ausprägt, wenn das Gemüth den Gedanken Gottes, in dem es lebt, in die Form eines persönlichen Wesens eingekleidet hat, das seine Wünsche und Gefühle vernehmen könne, und mit dem

*) So wenn Platon im Phädrus seinen Sokrates beten läßt: *Δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν, ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω τοῖς ἐντός εἶναί μοι φίλια.* Und eben so im A. T. neben manchem verkehrten auch manches herrliche Gebet, so herrlich, daß um solcher Gebete willen die Christen bis auf diesen Tag die andern übersehen, und gleichsam in den Kauf nehmen, um nur an den andern sich ungestört zu laben.

ein geistiger Verkehr sich knüpfen lasse. Der wahre Gläubige will mit seinem ganzen Denken und Wollen aufgehen im Gedanken Gottes, und der wahre Beter spricht mit seinem Gotte für denselben Zweck. Die wahre Religion in ihrer Vollendung ist die stete Abwandlung des einen Gottesbewußtseyns: Gottes Wollen ist mein Wollen, das wahre Gebet des einen Grundgebetes: Dein Wollen soll mein Wollen seyn. Der Christ als solcher hat die wahre Religion, also ist er auch der wahre Beter*). Ob der Christ bete, sollte nie in Frage kommen, nachdem aber doch in Frage gekommen ist, ob der Mensch ein Recht zum Beten habe**), mag ein Wort hinzu-

*) Es ist hier nicht nothwendig, zwischen dem Gebete des Christen nach seinem reinen und nach seinem erfahrungsmäßigen Begriffe zu scheiden, wie diese Scheidung in den zwei letzten §§ gemacht worden ist, und wird daher in der Hauptsache immer der wirkliche Christ gedacht, nur wo es Noth thut, auf den Unterschied des idealen und des wirklichen hingewiesen.

**) Als Hauptgegner des Gebetes in der Neuzeit pflegen Rousseau und Kant angeführt zu werden; daß sie aber nicht Gegner vom Wesen des Gebetes, ergiebt sich aus Betrachtung dessen, was sie wirklich sagen. Rousseau läßt seinen Vicaire Savoyard so sprechen: Je médite sur l'ordre de l'univers pour l'admirer sans cesse, pour adorer le sage auteur qui s'y fait sentir. Je converse avec lui, je pénètre toutes mes facultés de sa divine essence, je m'attendris à ses bienfaits, je le bénis de ses dons, mais je ne le prie pas. Que lui demanderais-je? qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fit des miracles en ma faveur? Moi qui dois aimer par-dessus tout l'ordre établi par sa sagesse et maintenu par sa providence, voudrais-je que cet ordre fût troublé pour moi? Non, ce voeu téméraire mériterait d'être plutôt puni qu'exaucé. Je ne lui demande pas non plus le pouvoir de bien faire. Pourquoi lui demander ce qu'il m'a donné? ne m'a-t-il pas donné la conscience pour aimer le bien, la raison pour le connaître, la liberté pour le choisir? Si je fais le mal, je n'ai point d'excuse, je le fais parceque je le veux; lui demander de changer ma volonté, c'est lui demander ce qu'il me demande, c'est vouloir qu'il fasse mon oeuvre, et que j'en recueille le salaire; n'être pas content de mon état, c'est ne vouloir plus être homme, c'est vouloir autre chose que ce qui est, c'est vouloir le désordre et le mal. Source de justice et de vérité, dieu clément et bon, dans ma confiance en toi le suprême voeu de mon coeur est que ta volonté soit faite. En y joignant la mienne, je fais ce que tu fais, j'acquiesce à ta bonté, je crois partager d'avance la suprême félicité qui en est le prix. Kant (Relig. innerhalb der Grenzen ꝛc. Werke X. S. 235.): „Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unsern Thun und Lassen wohlgefällig zu seyn, d. i. die alle unsre Handlungen begleitende Gesinnung, sie als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der „ohne Unterlaß“ in

gefügt werden. Erstlich, der Christ als solcher lebt im Bewußtseyn Gottes, und sein höchstes Streben ist, daß er vollkommen und ausschließlich darin lebe, seine Thätigkeit muß also die seyn, immer vollkommener aus dem Selbst heraus, und in den Gedanken Gottes einzugehen, das aber ist das Wesen des Gebetes. Also, käme auch sonst Nichts hinzu, und hätte er auch nicht die Form, das Wesen hätte er doch als Christ. Aber er hat zweitens auch die Form. Die Form des Gebets ist abhängig von der persönlichen Form des Begriffes Gottes. Diese aber findet sich beim Christen (§. 63.), er kann also das Eingehen in Gott als einen persönlichen Verkehr mit Gott vorstellen; sobald er aber kann, so thut er's auch, denn für das Gefühl ist es Bedürfniß, reden zu können mit seinem Gott, und noch nie hat ein Mensch wahrhaftig an Gott geglaubt, und sein Glaube jene Form gehabt, ohne daß auch sein Eingehen in Gott die Form des Betens angenommen. Aber es kommt drittens auch hinzu, daß auch der Christ als solcher noch manchfaches Bedürfniß und ein lebendiges Bewußtseyn seines Bedürfens hat. Sein Bedürfniß ist vor Allem das des vollendeten Eingehens in Gott, dann aber auch der Gewißheit, daß das Gute wirklich werde in der Welt, und endlich das des leiblichen Bestehens. Er weiß und empfindet, was er bedarf, aber zum vollkommenen Leben in Gott gehört, daß er Alles an Gott hingebe und von Gott in Empfang nehme, und auch das kann nur durch das Gebet geschehen. Darum betet er, ja man kann sagen, daß das Gebet sein Leben sey, so daß wer es ihm nähme, ihm das Leben nehmen würde. Es bedarf daher auch nicht, daß man ihn dazu ermahne und antreibe, und mit allerlei Gründen bestürme, weßhalb er es als Pflicht ansehen müsse; er thut's von selbst und kann's nicht lassen, ja müßte er es nur als Pflicht, es käme kaum dazu.*) Das Christliche des

---

uns Statt finden kann und soll." Das Aussprechen dieses Wunsches gegen Gott, der dieser Erklärung nicht bedürfe, denkt er als Selbstgespräch, dessen Anwendung so wenig Pflicht seyn könne, daß sogar, wer darüber betroffen werde, sich dessen zu schämen pflege. Kant steht allerdings etwas ferner vom Gebete als der empfindungskräftige Genfer.

*) Die Frage nach dem betenden Subject würde ganz im Sinne von §. 21. zu beantworten seyn, wird daher nicht besonders aufgeworfen, und nur darauf hin-

Betens kann nicht etwa darin liegen, daß der Betende mit seinem Gebete sich an Christus richte. Zwar soll nicht bezweifelt werden, daß der Christ mit seinem ganzen Wesen in Christus einzugehen, in ihn sich zu versenken strebe, im Gegentheile, er wäre kein Christ, wenn er's nicht thäte; auch das ist denkbar, daß das Gefühl in Einzelen dahin wirke, daß dies Eingehen in Christus sich durch die Vorstellung seiner Persönlichkeit in die Gesprächsform hülle, wie wir ja mit Denen, die wir lieben, immer in Gedanken sprechen, wenn sie fern sind; aber erstlich kann man nicht behaupten, daß es bei Allen diese Form annehmen müsse, und sodann ist der Begriff des Gebets doch immer der eines Verkehrs mit Gott, Christus aber, so gewiß wir in ihm Gott anschauen, und durch ihn zu Gott kommen, so gewiß ist er nicht Gott, es wäre also doch immer nur eine Verkehrung des Begriffs, hier von Gebet zu sprechen.*) Vielmehr wird

---

gewiesen, wie auch Paulus Röm. 8, 26. dasselbe ausspricht. Und wiefern das vollkommene Gebet gewiß nur da eintritt, wo der Geist des Menschen in unbedingter Hingegebenheit an Gott dem Wirken des Geistes Gottes vollkommen geöffnet ist, läßt sich auch sagen, daß er nur dann wahrhaftig bete, wenn und in wiefern der Geist Gottes in ihm sey, und in sofern auch, daß dieser Geist der eigentliche Beter sey.

*) In der Kirche hat sich die Ansicht freilich vielfach anders gestaltet, und nicht nur die Rechtgläubigen, auch die Socinianer (Cat. Rac. qu. 237. al.) wollen, daß das Gebet sich wenigstens auch an Christus richte; und Paulus muß fast Christus als Gegenstand nicht nur der ehrfurchtsvollen Anbetung, sondern auch des eigentlichen Gebetes angesehen haben, denn 1) er denkt eine allgegenwärtige *δύναμις* des erhöhten Gottessohnes, die in den Versammlungen der Christen walten kann, und auch sonst sich wirksam erweist (1 Kor. 5, 4. 2 Kor. 12, 9.); 2) er bittet, ermahnt, beschwört eben so bei Christus dem Herrn, wie sonst bei Gott gewöhnlich (1 Theß. 4, 1. 1 Kor. 1, 10. 2 Kor. 10, 1. Röm. 15, 30.; 1 Theß. 5, 27.); 3) er denkt eine *χάρις* des erhöhten Christus eben so wie er eine *χάρις* Gottes denkt, und wünscht, daß sie den Gläubigen gegenwärtig sey (1 Theß. 5, 28. Gal. 1, 6. 2 Kor. 13, 13. Röm. 16, 21. Phil. 4, 23); 4) er erkennt in ihm nicht nur den Lenker der äußeren Schicksale (1 Theß. 3, 11. Röm. 15, 32. Phil. 4, 19. 3, 21.), sondern auch den Urheber geistiger Zustände (1 Theß. 3, 12. 1 Kor. 1, 8.); kurz Alles, was einen Menschen zum Bittgebete führen kann, schreibt er ihm zu. Und so finden wir denn wirklich nicht nur den Wunsch bei ihm, daß dieser *κύριος* Etwas gewähren möge (2 Theß. 3, 12.), sondern auch die Erwähnung, daß er selbst ihn um Etwas gebeten habe (2 Kor. 12, 8 f.), und das *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* 1 Kor. 1, 2. Röm. 10, 12 f. kann doch auch nichts anderes seyn als ihn als den anrufen, von welchem die Hülfe kommt, d. h. ihn im Gebete um Hülfe anrufen.

das Christliche darin liegen, daß eines Theils der christliche Beter im Bewußtseyn der Gnade betet, welche ihm in Christus thatsächlich offenbar geworden ist, andern Theils aber auch in dem, daß er Alles, was er ist im Verhältnisse zu Gott, durch Christi Vermittelung und in soviel höherem Grade ist, je mehr er Eins mit Christus ist, daß also jedes Gebet seine Wurzel in der Gemeinschaft hat, worin der Betende mit Christus steht, gewissermaßen aus ihm hervor oder durch ihn hindurch geht. *)

Im N. T. wird von beständigem Gebete gesprochen und dazu ermahnt (Apg. 1, 14. Röm. 1, 9. 12, 12. 1 Theff. 5, 17. Kol. 4, 12.), und Paulus wünscht die zeitweilige Unterbrechung des ehelichen Lebens, um Ruhe zu gewinnen für's Gebet. Und wiefern das Beten Eingehen in den Gedanken Gottes ist, dies aber ein stetes und ununterbrochenes seyn muß, kann gar nicht gezweifelt werden, daß das Wesen des Gebets dem ganzen Leben angehöre, und das christliche Leben erst alsdann vollendet sey, wenn sich's zu unaufhörlichem Gebete umgestaltet habe, daß also auch zur christlichen Selbsterbauung das gehöre, nicht sowohl, wie einige Sittenlehrer es vorgestellt, sich so zu gewöhnen und zu üben, daß man immer geneigt und geschickt zum Beten sey — es ist das keine Sache der Gewöhnung und der Uebung —, als vielmehr sich immer so in Gott zu sammeln, daß mit dem Leben das Gebet, d. h. das Wesen des Gebets gegeben sey. Aber auch nur dieses, nicht die Form, denn wer

---

*) Das muß im Wesentlichen die Meinung seyn, wenn Paulus Röm. 1, 8. 7, 25. Gott durch Christus dankt. Sein Dank geht unmittelbar an Gott, aber er hat das Bewußtseyn, daß die Möglichkeit, ihm zu danken, ihm durch Christus vermittelt ist. Der johanneische Ausdruck: Gott bitten im Namen Jesu (Joh. 14, 13 f. 16, 23 f.), hat das Unbequeme, daß er mehrdeutig ist, so daß man nicht mit Sicherheit sagen kann, in welchem Sinne der Sprechende selbst ihn gedacht. Das ὄνομα Christi, was dem Gebrauch von שׁם und ὄν. zufolge immer das bedeutet, was man bei dem Namen zu denken hat, also die ganze Fülle des Begriffs, d. h. des Wesens, also das ὄν. Christi bei Johannes seine göttliche Logoserhabenheit, kann eben sowohl in objectiver Anschauung dasjenige seyn, womit der Betende sich gleichsam deckt, um sein Bedürfniß sicherer von Gott zu erlangen, als in mehr subjectiver Weise dasjenige, worein er sich so hinein gedacht und gleichsam hinein gelebt hat, daß er als mit Christus Eins, im Bewußtseyn dieser Einheit und in der Würdigkeit und Gottgefälligkeit derselben bittet; und unbedingte Entscheidungsgründe für die ursprüngliche Meinung möchte es nicht geben.

die unaufhörlich fordert, fordert so Unmögliches, daß wohl selbst kein Säulenheiliger es geleistet haben möchte, und seine Forderung kann nur dazu dienen, dem Christenthume bei Solchen, die unter Gebet sich Nichts zu denken wissen als das Hersagen von Formeln der Bitte oder der Danksagung, einen bösen Namen zu machen. Ueberhaupt würde die ganze Vorstellung, als müsse das Beten immer ein innerliches oder äußerliches Aussprechen von Worten seyn, eine irrige Vorstellung seyn. Die Worte gehören gar nicht zum Wesen des Gebets; wo bestimmte, klare Begriffe gedacht sind, da finden die Worte sich von selbst, denn nur in Worten denkt der Mensch, wo nicht, wo nur ein allgemeines Gefühl des Bedürfens, wo das Gemüth sich ohne besondere Wünsche einsenkt in den heiligen Gedanken Gottes, um für immer darin zu bleiben, da ist Nichts zu denken und zu reden, die στεναγμοὶ ἀλάλητοι sind da allein an ihrem Platze; aber sie werden da auch allein eintreten; von einer Gewöhnung und Uebung darin als in einer besondern Art zu beten, die zu Zeiten gute Dienste thun könne, hätte nie geredet werden sollen.*) Nicht minder aber ist auch Das, so trefflich gemeint es ist, als eine Verirrung zu bezeichnen, daß man bestimmte Gebetszeiten festsetzt, es sey für sich allein oder für größere, wohl gar über weite Länder verbreitete Gemeinschaften. Im Einzelleben ist es ein Gesetzwerk, dazu führend, daß Statt allaugenblicklich im Gebete zu seyn, man seine Tageszeiten einhält, und alsdann sein Tagewerk, so gut es gehen will, abthut. Wer unablässig betet, habe auch, wenn er

---

*) Daher kann nur bedauert werden, daß auch Rothe sich hinsichtlich des inneren oder stillen (aber doch noch in Worte gefaßten) und des lauten Betens die Vorstellungen angeeignet hat, welche Reinhard (chr. Moral. 5, 232) dargeboten hatte: Man übe und gewöhne sich, diese beiden Arten des förmlichen Gebets mit gleicher Leichtigkeit brauchen zu können [! Ist denn das Gebet ein Werkzeug, in dessen leichtem Gebrauche man Uebung erlangen kann?]. Es kann nämlich Umstände geben, wo man zwar des Gebets höchst bedürftig ist, aber das wörtliche Gebet nicht anwenden kann, wenn man nicht anstößig werden will. Man muß folglich im Stande seyn, sich bei solchen Gelegenheiten mit gleicher Ermunterung für sein Herz des stillen oder Herzensgebetes zu bedienen.“ Difficile est, nicht bloß satyram non scribere, sondern auch non stomachari. Nur Eins: wer dächte wohl, vom Beten sprechend, den Betenden laute Worte ausstoßend? Es kann vorkommen, und wo's vom rechten Geiste ausgeht, soll es ungetadelt bleiben; aber Regel werden darf es nicht.

ihrer zu bedürfen meint, seine Zeiten überdies, wer jenes nicht, der meide dieses! Sein Christenthum steckt noch tief im Judenthume, er schaffe eifrigst, daß die Schale gebrochen werde! Das gemeinschaftliche Beten, z. B. alle Monate einmal am bestimmten Tage, zu bestimmter Stunde, für bestimmten Zweck, bietet dem Gemüthe das Erhebende, das überhaupt im Gedanken der Gemeinschaft liegt, aber erstlich, abgesehen davon, daß die vermeinte Gleichzeitigkeit nicht wirklich Statt findet,*) soll nicht das Bewußtseyn der christlichen Gemeinschaft ein ununterbrochnes seyn, und ist wohl das das rechte, das erst so erkünstelt werden muß? Sodann aber, bewußt oder unbewußt liegt allen solchen Veranstaltungen die Vorstellung unter, daß durch einen solchen Gebetssturm man von Gott Mehr erlangen werde, als durch das stille Herzensgebet der Einzelen. Das aber, wie man auch sonst über die Gebetserhörung denke, und obwohl auch bei Paulus Etwas der Art durchblickt (2 Kor. 1, 11.), ist eine so anthropopathische Vorstellung, daß es wohl keiner Gründe bedarf, um sie zu widerlegen.

Erfüllte sich nun der Begriff des Christen in der Wirklichkeit so, wie er soll, so würde sein Gebet, so weit sich's auf sein inneres Leben bezieht, ein bloßes Gebet der Demuth seyn im Hinblick auf die sündige Vergangenheit, ein Gebet der Danksagung, und der Hingabe, und der Zuversicht hinsichtlich der christlichen Gegenwart, und ein Gebet des Vertrauens und der Hoffnung in Bezug der künftigen Vollendung. Da aber dieses nicht der Fall ist, so kann zwar, wiefern das christliche Wesen doch wirklich da, und überwiegend ist, alles dies in seinem Gebete nicht fehlen, aber Theils kann es nicht alles so vollkräftig darin erscheinen, weil es nicht so im Gemüthe seyn kann, Theils muß noch Anderes hinzutreten, was auf den zurückgebliebenen Mangel seine Beziehung hat. Das ist aber erstlich das Bekenntniß. Das Gemüth, welches vermöge seines christlichen Wesens das Wirklichwerden des Guten will, und nur in unbedingter Gotteinheit seine Befriedigung finden kann, in der eigenen Wirklichkeit aber neben dem wirklich gewordenen Guten auch Nichtgutes findet,

*) Es beten nämlich in der That die um einen Grad weiter östlich Wohnenden schon eine ganze Stunde früher, und unsere Gegenfüßler um einen vollen halben Tag.

und noch Spaltung wahrnimmt zwischen Gott und sich, von Beiden aber die Schuld in sich erkennt, kann, indem es betend sich in Gott versenken will, es nur im Bewußtseyn dieser Schuld, dies aber gestaltet im Verkehre mit Gott sich nothwendig als Bekenntniß, und so kann man sagen, so lange als die Wirklichkeit sich noch nicht ganz mit dem Begriffe decke, sey jedes Betens Anfang das Bekenntniß der vorhandenen Schuld, aber freilich für den Zweck, sie aufzuheben in der Reue und dem Glauben, so daß das Bekenntniß jederzeit die neue und vollkommenere Hingabe des Gemüths und Lebens an Gott zur Begleitung haben muß. An diese beiden Gebetsakte schließt sich dann die Bitte an, die hinsichtlich der bekannten Schuld die Bitte um Vergebung, hinsichtlich der neuen Hingabe die Bitte um den Geist Gottes ist. Das sind die biblisch-kirchlichen Anschauungsformen, das Wesen aber ist, daß das Gemüth, indem es mit dem wahren Entschlusse der unbedingten Hingabe an Gott die Schuld vor ihm bekennt, sich ihrer in der That entledigt, und indem es diese Hingabe im Glauben an Christus vollzieht, auch zum Bewußtseyn der göttlichen Gnade kommt, wodurch das Schuldbewußtseyn aufgehoben wird; zugleich aber der allgegenwärtigen Wirksamkeit des Geistes Gottes sich vollkommener eröffnet, und somit auch zu erhöhtem Bewußtseyn derselben kommt. Hieraus aber geht hervor, daß jedes christliche Gebet, das rein dem innern Leben zugewendet ist, die Verwirklichung dessen, was darin Bitte ist, nach sich zieht, hier also so wenig als im idealen Leben auch nur der Zweifel entstehen kann, ob das Statt finde, was man die Erhörung nennt.

Aber der Christ als solcher will das Wirklichwerden des Guten nicht an sich allein, er will es in der ganzen Welt, und schafft's, wo er vermag, durch seine Thätigkeit. Aber erstlich ist seine Kraft gering, und eng der Kreis, worin er's schaffen kann, so daß sein Wunsch über die Grenze seines Könnens weit hinausfliegt; und sodann auch innerhalb dieser Grenze kann er weder vergessen, daß er auf einem Felde arbeiten soll, worauf es keine Kraftwirkungen giebt, noch sich seines Gottesbewußtseyns so entäußern, daß ihm nicht vor Augen stehe, es komme aller Erfolg von Gott. Da legt er denn nun Alles betend in die Hände seines Gottes, so wohl den Erfolg des eignen Wirkens, als all das Gute, zu dessen Herstellung er Nichts beitragen kann. Er trägt's ihm vor, nicht daß er Gott belehren

wolle, nur weil ihm selbst das Gute das Nothwendige ist, er aber seinem Denken einen Ausdruck geben muß, auch nicht in der Meinung, Gott wolle das Wirklichwerden des Guten nicht, und bedürfe erst des Stachels von seiner Seite — oder wenn sich wo ein solches Vorstellen findet, ist es Kindereinfalt —, nur um sich seines Herzensdranges zu entledigen. Das ist die wahre christliche Fürbitte, welche Paulus in Bezug auf seine Gemeinen übte. Sie wird bald auf Einzeles und Bekanntes sich beziehen, was eben dem Betenden insonderheit am Herzen liegt, bald auf Allgemeineres, oder auch das Allgemeine selbst, immer aber ist's dasselbe Wesen, die gleiche Gesinnung, die es zeugt, und auch die wesentliche Wirkung ist dieselbe. Diese Wirkung ist freilich nicht, daß Gott auf unser Bitten Zwang anwende, wo das Gute nur in Freiheit wirklich werden kann, auch nicht, daß um unserem Wunsche Gewährung zu verschaffen, er den Weltgang ändere; Gedanken solcher Art gehen nun einmal nicht ein in unser Denken; aber die Wirkung muß es haben, daß erstlich im Betenden selbst das Bewußtseyn von der Nothwendigkeit des Erbetenen verstärkt, also auch der Eifer dafür zu wirken erhöht, daß zweitens durch den Gedanken, daß wir das höchste Gut in Gottes Hände legen, auch das Bewußtsein stärker wird, es könne nirgends besser ruhen als da, daß folglich drittens auch das Gemüth, das ohne solch Gebet im Gedanken an die Nothwendigkeit des Geschehens und an die eigne Ohnmacht all den Hindernissen gegenüber leicht verzagen könnte, zur freudigen Ruhe des Glaubens kommt. Das aber ist eine köstliche Gebetsfrucht, auch wenn im Aeußeren Alles im alten Stande bleibt.

Anmerk. 1. Wenn Rothe (Ethik §. 887.) die Fürbitte auch auf die Verstorbenen ausgedehnt wissen will, so hat er in sofern vollkommen Recht, als einerseits das christliche Wollen des Guten sich über das Ganze der Welt erstreckt, und in Bezug auf alle seine Theile dasselbe ist, andererseits der christliche Glaube ja auch sie als solche denkt, in denen die Verwirklichung der Idee Statt finden soll und kann (§. 57.), also fürwahr nicht abzusehen ist, warum sie von der christlichen Theilnahme, also auch, warum sie von der christlichen Fürbitte ausgeschlossen bleiben müßten. Doch versteht sich freilich, daß auch dieses Gebet den Irrthum zu

vermeiden habe, als könne dadurch etwa ein Erfolg erzwungen werden, wodurch ihre Freiheit aufgehoben werde.

Noch aber giebt es einen andern, und sehr manchfachen Gebetsgegenstand, die Bedürfnisse des äußern Lebens, und was mit ihnen als ihre Bedingung in Verbindung steht, und es fragt sich erstlich, ob der Christ darum bitte, und sodann, mit welcher Wirkung. Blicken wir der ersten Frage wegen auf die Erfahrung, so begegnen wir der Erscheinung, daß in allen Zeiten bis daher die Christen so viel als die Andern um diese Dinge gebetet haben, und zwar nicht etwa nur Die, bei denen der Name ohne das Wesen war, sondern die strahlendsten Muster des christlichen Wesens am häufigsten und brünstigsten, woraus doch wenigstens Das hervorgehen muß, daß das in ihnen wirklich gewordene Christliche die Möglichkeit solcher Gebete für sie nicht aufgehoben hatte. Und zwar haben sie's gethan für sich und für die Andern ohne Unterschied, wie denn auch ein wesentlicher Unterschied darin nicht liegen kann. Gehen wir aber auf den Begriff des Christen ein, so zeigt sich nicht nur Nichts darin, was Bitten dieses Inhalts unmöglich mache, sondern vielmehr, was sie als nothwendig darstellt*). Im Begriffe des Christen nämlich ist zwar Das enthalten, daß sein Wollen und Streben dem Guten als seinem höchsten Ziele zugewendet sey, und kein anderes Streben ihn von diesem Ziele abwenden, nicht aber, daß kein anderes überhaupt in ihm Platz greifen könne, vielmehr, daß Alles was ihm Bedingung seiner Erreichung werden kann, auch Gegenstand seines Strebens werden müsse. Nun aber vermöge der Abhängigkeit von der Natur und den Verhältnissen des Gesellschaftslebens, worin er wirklich steht, sind die Außendinge und die ihn umgebenden Verhältnisse Theils Bedürfnisse für sein Bestehen, Theils Bedingungen seiner Wirksamkeit; es ist daher unmöglich, daß nicht auch sein Wünschen und Bestreben ihnen in dieser ihrer Eigenschaft zugewendet werde. Ist aber das, so folgt sofort, daß das Gemüth, das in Gott lebt, dessen ganzes Denken, Empfin-

*) Streng genommen kommt ihre Besprechung hier noch zu früh, wiefern die Stellung des Christen gegen die Außendinge (§. 72.) noch nicht besprochen ist; doch ist Theils Zerreißung möglichst zu vermeiden, Theils was über diese Stellung hier lehnweise ausgesprochen wird, im Begriffe des Christen so begründet, daß es ohne Gefahr voraus genommen werden kann.

den u. s. w. im Bewußtseyn Gottes ruht, und dessen ganzes Wollen am Wollen Gottes hängt, eben so wenig unterlassen könne, sich über die Angelegenheiten seines äußern Lebens mit seinem Gotte zu verständigen, und alle seine Wünsche, Hoffnungen, Befürchtungen, kurz sein ganzes Herz vor diesem seinem Gotte auszuschütten, als ein rechter Freund vor seinem rechten Freunde. Sein ganzes inneres Leben ist ein fortgesetztes Gespräch mit Gott, für Alles, was Erfreuliches ihm zu Theil wird, muß er danken, alle seine Schmerzen ihm eröffnen, in allen seinen Leiden sich ihm kindlich unterwerfen; wie wäre denkbar, daß er seine Wünsche ihm verschwiege? Trägt er sie ihm aber vor, so bringt er sie ja in sein Gebet, und wie kann er Wünsche Gott vortragen ohne in der Form der Bitte? oder wäre es auch eine andere Form, ein Wunsch, dem Geber vorgetragen, ist Bitte in jeder Form. Also, der Christ kann nicht anders als auch um die äußeren Dinge bitten, er müßte das Gebet aufgeben, wenn er's lassen wollte. Aber freilich ist hier nicht die Rede von einem Gebete, das Gott den Gegenstand des Wunsches abzwingen will. Es giebt dergleichen Gebet, die Schrift scheint nicht entgegen (Luk. 11, 5—8. 18, 1—8.), und die Geschichte zeugt von Betern, die einen wahren Sturm gegen Gott erhoben in der Hoffnung, endlich müsse er doch hören und erhören; aber christlich kann ein solch Gebet nicht heißen. Des Christen Wollen ruht im Wollen Gottes, der Grundgedanke jedes christlichen Gebetes ist: Gottes Wille soll mein Wille seyn, und in jedem giebt der Betende sich unbedingt an Gott, und empfängt von Gott, was er darbietet, und wie er's darbietet, in jedem wird das Sonderwollen vollständiger aufgehoben, und die Einheit fester begründet; darum kann zwar jedes Eintreten des Gebetenen Dank erwecken, aber das Nichteintreten nur vollkommene Ergebenheit. — Schwerer mag die zweite Frage erscheinen, über die Wirkung des Gebets um äußere Dinge. Nicht über die innere Wirkung, eben das vollkommnere Eingehen in das Wollen Gottes, denn die erfolgt gewiß; aber um die äußere. Es fragt sich, ob dem Gebete eine Kraft beigelegt werden dürfe, den Menschen in den Besitz dessen zu versetzen, um was er gebeten hat? Die Theologen aller Schulen mit höchst seltenen Ausnahmen behaupten sie bis diesen Tag, wenn auch mit mancherlei Beschränkungen. Aber vom Standpunkte des reinen theologischen Denkens aus muß sie geleugnet werden. Eine Kraft des Gebets in

strengem Sinne würde nur die heißen können, die unter allen Umständen wirksam wäre, nicht die es einmal wäre, und dann hundertmal unwirksam; und so auch wirkliche Erhörung würde nur Das heißen können, wenn durch die Kraft des Gebetes das Erbetene in den Besitz des Betenden gekommen wäre, das ohne diese Kraft ihm wäre vorenthalten worden. In diesem Sinne aber ist Gebetskraft und Gebetserhörung eben so undenkbar als sie unerweislich ist. Undenkbar, wiefern eine Weltordnung nicht gedacht werden kann, welche durch den Willen irgend eines Wesens — auch das Gebet ist eine Willensäußerung — abgeändert werden könne, ohne den Begriff der Ordnung zu zerstören; unerweislich aber, weil nie möglich ist, den Gegenversuch zu machen durch Wiederherstellung der gleichen Umstände mit Weglassung des Gebetes. Nun aber ist doch wirklich erstaunenswerth die Menge von Beispielen, wo die Befriedigung eines Bedürfnisses, um welche der Bedürfende gebeten, in so wunderbarer Weise mit seinem Gebete zusammen trifft, daß absichtliche Verblendung dazu zu gehören scheint, den Zusammenhang zwischen beiden zu verkennen. Die Thatsächlichkeit solcher Vorkommnisse mag in einzelen Fällen dem Zweifel unterworfen seyn, aber die Zahl der übrigbleibenden ist immer noch groß genug; den Zufall in Anspruch zu nehmen, ist ein Verkennen des theologischen Standpunktes, worauf man steht, und welcher dem Zufalle schlechthin keinen Raum gestattet; göttliche Fügung ist in jedem solchen Falle anzuerkennen, wie sie in jedem andern anzuerkennen ist, nicht weniger, aber auch nicht mehr, denn in der göttlichen Weltleitung giebt's kein Mehr und Weniger. In dieser Fügung haben die drei Elemente, aus denen jeder solche Fall besteht, das Bedürfniß, das Gebet, und die Befriedigung, sich eben so befunden, wie Alles überhaupt, was zum Seyn gelangt, im göttlichen Gedanken und in der göttlichen Fügung liegt; und der Glaube, der mit Freuden Gottes Führung in Allem anerkennt, erkennt sie da mit Rührung und mit Dank, wo sie mit seinen Wünschen einstimmt, oder gar wohl seinen Sorgen abhilft, wie er mit Ergebenheit sie im entgegen gesetzten Falle anerkennen würde, und denkt unter der Form der Erhörung, was in seinem Wesen ewig-gleiche Liebesführung ist.

Anm. 2. Der Seelsorger soll in dem hier besprochenen Sinne vom Gebete handeln. Er soll mit allen Kräften dahin wirken, daß

des wahren Gebets recht viel bei seinen Pflegbefohlnen werde, des Gebets der Hingabe an Gott, des Versenkens der Selbstheit in dem heiligen Gedanken Gottes; wird er das erzielen, so soll er sich nicht grämen, wenn daneben noch einiger Irrthum stehen bleibt, der einmal unzertrennlich ist vom Menschenleben. Den Glauben an die Gebetserhörung soll er zügeln, daß er weder in Gebetstrotz ausarten, noch beim Ausbleiben in Verzweiflung umschlagen könne, aber bekämpfen soll er ihn nicht, er stiftete nur Unheil, wenn er's thäte. Kurz, er soll stets das Wesen schaffen, in der Form darf er nachgiebig seyn.

§. 65.

Als äußeres Mittel der christlichen Selbsterbauung, also der Erhöhung des christlichen Lebens in Gott, kann im wirklichen Leben Vieles dienen, was in die allgemeine Darstellung nicht aufgenommen werden kann *); Anderes gehört so sehr dem christlichen Gesellschaftsleben, namentlich dem Leben in der Familie und in der kirchlichen Gemeinschaft an, daß es von der Darstellung desselben nicht losgerissen werden darf (§. 88.); und so verbleiben diesem Orte nur zwei Stücke zu behandeln übrig, die, obwohl gleichfalls in jenen Kreisen angewendet, doch ihre wesentlichste Beziehung auf das innere Leben der Einzelen haben. Sie sind das Wort Gottes und das Abendmahl. Hier kommt das erstere zur Betrachtung.

Der Begriff des Wortes Gottes entstammt dem jüdischen Offenbarungskreise. Da giebt's ein zweifaches Gottes Wort, ein schaffendes und ein nichtschaffendes, zwischen denen jedoch der Hebräer so wenig strenge scheidet, daß er auch dem letzteren Eigenschaften beilegt, welche eigentlich nur ersterem zugeschrieben werden können (Jer. 23, 29.), woraus hervorgeht, daß er es jederzeit als kräftig, als eine δύναμις, vorstellen konnte, also auch dann, wenn Gott es nicht unmittelbar, sondern durch das Mittel der Propheten aussprach. So ging der Begriff in's Neue Testament hinüber, und Wort Gottes wird hier sowohl das geschriebene Wort des Alten, wiefern es als gesprochenes aufgefaßt wird (Joh. 10, 35.), als das gesprochene der evangelischen Verkündigung genannt, wie dieses aus dem Munde Jesu oder der Apostel

---

*) Ueber die Lebensschicksale als Mittel der Selbsterbauung s. §. 73.

ausging; und dies ist denn nun wieder eine *δύναμις*, und man denkt wohl weniger an seine belehrende Eigenschaft als an die Kraft, womit es in den Menschen wirkt, die Einen beseligend, die Andern überwindend (Röm. 1, 16. 1. Kor. 1, 18. 1. Petr. 1, 23. Eph. 6, 17.). Auf die geschriebene Rede der eignen Schriften wendet man den Ausdruck niemals an. Sehr natürlich, denn Theils dachte man den Gedanken gar nicht, daß außer der *γραφή* des A. T., der Quelle aller Wahrheit, es ein anderes geschriebenes Wort Gottes geben könne oder solle, Theils wußte man doch zu deutlich, was man darbot, die drei Evangelisten, was ihnen aus mündlicher und schriftlicher Ueberlieferung über Lehre und Leben Jesu kund geworden war, die Verfasser der Briefe, was die Verhältnisse der Leser und das eigene Denken ihnen zugeführt, Johannes, was in tiefgehender Beschauung sich ihm kund gegeben hatte, als daß man einen Grund gefunden hätte, was man niederschrieb, mit dem erhabenen Namen einer Rede Gottes zu belegen, unter welchem Begriffe nur etwa der Apokalyptiker die seinige zu fassen wußte. So gehört denn, was das geschriebene Wort der christlichen Urkunden anlangt, die ganze Bezeichnung erst der Kirche an, und namentlich der protestantischen, in welcher zuerst, wie das ihr Standpunkt forderte, ein eignes Lehrstück, vom Worte Gottes, zu Stande kam, und zwar, was den katholischen Kirchen unmöglich war, mit bestimmtester Beschränkung des Begriffs auf das geschriebene Bibelwort. Dies aber wurde unter dem zweifachen Gesichtspunkte aufgefaßt, einmal als Offenbarungsurkunde, und dann als Gnadenmittel, und darnach die Eigenschaften festgestellt, die es als dieses und als jenes haben müßte. Als Offenbarungsurkunde dachte man es eingegeben vom heiligen Geiste, d. h. in allen seinen Theilen, und bis auf Wörter und Buchstaben hinab, vom Geiste Gottes selbst, nur durch die Hand der Schriftsteller verfaßt. Für das A. T. hatte man zur Begründung dieser Ansicht für sich sowohl den dort einige Mal erscheinenden göttlichen Befehl der Aufzeichnung, der bei Jeremia sich auf eine ganze Sammlung dessen bezieht, was Gott mit ihm geredet hat (Exod. 17, 17. 34, 27. Jer. 30, 2. 36, 2.), und sich leicht auf Alles ausdehnen ließ, was die Propheten — als solche galten ja nachmals alle Schriftsteller des A. T. — niedergeschrieben hatten; als auch das Zeugniß des Neuen, in welchem ja nicht nur die Bezeichnung der *γραφή* als *θεόπνευστος* erschien

(2. Tim. 3, 16.), sondern auch allenthalben der Schriftinhalt als Gotteswort behandelt wurde. Ueber das N. T. selbst fehlte es nun freilich an eigentlichen Zeugnissen, aber erstlich durfte man doch seinen ganzen Inhalt für unmittelbaren oder mittelbaren Ausfluß Christi ansehen, und daß aus diesem Gottes Geist geredet, war ja unzweifelhaft, sodann wußte man ja von den Schriftstellern, daß sie den heiligen Geist gehabt, und wo man es nicht wußte, konnte man's voraussetzen, es war aber ganz nothwendig, daß derselbe sie bei so wichtigen Schriften nicht weniger mit seiner Eingebung unterstützt hatte, als bei ihren Reden, über welche kein Zweifel war, endlich aber hatte man Gottes Zeugniß selbst, das Zeugniß des heiligen Geistes, und das der Erfahrung nach Joh. 7, 17. So ließ sich nicht zweifeln, alle biblischen Schriften seyen von Gott eingegeben. Waren sie aber dies, so mußten sie's vollständig seyn, wo hätte sonst der schwache Verstand des Lesers die Möglichkeit hernehmen sollen, das Nichteingegebene vom Eingegebenen zu unterscheiden? Waren sie eingegeben, so mußten sie auch alle Eigenschaften gotteingegebener und zur Belehrung und Erweckung einer durch sich selbst schlechthin blinden und unkräftigen Menschheit bestimmter Schriften haben, also unbedingte Gültigkeit, Genüglichkeit, und Deutlichkeit, aber für den Zweck der Erweckung auch die Wirkungskräftigkeit. Für Jeden, der die Voraussetzungen anerkannte, hatten die Folgerungen unbedingte Nothwendigkeit. Aber um jene anzuerkennen, fehlt es am Beweise, für unmittelbar gewiß aber können sie nicht gelten. Stellt man sich auch ganz auf den Standpunkt der Behauptenden, und erleichtert sich die Arbeit dadurch, daß man das A. T. durch die Aussprüche des Neuen getragen denkt, so tritt doch als erste Unbequemlichkeit Das hervor, daß es hier an jeder Gewißheit fehlt, daß seine Verfasser ihre Schriften selbst für eingegebene angesehen oder dargeboten haben, wir also diesen eine gänzlich unbezeugte Eigenschaft fast wider ihren Willen aufdringen, indem wir sie dafür erklären. Das Zeugniß des heiligen Geistes aber, das einzige, worauf die strengrechtgläubige Theologie ihre Behauptung stützen kann, wenn sie nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen will, bietet die zweite Unbequemlichkeit, daß es nur von Denen vernommen wird und werden kann, welche sich bereits der Einwirkung der Schrift in Einfalt hingegeben haben, also des Zeugnisses nicht mehr bedürfen, Die aber, welche das so ohne Weiteres nicht

vermögen, ohne alles Zeugniß läßt; und mit dem Erfahrungszeugnisse hat es die nämliche Bewandniß, wozu noch kommt, daß auch die herrlichste Erfahrung doch nur für die Wahrheit und Vortrefflichkeit, nicht aber für die Eingegebenheit des Inhalts zeugt. Es muß also doch dabei bleiben, daß die Kirche ihre Sätze nur behauptet, nicht erwiesen habe, ihre Behauptung also erst zu prüfen sey. Wird aber die Prüfung unternommen, so zeigt sich noch weit Mehr des Mißlichen. Für's Erste kann der Prüfende als solcher sich doch für die Ergebnisse der kritischen Forschungen nicht verschließen, sobald er aber diese annimmt, verändert sich der ganze Standpunkt. Nun sind mit Ausnahme des Apostels Paulus in den zweifellosen Briefen die sämmtlichen Verfasser neutestamentischer Schriften unbekannte Personen, für die es nicht einmal ein Vorurtheil, vielweniger eine Bürgschaft giebt, daß sie die Geschichte Jesu recht gekannt, oder seine Lehre recht gefaßt, oder das wahre Wesen des Christenthums recht begriffen hatten, also reine Willkür wäre, vor Kenntniß ihres Inhalts irgend ein Urtheil, günstig oder ungünstig, über sie zu fällen, ein allgemeines Urtheil also über die Schrift als Wort Gottes schlechthin unmöglich ist. Mit der Authentia ist die Auctoritas scripturae sacrae, auch wenn man außerdem die Abhängigkeit, wie sie verlangt wird, als möglich ansehen könnte, auf so lange rettungslos verloren, als unmöglich seyn wird, jene wieder herzustellen. Gehen wir aber auf den Begriff der Eingebung ein, wie die Kirche ihn gefaßt — und sie hat nur darum ihn so streng gefaßt, weil sie erkannte, es sey nur die Wahl, ganz oder gar nicht, und jedes Abdingen und Beschränken führe zu seiner Aufhebung —, so liegt, wie längst erwiesen worden, in einer solchen Eingebung eine solche Aufhebung der Freiheit, eine solche Zerschneidung des naturgesetzlichen Laufs des persönlichen Lebens, daß zwar, wenn sie als Thatsache irgendwo erwiesen wäre, das Denken, obwohl widerstrebend, sie am Ende als solche sich gefallen lassen müßte, ohne Beweis aber, auf bloße Behauptung hin, es sie nur von sich weisen kann. Den Beweis aber vermissen wir. Oder wollten wir aus dem Inhalte ihn herleiten, so würde das erstlich dem Sinne der Kirche ganz entgegen seyn, denn diese setzt ein Unvermögen diesen Inhalt nicht etwa nur zu beurtheilen, nein, auch zu verstehen, Derjenige aber, welcher den Inhalt der Schrift beurtheilen will, muß das in sich haben, worauf derselbe, wenn ein wahrer, als

auf seinem Grunde ruht, stellt aber dann der Schrift sich als ein Höherer oder doch vollkommen Gleicher gegenüber; zweitens, was im günstigen Falle aus der Prüfung sich ergeben könnte, das könnte das Bewußtseyn von der Wahrheit, oder auch der unbedingten Wahrheit des Schriftinhalts seyn, die göttliche Eingebung wäre es noch nicht, man müßte denn zuvor erwiesen haben, daß wahr auf dem Gebiete des geistigen Lebens nur das Eingegebene sey; drittens aber, was wirklich sich ergiebt, ist dieses Bewußtseyn nicht. Der wichtigste Theil der neutestamentischen Lehre ist nun schon besprochen, und viel Herrliches hat sich gezeigt, aber zuerst nicht eine durchgängige Einstimmigkeit in Hauptlehren, der eingebende Gottesgeist aber könnte nur schlechthin Einstimmiges eingeben, und dann, neben dem Herrlichen, und als einhüllende Form desselben, doch auch Solches, was, obwohl in seinem Urheber begreiflich, doch als schlechthin wahr nicht gelten kann, ja vom Standpunkte des sittlichen Bewußtseyns aus abgelehnt werden muß. Der Glaube an eine Offenbarung in der Schrift wird durch dies Eingeständniß nicht aufgehoben, denn wir wissen, daß die Offenbarung, durch menschliche Kanäle hindurch gehend, jederzeit Volksthümliches und Unideales an sich nimmt, und daß wir Unmögliches begehren würden, wollten wir die Forderung der unbedingten Wahrheit an eine Lehre stellen, die göttlich Offenbartes in menschlichen Auffassungsformen wiedergiebt. Aber die Eingebung kann dabei nicht bestehen. Denn von Gott eingegeben kann nur die unbedingte Wahrheit seyn.

Anmerk. Hiermit hat nun aber auch die Frage über die Stellung zur Schrift, oder vielmehr zu der kirchlichen Forderung unbedingter Unterwerfung unter ihre Aussagen, die vor dem Beginne der theologischen Denkthätigkeit nur grundsätzlich und vorläufig beantwortet werden konnte (Einleit. 4.), ihre für uns endgültige Beantwortung erhalten. Wir können die Schrift ehren als die Urkunde, durch die wir Christus kennen lernen, wir können uns ihr einstimmig wissen in den christlichen Hauptlehren, die sie vorträgt, von der Sünde und von der Erlösung durch Christus, was ihr Wesen anlangt, obwohl in der Form der Auffassung wir Manches anders setzen müssen; aber bedingungslos ihr unterwerfen können wir uns nicht. Wir ehren Paulus, man kann nicht mehr, aber höher ehren wir ihn nicht, als er in christ-

lichem Geiste geehrt seyn will, wir ehren den Mann, der unsern Johannes schrieb, und suchen in seine tiefen Anschauungen einzudringen, so weit als unser Vermögen reicht, aber wir fassen sie vom Standpunkte unsers Bewußtseyns aus. Die Uebrigen haben sich zur Höhe dieser Beiden nicht erhoben, wir sind gerecht gegen sie, und beugen uns vor jedem wahren Worte, das sie sagen, aber geben nicht dem Wahne Raum, daß in der Schule der höchsten Offenbarung, welche in Christus der Welt gegeben worden, die Menschheit nicht so weit vorgeschritten sey, um ihrer Worte nicht mehr zu bedürfen zum Verständnisse Dessen, was in der großen Thatsache des Todes Christi für uns so offen daliegt wie für sie. Wir bergen uns also nicht, daß wir hinsichtlich unsrer Stellung gegen das geschriebene Schriftwort uns nicht auf dem Standpunkte finden, welchen unsre Kirche vor dreihundert Jahren, als Luthers freier Geist aus ihr gewichen war, eingenommen hat; und wenn dieselbe Kirche noch bestände, d. h. wenn der allgemeine Glaube ihrer Glieder noch der wäre, der er vor dreihundert Jahren war, so würden wir auch der Folgerungen uns nicht weigern dürfen, die daraus gezogen werden möchten; aber erstlich, die allgemeine Christenheit hat jederzeit das Freiheitsmaß beansprucht und behauptet, dessen sie eben fähig war, Johannes durfte anders denken als Paulus, und Paulus hat sein Lehrgebäude in voller Freiheit der Gedanken ausgeführt, an der Schrift aber, die er hatte, eine Gewalt geübt, welche unsre Zeit sich nie anmaßen würde; und er hat Petrus widersprochen, und der Brief des Jakobus ihm, und der zweite Brief Petri sich wenigstens ein Urtheil über ihn erlaubt; und **das Wesen des Christenthums ist nicht das Dogma von der Eingebung und Unfehlbarkeit der Schrift, sondern der Glaube an Christus den Offenbarer Gottes und Vermittler der Erlösung, und so lange wir den haben, stehen wir im vollen Christenrechte.** Zweitens aber, die Kirche des sechzehnten Jahrhunderts ist nicht mehr da, die drei Jahrhunderte sind nicht spurlos an ihr vorbei gegangen, und wenn Einige da stehen bleiben wollen, wo sie damals gestanden, so müssen sie deß zwar volle Freiheit haben, aber wenn sie sich geberden, als ob sie die Kirche

wären, und wir Andern alle Ketzer oder Heiden, soll die Kirche sich dagegen wahren, denn sie haben kein Recht dazu.

Mit der Eingebung sind nun offenbar auch die übrigen Eigenschaften geschwunden, welche der Schrift als Offenbarungsurkunde beigelegt wurden, die sufficientia und die perspicuitas, beide gleich nothwendig, wenn der Mensch zum eigenen Erkennen und Urtheilen der Fähigkeit entbehrt, und gleich gewährleistet, wenn Gott selbst ihn unmittelbar zu belehren unternimmt, aber auch beide gleich wenig anzutreffen, wiefern, wer je sich der Schriftforschung hingegeben, wissen muß, wie viele Fragen, und nicht nur vorwitzige, hier keine Antwort finden, und wie viele Dunkelheiten der Fleiß von mindestens funfzehn Jahrhunderten nicht hat zerstreuen können, und keiner je zerstreuen wird, und das in Aussprüchen der höchsten Wichtigkeit. Und betrachtet man alle die Beschränkungen, welche die alten Dogmatiker bei ihrer perspicuitas scripturae sacrae angebracht, so kann man nur den Muth bewundern, der einem nach ihrem eignen Urtheile so dunklen Buche gegenüber dessen Deutlichkeit zu behaupten wagte. — Aber auch der Begriff des Wortes Gottes überhaupt hat sich geändert. Der alte Begriff, nämlich einer Rede, die Gott wörtlich so in das Gemüth eines Menschen hinein gesprochen, wie dieser sie aus seinem Munde hervorgehen läßt, ist wohl nur Wenigen noch möglich, dem freien theologischen Denken schlechthin unmöglich. Dasselbe Denken aber, da es eine fortgehende Selbstoffenbarung Gottes setzen muß, und anzunehmen hat, daß jedes Mal, wo ein Gemüth sich an Gott hingiebt, sein Geist sich öffne für die ewige Rede Gottes, und in sich vernehme, was in ihrer Gottentfremdung die übrige Menschheit nicht vernimmt, und nicht vernehmen kann, so setzt es allerdings ein Gotteswort, nämlich alles Das, was in Augenblicken heiliger Hingebung an Gott im persönlichen Geiste zum Bewußtseyn kommt, als inneres, und wenn der es Vernehmende es auch hinausredet, dasselbe auch als äußeres Wort Gottes. Und solches Wort Gottes erkennt es denn auch in der Schrift. Aber erstlich kann es nicht Alles, was in der Schrift enthalten, für Wort Gottes ansehen, denn es hat nicht Alles diese Eigenschaft, ja es ist sehr Viel darin, was sie nicht hat; zweitens sucht es das Wort Gottes nicht sowohl in einzelen Sprüchen und Gedanken, obwohl auch in solchen es enthalten ist, als vielmehr einerseits in dem Gesammt-

ergusse der wahren gläubigen Ergriffenheit, der theilweis schon im A. T., mit ganz besonderer Stärke aber im Neuen, und wegen der Eigenthümlichkeit seiner Schriften vorzugsweise bei Paulus sich hervorthut, andererseits im Ganzen der Schrift, das man in sofern mit Recht Wort Gottes nennen mag, als es die Geschichte der Selbstoffenbarung und Erziehung Gottes ist, wodurch Gott eine Sprache zu uns redet, der wir nur zu horchen brauchen, um sein wahres Wesen, d. h. seinen ewigen Gedanken in seiner besondern Beziehung auf die sündige Menschheit zu verstehen*). Drittens aber beschränkt unser Denken das Wort Gottes nicht auf das Wort der Schrift, wie streng genommen auch die strengkirchlichen Theologen nie gethan, es dehnt vielmehr es in viel weitere Grenzen aus, und muß so thun, weil allenthalben, wo die Welt ist, Gott sich offenbaren muß, und überall und immer für den gleichen Zweck, seinen heiligen Gedanken zu verwirklichen in Allem, aber am meisten in den freien Geistern. So denken wir nicht nur ein Gotteswort in der Natur und in der Geschichte und im Leben eines Jeden, laut predigend von der Sünde und dem Bedürfnisse der Erlösung, sondern auch ein Gotteswort im Menschenmunde und in Menschenschrift, nämlich Alles was, es sey geredet wann und von Wem es sey, die oben angezeigte Eigenschaft hat, hervorzugehen aus einem Gemüthe, das sich an Gott hingegeben und gegen Gott geöffnet hat, es trage die Gestalt der Predigt, oder des Liedes, oder des Gebetes, oder welche sonst, ja auch ohne alle Worte erkennen wir ein Gotteswort von Menschen zu Menschen an.

Dies Wort Gottes nun, in Worte gefaßt oder nicht, in der Schrift enthalten oder außerhalb der Schrift, gelesen oder gehört oder durchgedacht, oder auch vernommen im Laufe der Natur, in der Geschichte, oder in der Lebensführung, ist es, das wir als ein treffliches Mittel der christlichen Selbsterbauung zu betrachten haben. Die kirchliche Theologie in ihrer objectiven Anschauungsweise, gestützt überdies auf biblische Aussprüche (s. oben S. 346), hat das Wort Gottes als Gnadenmittel aufgefaßt, und als solchem ihm die

*) Man kann hiermit vergleichen, was J. P. Lange, philos. Dogm. S. 560 ff. sagt, um zu erkennen, daß der Abstand seines Denkens und des unsrigen so ungeheuer nicht ist, als er scheinen mag.

Eigenschaft der efficacia oder efficientia beigelegt, die ihm nicht in gleichem Sinne wie menschlicher Rede überhaupt, sondern in übernatürlicher Weise durch eine Verbindung des heiligen Geistes mit dem Schriftworte einwohnen sollte. Ueber die Art dieser Verbindung hat man zu rechter Einigkeit nicht kommen können, aber soviel ist gewiß, daß, hätte man dem Menschen nicht wenigstens die Kraft des Widerstandes zugeschrieben, das Wort der Schrift, als einziges Gotteswort gedacht, durchaus in die Stellung eines Zaubermittels eingetreten wäre. In diesem Sinne vermag unser Denken es nun freilich nicht zu fassen, da es weder die kirchliche Vorstellung von der sittlichen Unkraft anzuerkennen, noch auf dem Gebiete des Sittlichen eine zwingende Gotteskraft zu denken weiß. Aber eben so wenig verkennt es die in dieser alterthümlichen Anschauungsform enthaltene tiefe Wahrheit. Es würde in der That nur als muthwilliges Verschließen gegen das helle Licht der Thatsachen, ja als ein halber Wahnsinn zu betrachten seyn, wenn geleugnet werden sollte, was durch zahllose Beispiele sowohl im Inneren des christlichen Gesellschaftslebens als auf dem Missionsgebiete bewahrheitet wird, daß durch das Wort Gottes, bald das einfach vernommene, bald das ausgelegte und gepredigte, unzählige Gemüther von der Sünde zu Gott, zum Glauben an Christus und zur Heiligung des Lebens herübergeführt und wahrhaft umgewandelt werden. Aber erstlich an etwas Uebernatürliches können wir nicht denken, weder an eine im Worte enthaltene, ihm eigene Wirkungskraft, noch an eine sich damit verbindende Allmachtskraft, weil nun einmal unser Denken auf dem Gebiete des Sittlichen Allmachtswirkungen nicht anerkennen kann. Vielmehr erkennen wir darin die allgemeine Kraft des Guten, das ein empfängliches Gemüth nur sehen, und der Wahrheit, die es nur vernehmen darf, um davon ergriffen und dafür erwärmt zu werden, setzen also allemal Empfänglichkeit voraus, und erkennen in ihrem jeweiligen Mangel die Ursache, wenn dieselbe Wirkung nicht an Allen und nicht in aller Zeit erscheint. Zweitens ist es nicht die Schrift allein, die solches wirkt. Es ist wahr, daß bei sehr Vielen sie Großes wirkt, und wir erkennen dieses als die Ursache, daß sie das gemeinsame Bedürfniß Aller ausspricht, daß sie zu dessen Befriedigung den Weg zeigt, welchen Alle gehen müssen, um an's Ziel zu kommen, den Weg des Glaubens an das Ideale,

aber in einer Form, worin ihn Alle gehen können, der des Glaubens an Christus, und daß sie zu diesem wesentlichen Glauben durch ein Mittel anlockt, das die höchste Kraft hat, die Liebe und die Dankbarkeit. Und auch Das kommt in Betracht, daß was wir lesen, der Ausdruck eigener innerer Erfahrung ist, der jederzeit wirksamer ist, als die bloßen Ergebnisse des Denkens. Aber selten ist's das Schriftwort für sich allein, fast immer ist die Auslegung dabei, deren das Meiste darin bedarf, gleichviel ob vorhergegangen und in der Erinnerung, oder begleitend beim Lesen selbst. Und giebt nur eine Rede, gehört oder gelesen, den gleichen wesentlichen Inhalt in ähnlich angemessener Form, so wird auf gleich empfängliche Gemüther sie das Gleiche wirken, und um so gewisser, je vollständiger es ihr gelingt, auf der einen Seite die Tiefen des Menschenherzens zu durchdringen, auf der andern das Gefühl für's Gute als das wahre Schöne zu entflammen. Aus diesem Grunde aber wird auch ein christlich wollendes Gemüth, wenn ihm der Mangel des Lebens in Gott zum Bewußtseyn kommt, für den Zweck seiner Aufhebung und der Herbeiführung des Gegentheils sich jederzeit zum Worte Gottes flüchten. Wie es dasselbe in sich aufnehme, allein oder in Gesellschaft, das thut Nichts zum Wesen. Ein solches Gemüth aber liest oder hört nicht nur, es versenkt sich in das Wort, und legt nicht weniger die eigenen Gedanken und Empfindungen hinein, um sie geläutert daraus wieder zu empfangen, als es die des Redenden daraus entschöpft. Dadurch tritt es mit diesem in wahren geistigen Verkehr, und findet nun nicht selten in einem Worte, was kein Anderer darin finden kann; und darum auch der Theil des Schriftwortes, der ursprünglich kein Gotteswort enthielt, verwandelt sich in solches beim Lesen oder Hören, aber nur für Den, der eben dafür empfänglich ist, ja vielleicht nur auf so lange als die eben gegenwärtige Erregung dauert. Eben hierin aber liegt die eigentliche Stärkung, die aus der Beherzigung des Wortes Gottes fließt. Das Objective, das darin enthalten, und das Subjective im Gemüthe begegnen gleichsam einander, das nach Stärkung begehrende Gemüth empfängt und schafft zu gleicher Zeit. Das Wesen Gottes wird in Christus klarer, und der Gläubige lebt sich tiefer in ihn hinein. Dadurch aber werden immer neue Kräfte wach, Kräfte des Guten, um die Sünde aufzuheben und das Wollen immer mehr mit Gott zu einigen.

Anmerk. 2. Beim christlichen Gebrauche des Wortes Gottes erscheint denn auch das wahre Wesen dessen, was die ältere Theologie als das testimonium spiritus sancti bezeichnete, und welches zugleich testimonium experientiae ist. Je tiefer nämlich das christliche Gemüth sich in den Inhalt dieses Wortes versenkt, desto lebendiger wird in ihm das Bewußtseyn, daß durch Aneignung dieses Inhalts das geistige Bedürfniß sich befriedige, desto werther und unentbehrlicher wird ihm aber auch dieser Inhalt selbst, es wird ihm geistiges Bedürfniß, ihn zu denken. Was mir aber zu denken geistiges Bedürfniß ist, das ist wahr für mich, und ich bedarf, um es als wahr anzuerkennen, weder der Anstrengung noch der Beweise, es erscheint unmittelbar gewiß. Dies innere Bewußtwerden der Wahrheit, die im Worte Gottes ist, ist eine Thatsache des geistigen Lebens, in ethischer Betrachtung allerdings der Freiheit angehörend, doch so, daß die theologische auch das Werk des Geistes Gottes darin anerkennt, die ältere Dogmatik aber, in welcher die objective, also theologische Anschauung überwog, bezeichnete es als das Zeugniß, welches der Geist Gottes selbst dem Worte gebe, und hatte in der Sache Recht, nur darin Unrecht, daß sie einseitig war. Aber nicht minder Unrecht hat der Rationalismus, wenn er, das Sittliche allein beachtend, das Göttliche übersieht. Erfahrungszeugniß aber ist dies Bewußtwerden eben dadurch, daß der Gläubige in seinem inneren Leben die Erfahrung macht, daß die Aneignung dieses Wortes ihn im göttlichen Leben fördert, wie sonst Nichts. Aber daß dies Doppelzeugniß nur dem Gläubigen gegeben werde, liegt in der Natur der Sache.

Anmerk. 3. Die alte Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, als den beiden Bestandtheilen des Wortes Gottes, ist meist in Vergessenheit gerathen, und der Streit darüber, ob in der Christenheit Gesetz und Evangelium, oder nur Evangelium gepredigt werden solle, obwohl auf pietistischem und mystischem Gebiete noch dann und wann erneuert, gehört doch meist der Geschichte an. Die zweifache Wahrheit aber, die sich darin kund gegeben hat, und welche auch in der Concordienformel in ihr gehöriges Licht gestellt worden ist, darf nicht vergessen werden, nämlich erstlich, daß alle christliche Predigt die zwei wesentlichen Theile habe, von der Sünde und von der Erlösung, und daß, um

jene zu erkennen, man zuvor das Ideale kennen müsse, dessen Gegensatz sie ist. Zweitens, daß, was die christliche Gemeine wahrhaft fördere, nicht die Vorhaltung im Einzelen sey, was der Mensch zu thun und zu lassen habe, indem der Gläubige als solcher das Theils wissen, Theils von Innen heraus erfahren müsse, sondern vielmehr dieses, daß ihr Christus unaufhörlich vorgehalten werde in der Gottesschönheit seines heiligen Wesens, und die Bedeutung seines Lebens und seines Todes, damit von dieser ergriffen, und durch jene entflammt, ihn liebend, sie zur wahren Freiheit komme, und in dieser Freiheit dann ohne Gesetz das Gesetz erfülle, d. h. die noch übrige Aufgabe ihres Lebens löse. Nur daß der Seelsorger weit weniger mit Christen als mit Solchen zu verkehren hat, die es noch werden sollen, wird ihn nöthigen, das Gesetz weit öfter zu handhaben, als er im entgegen gesetzten Falle zu thun haben würde.

§. 66.

Das Abendmahl. Die Handlung, aus welcher das kirchliche Abendmahl hervorgegangen ist, gehört zu den wenigen im Leben Jesu, die für unzweifelhaft zu gelten haben. Paulus muß ihre feierliche Wiederholung in der Gemeine angetroffen haben, als er zu ihr übertrat, ja man muß annehmen, er habe sie vorher schon gekannt. In dem Kreise aber, wo er sie fand, war hinsichtlich dieser Handlung eine Täuschung, Annahme des Nichtgeschehenen für geschehen, schlechthin unmöglich. Ueber den Tag, an welchem Jesus sie vollzogen, konnte später Ungewißheit eintreten. Man wußte, daß es der letzte vor seinem Todestage gewesen, ob aber dieser der Paschatag gewesen oder nicht, das konnte bei der steten Wiederholung um so leichter in Vergessenheit gerathen, je weniger Beziehungen auf das Paschamahl darin enthalten waren *). Auch die Worte, die er dabei

*) Ich weiß recht wohl, daß dies die gewöhnliche Ansicht nicht ist, daß man vielmehr eine Menge der klarsten und bedeutungsvollsten Beziehungen darin zu finden, und die ganze Handlung (oder Stiftung) aus dem Paschamahle erklären zu können meint. Aber was findet man nicht alles, und jeder Folgende Anderes, im Abendmahle, meist Solches, was kein Zweiter darin wieder finden kann! So daß man wohl argwöhnisch gegen jene Meinung werden kann. Soviel scheint gewiß, hätten nicht die erzählenden Evangelisten das Mahl als Paschamahl bezeichnet,

gesprochen, hatte man nicht genau gemerkt, wie daraus klar hervorgeht, daß unter unsern vier Erzählungen, auch abgesehen von den Textunsicherheiten, so wenig Uebereinstimmung anzutreffen ist, mit Ausnahme des Einen, daß eine Beziehung auf seinen Tod und dessen Bedeutung darin gelegen habe. Auch das war sehr natürlich, denn der Eindruck welchen jener Abend, und nicht minder der darauf gefolgte Tag auf Jesu Jüngerschaft gemacht, war durch die Richtung auf ihn selbst und durch die Ereignisse ein viel zu gewaltiger gewesen, als daß in der Betäubung der ersten Stunden und in der Freude der nachfolgenden Tage man sich einzele Worte hätte zurückrufen sollen; und als es dann zum Erinnern kam, da hatten Alle Aehnliches, aber nicht dasselbe, Alle das Wesen, aber in der Form des Wesens waren Unterschiede. Nur an das Wesen hat sich also Der zu halten, der über die Handlung ein Urtheil sucht. Es zeigt sich aber dieses: Der Augenblick ist nahe, wo Jesus von den Seinen zum Tode gehen soll. Er weiß es, daß er nahe ist, er weiß, daß von dem Schritte, den er zum Hause hinaus thun, von dem Wege, den er einschlagen wird, nicht allein die Entscheidung über sein Leben oder seinen Tod (s. S. 62.), sondern auch, wie sein Tod ihm erscheint, über die nachfolgende Geschichte der Menschheit abhängt. Aber er ist entschlossen, er weiß, welchen Weg er nehmen, und wohin der führen wird. Aber er weiß auch, daß sein Tod die Erlösung zwar vermitteln, aber nicht bewirken, und daß die Vermittelung nur darin bestehen kann, daß zunächst die Jünger, durch sie dann die Andern, in ein so enges Verhältniß zu ihm eintreten, daß jeder Gedanke in ihnen von einem Gedanken an ihn begleitet sey, dies aber durch Nichts sicherer zu erlangen sey, als wenn sein Hingang in den Tod ihr Gemüth erfülle wie sonst Nichts. Denn wird nur das geschehen, da wird in Kraft seines Todes sein Wesen immer mehr ihr Wesen werden, also auch sein Werk an ihnen sich immer völliger erfüllen, und dann wird auch die Verkündigung nicht fehlen, welche die Kunde von seinem Tode an die Menschheit bringt. In diesem Wissen — das wir in ihm setzen müssen, weil wir nicht setzen kön-

---

hätte man also nie die Vorstellung gehabt, daß Jesu letztes Mahl ein Ostermahl gewesen, es würde nie ein Mensch darauf gefallen seyn, Paschabeziehungen darin zu suchen. Und so ist sicher besser, davon ganz abzusehen.

nen, daß er seine Bedeutung für die Menschheit minder gut verstanden als wir selbst — nimmt er das Brod, die tägliche, die Hauptspeise für den Morgenländer, die Speise also, die sie täglich vor sich sehen, täglich zu sich nehmen werden, vollzieht daran, was sie — nach Art des morgenländischen Brodes — täglich selbst daran vollziehen werden, und knüpft daran den Gedanken an seinen Tod, indem er sie es denken heißt als seinen Leib, der bald, und zwar zu ihrem Heile, getödtet werden wird. Er nimmt den Wein, das Blut der Traube (Deut. 32, 14.), das tägliche Getränk des Landes, und knüpft daran den nämlichen Gedanken, indem er's als sein Blut bezeichnet, das für sie vergossen werden soll. Nun kann er gewiß seyn, hat sein Leben die Liebe in ihr Herz gepflanzt, welche die Voraussetzung des Gelingens für sein Werk an ihnen ist, so können sie nie wieder Brod brechen zum täglichen Genusse, nie wieder Wein an ihre Lippen bringen, ohne des Abends zu gedenken, an welchem er von ihnen zum Tode ging, und der Bedeutung, welche sein Tod für sie gehabt; wird aber Das erreicht seyn, so wird von diesen täglich mehrmals wieder kehrenden Erinnerungsaugenblicken ein so warmer Strom des Gedächtnisses über ihr ganzes Leben sich verbreiten, daß kein Augenblick übrig bleibt, an dem sie seiner nicht gedenken, daß vielmehr ihr ganzes Leben ein ununterbrochenes Gedächtniß seines Wesens und seines Todes wird; wenn aber das, so ist sein Zweck erreicht. — Es fragt sich, ob er habe eine Stiftung machen wollen? Die allgemeine Meinung ist für die Bejahung, die höchst seltenen Stimmen dagegen sind entweder überhört, oder als Abendmahlsverächter verketzert worden, auf Gunst wird auch noch heute Der nicht rechnen dürfen, der mit Nein antwortet. Aber zu untersuchen ist die Sache. Der streng geschichtliche Beweis läßt sich nicht führen. Dazu fehlt uns erstlich die Gewißheit, daß wir seine eigne Worte lesen. Nun haben wir bei zwei Erzählern allerdings die Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, aber bei zwei andern auch nicht eine Spur davon, und es ist eben so möglich, daß er sie nicht gesprochen, und Paulus, weil er den Brauch bestehend fand, es nur voraus gesetzt, als daß er sie aus sicherer Ueberlieferung empfangen, und die weit späteren ersten Zwei sie als unnöthig zu erzählen übergangen haben; sodann aber, habe er auch wirklich einen Gedanken der Art ausgesprochen, daß an Brod und Wein sich die

Erinnerung an ihn anknüpfen solle, so hat er doch damit noch lange nicht gesagt, daß sie Brod und Wein in der Form eines Kirchenbrauchs genießen, und noch viel weniger, daß sie diesen auf alle Zeit fortpflanzen sollten. Aus dem aber, was geschehen ist, können wir nicht schließen, daß es hat geschehen sollen. So sind wir auf Gründe dafür oder dawider angewiesen. Das aber ist etwas sehr Mißliches. Diese Gründe sind am Ende doch nur das, was uns so scheint, unsre Ansicht von Gebräuchen und ihrer Zweckmäßigkeit, also etwas Subjectives; aber wären sie auch wirklich objectiver als sie sind, so ist damit noch nicht erwiesen, daß auch der Andere sie gehabt; so daß damit nur wenig ausgerichtet ist. So dürfen wir wohl unsre Meinung sagen, sind aber weit entfernt von der Behauptung, Christus habe eben so gedacht. Sie ist aber diese: Alle Bräuche sind äußerliches Werk, haben sie auch noch so tiefen Sinn, als Bräuche sind sie etwas Aeußerliches, und werden etwas Bedeutsames, und dann auch wohl Wirksames erst durch den Geist, der ihren Sinn erfaßt und in sich selbst lebendig werden läßt. Ist dieser Geist vorhanden, so wird es zwar des Brauches in den meisten Fällen nicht bedürfen, wiefern der Geist, der in dem äußerlichen Werke den tiefen Sinn erfaßt, auch ohne dasselbe ihn wohl in sich finden wird, aber diesem kann er dann nicht schaden, ja er kann ihm nützen, wiefern er, was im Sturme des Lebens ihm für Augenblicke entschwinden kann, neu in ihm anregt und zu hellerem Bewußtseyn bringt, das dann auch für die Zeiten fortwirkt, wo er des Brauchs entbehrt. Fehlt aber dieser Geist, so bleibt er äußerliches Werk, wird bald Gewohnheitswerk, das öfter schaden als nützen wird. So hier. Das muß vor Augen liegen, daß, wenn Christus Das zu erreichen hoffte, daß seine Jünger nie vom Brode äßen und vom Weine tränken, ohne seiner in dem Sinne zu gedenken, in welchem er's begehren mußte, und daß auch die nachfolgenden Geschlechter eben dahin kämen, er nicht nöthig finden konnte, ihnen einen Brauch zu hinterlassen, indem dies offenbar etwas bei weitem Höheres, ja das Höchste war, was sich erreichen ließ, daß aber auch die gemeinschaftliche Wiederholung ihren Nutzen bringen konnte, und es wird im Folgenden sich zeigen, daß, nachdem einmal der Brauch vorhanden, wir ihn als ein treffliches Erbauungsmittel anzusehen wissen; daß aber, wenn er Grund hatte, das Entgegengesetzte zu erwarten, er nicht wünschen konnte, daß ein

Brauch entstände, der gar leicht das Entgegengesetzte dessen wirken konnte, was er wollen mußte. Zu entscheiden aber, welches von Beiden er erwartet habe, unterstehen wir uns nicht.

In Jesu Jüngern hatte das letzte Mahl einen unauslöschlichen Eindruck zurück gelassen, der es ihnen zum theuern Bedürfnisse machen mochte, sich dasselbe mit allen seinen Einzelheiten, und auch mit allen seinen Schmerzen, die ja nun in Freude umgewandelt waren, immer von Neuem ins Gedächtniß zurück zu rufen, ja soviel nur immer möglich, den ganzen Abend immer wieder herzustellen, wie das die Art der liebenden Erinnerung an Geschiedene ist. Dazu gehörte nun zuerst die Gemeinsamkeit der Mahlzeit, sodann aber, damit es ganz das Mahl würde, das der Herr gehalten (δεῖπνον κυριακόν), die Wiederholung der Haupthandlung jenes Abends, in welcher auch das Folgende, sein Tod für sie, mit eingeschlossen war. So war denn das tägliche Brodbrechen etwas für sie ganz Natürliches, aber auch segensreich, und je segensreicher, desto begreiflicher, daß sie nie davon ablassen mochten. Solange nun sie allein waren, entsprach ihr Vornehmen seinem Zwecke so sehr, als menschliche Wirklichkeit das kann; als aber um sie her sich eine Gemeine bildete, da war für diese, die jenen Abend nicht mit erlebt, das Bedürfniß seiner Wiederholung freilich nicht dasselbe, und je weiter vorwärts, desto weniger, und als das Evangelium zu Denen kam, die Christum nie gesehen und nie gehört, da nahm es immer stärker ab, und endlich schwand es ganz. Doch wenn nur in den Gemüthern das christliche Wesen herrschend blieb, blieb auch die Feier eine Geistesfeier, bei welcher Christi Gang zum Tode ins Gedächtniß zurück gerufen, und Christi Tod verkündigt wurde. Wenn aber Christi Name auf Solche überging, denen sein Wesen fremd war, die aus irgend anderem Grunde unter seine Fahne traten, als weil Erlösung von der Sünde bei ihm zu hoffen stand, da mußte bald das Gewohnheitswerk daraus werden, das wirklich daraus geworden ist; die Menschen brachten ihr Selbst mit hinzu, aber nicht um es im Tode Christi zu ertödten, sondern um ihm irgend welche Geltung zu verschaffen, und da nahmen sie es denn auch mit weg, die Feier wurde eine Mahlzeit, ein Gebrauch zum Mitmachen, ein Heilsmittel, ein Gottesdienst, damit war's um sie geschehen. Paulus freilich, obwohl das ursprüngliche Bedürfniß auch für ihn nicht da war, war doch in Christi

Tod so tief hinein gedrungen, daß für ihn das Mahl dem Wesen nach dasselbe wurde als für die Zwölf, und wo Er dabei war, da ging das *καταγγέλλειν* gewiß in solcher Kraft, daß es das Gleiche auch für Andere werden konnte. Aber erzwingen konnte er das nicht, und überall war er nicht, und seine Gemeinen waren viel anders als sein Begriff von ihnen. Da riß das Verderben ein. Schon war in Korinth nicht möglich *δεῖπνον κυριακὸν φαγεῖν* (1 Kor. 11, 20.), schon wurden die Mahlzeiten so gehalten, daß er mit göttlichen Strafen drohen mußte, und in wirklichen Uebeln solche fand (V. 27—32.), und was hier im Beginnen war, das steigerte sich bald, und Schlimmeres trat hinzu. Das Gewohnheitsmäßige war zu beklagen, denn dabei nützte die Feier nicht, und der Zweck blieb unerreicht; aber Paulus hatte den Heiden geraubt, wofür er einen Ersatz, wie sie ihn brauchten, nicht hatte bieten können, ihren Gottesdienst und ihre Heiligthümer. Waren sie Christen, wie er sie dachte, so war dabei kein Schade, sie hatten keinen Verlust, und empfanden keinen. Das aber waren sie eben nicht, darum bedurften sie noch des Gottesdienstes, und dachten ihn noch wie zuvor, als Mittel, um sich Etwas zu verdienen, und wollten wieder Etwas haben, das sie sehen und anbeten könnten. Sie brachten ihr Heidenthum herüber ins Christenthum, und warfen sich mit demselben auf das Mahl des Herrn. Ihr Gottesdienst war Opferdienst gewesen; nun zwängte man den Begriff des Opfers ins Abendmahl hinein, die Geschichte lehrt, wie früh, und wie tief hinab ins Heidenthum man damit zurück gesunken. Aber auch das Heiligthum (sacramentum) als Gegenstand für die Anbetung war bald gefunden. Christus hatte das Brod seinen Leib, den Wein sein Blut genannt. Er hatte nicht daran denken können, daß das Brod sein wirklicher, noch lebender Leib, der Wein sein wirkliches, noch in seinen Adern rinnendes Blut seyn sollte, und die mit ihm feierten, gleichfalls nicht. Aber Paulus dachte schon daran. Wie nämlich Christus ihm erst dann in seiner ganzen Herrlichkeit bewußt werden konnte, wenn er ihn in der Fülle gottähnlicher Wesenheit anschaute, so auch die geistige Gemeinschaft, die er im Abendmahle mit ihm knüpfte, erst dadurch, daß er, Jesu Worte eigentlicher deutend als er sie selbst gedacht, Brod und Wein als Stellvertreter und gleichsam Träger seines getödteten Leibes und vergossenen Blutes dachte, und daß er wirklich so gethan, das geht

für unbefangene Augen aus 1 Kor. 10, 16. 11, 27. 29 f. unzweifelhaft hervor. Damit aber hat er, wir dürfen's nicht verbergen, das Vorstellen der Christenheit in eine Bahn gelenkt, woraus viel Unheil hervor gegangen ist, er hat ohne es zu wollen — was er wollte, hat er 11, 26. ausgesprochen — die Gemüther von Jesu Handlung auf die angewandten Stoffe, vom heiligen Wollen des Erlösers auf Brod und Wein geführt, und die Veranlassung gegeben, daß man sich sehr bald wieder ein Heiligthum erschuf, das man zuerst anbetete, und dann zum Gegenstande unseligen Streites machte. Die Geschichte liegt vor Augen, und scheint noch nicht beendet, denn immer tauchen neue Meinungen hervor, und immer von Neuem entbrennt der Streit. Wir überlassen alles das der Dogmengeschichte und der Dogmatik, und fragen selbst nur, was zu thun? Wenn es möglich wäre, ist die offene Antwort, für den Preis der äußerlichen Handlung Das zu erkaufen, daß Alle die den Namen Christi tragen, oder doch Alle die bisher noch an der Handlung Theil genommen — ihre Zahl, obwohl in klagenswerther Abnahme, ist doch noch immer groß—, dahin gelangten, daß jeder Bissen Brodes, den sie äßen, und jeder Tropfen, den sie tränken, ein Gedächtniß Christi wäre, es dünkte der Preis uns nicht zu hoch, denn an diesen allen wäre erreicht, was irgend als der Gewinn der Abendmahlsfeier angesehen werden kann, und welche Verkündigung von ihnen ausgehen würde, liegt vor Augen. Da aber das nicht zu erlangen, da das Abendmahl ein Brauch geworden ist, dessen Entfernung als Brauch nicht das ersehnte Höhere, nur sein Gegentheil herbeiführen könnte, so halten wir an dem Brauche fest, erkennend, daß recht aufgefaßt und angewendet er ein herrliches Mittel werden könne, wie für die Erbauung der Gemeine, so für die Selbsterbauung der Einzelen, und fordern vom Seelsorger, daß er dafür sorge, daß er's werde. Die Abendmahlshandlung nämlich, wie Jesus sie vollzog, ist die Handlung seines Lebens, in welcher, unerreichbar jedem Zweifel, uns die Gewißheit wird, daß Jesus nicht ein untergegangener Lehrer, sondern ein bewußtes und freiwilliges Opfer für die Menschheit sey. Die Gewißheit, daß er gewußt, was ihm bevorstand, und es nicht gemieden, als er konnte, daß er gewußt, wofür er leiden sollte, und mit geistiger Freiheit es gewollt, daß also das göttliche Wollen in ihm war, durch welches er für uns Vermittler des göttlichen Lebens wird. Was er darnach

erduldete, das traf ihn nur in Folge des vorangegangenen Wollens, und darin war er leidend; der Augenblick der eigentlichen That war der, in welchem er sich frei dem Tode übergab. Wo aber immer der gelegen habe für ihn selbst, für die Nachwelt liegt er da, wo er das Brod nahm und den Kelch, und hingab an die Seinen als seinen Leib und Blut. Darum ist nun die Nachfeier von jener Handlung die eigentliche Feier seines Todes, sie ist der Punkt, in welchem der Glaube an ihn sich immer neu beleben, die Liebe sich immer neu entflammen, wo jedes gläubige Gemüth den immer neuen Bund mit ihm abschließen kann, zu wollen wie er, und zu seyn wie er, das alte sündige Wesen völlig zu ertödten, und sein heilig Wesen in das eigne aufzunehmen. Die Sache des Seelsorgers ist, das Bewußtseyn dieser Bedeutung in den Gläubigen zu beleben, die Sache der Gläubigen, sie in diesem Sinne zu gebrauchen*). Wenn nämlich der Gläubige zu dem Bewußtseyn kommt, daß das Leben in Gott bei ihm im Ermatten, das Leben des Selbst aber im Erstarken sey, da flieht er gleichsam zu Christus hin, um in den Gedanken Dessen, der für den heiligen Gedanken Gottes in den Tod gegangen, sich selbst zu versenken, mit ihm in den Tod zu gehen, um für das Leben in Gott mit ihm daraus hervorzugehen. Und wenn's ihm schwer wird, diesen Akt des mit ihm Sterbens zu vollziehen, da setzt er sich mit ihm zu Tische beim Scheidemahle, und nimmt aus seiner Hand das Brod, und trinkt aus seinem Kelche den Wein, und rüstet sich so, mit ihm den Weg zu gehen über Gethsemane und das Richthaus bis zum Kreuzeshügel, feiert in seinem Mahle seinen Tod, und einigt auf's Neue sich mit ihm zu kräftigerem Gottesleben. Die Wirkung, nicht in ursächlicher Weise eingetreten, sondern die reine Geisteswirkung unter Mitwirkung der Vorstellung und des Gefühles ist eben die, für welche die Feier unternommen worden, die Kräftigung des Lebens in Gott durch Christus; aus dieser aber quillt wie immer die Kräftigung und Läuterung des Bewußtseyns Gottes, also auch die Aufhebung des Schuldbewußtseyns und die erhöhte Seligkeit. Und so dient jede Feier des Abendmahls zu Stärkung des Glaubens

*) Dieser Gebrauch wird freilich von Außen her sehr erschwert, aber wir nehmen gegenwärtig darauf keine Rücksicht.

im Genusse seiner Frucht, also auch dazu, die unbedingte Rückkehr in das ideale Leben anzunähern und zu fördern.

Anmerk. 1. Aus dem Gesagten muß schon klar seyn, soll aber hier noch offen ausgesprochen werden, daß für unser Denken es ein Dogma vom Abendmahle, d. h. von seinen Stoffen nicht geben kann. In der Handlung Christi lag auch nicht der Keim dazu. In den Worten des Apostels liegt er freilich, und mußte der entwickelt werden, so ist nicht zu leugnen, es war bei folgerechtem Denken nur zur Wandlungslehre zu gelangen, denn sind die Stoffe Leib und Blut des Herrn, so können sie's nur durch Wandlung seyn, und sind dann nicht mehr, was sie vorher waren. Aber wir leugnen, daß er mußte, weil die Bedeutung der Handlung gar nicht in den Stoffen, sondern einzig in der Handlung, d. h. darin liegt, daß der Begehende Christi Tod in Geist und Glauben feiere, und die bereits bestehende Gemeinschaft fester knüpfe. Eine Nothwendigkeit der Handlung können wir daher nicht setzen. Das Höchste, ja allein Nothwendige ist das Einswerden mit Gott; das strebt der Christ durch Einswerden mit Christus zu erlangen, und dieses wird ihm leichter durch die Handlung des Gedächtnisses. Darum begeht er sie, und begeht sie gern, und kehrt, je öfter er ihre Segnungen erfuhr, desto öfter zu ihr zurück, und kennt darin kein Maß, über das er nicht hinaus gehen dürfe, denn was immer seyn soll, und nie vollkommen ist, das kann er nicht zu oft anstreben. Aber es ist auch klar, daß, wäre sein Glaube stark genug, um ohne diese Handlung und in jedem Augenblicke Das zu haben, was sie ihm geben kann, er ihrer nicht bedürfen würde; und in sofern kann man sagen, das höchste Ziel des Christen sey, des Abendmahls nicht zu bedürfen, und die höchste Frucht des Mahls, daß es sich selbst entbehrlich mache, dadurch, daß es den Christen dahin fördere, im steten Wesen des Abendmahls zu stehen. Von einer Pflicht ist daher keine Rede. Die Pflichten sind für Die, die keinen Glauben haben, diesen aber kann das Abendmahl Nichts nützen, es ist nicht für sie. Die ihn aber haben, die suchen's ohne Pflicht, und suchen's immer wieder, bis sie es entbehren können. Dann aber suchen sie es nicht mehr, sondern haben's ohne Ende.

Anmerk. 2. Eine sehr verbreitete Ansicht ist, daß das

Abendmahl gemeinsame Begehung fordere, worin man denn einen Grund für öffentliche und gegen häusliche Feier gefunden hat. Aber es ist Irrthum. Mit dem Begriffe des Abendmahls steht in keinerlei Zusammenhange die Nothwendigkeit der gemeinsamen Begehung; denn Christi zu gedenken und im Glauben Eins mit ihm zu werden, ist schlechthin Sache des Einzelen, und kann von Jedem und an jedem Orte geleistet werden, und wenn es an Einem oder in der Vereinzelung nicht geleistet wird, so liegt die Ursache weder an dem Orte, noch an der Vereinzelung, sondern allein an der Gemüthsstellung des Begehenden. So bedarf's auch nicht bestimmter Formen, und noch minder verpflichteter und allein berechtigter Personen, im Gegentheile, wo ein rechter Hausvater mit den Seinen sich zusammen thäte, und beginge mit ihnen in der Stille und unter den Formen, die eben ihm sein christliches Bedürfniß darböte, das Mahl des Herrn, oder wo eine andere Gesellschaft, zwei oder hundert, darauf kommt Nichts an, sich vereinigte, um in Vereinigung den Tod Christi zu verkündigen beim Genusse von Brod und Wein, das wäre ein rechtes Abendmahl, und könnte täglich, und so oft das Bedürfniß rege würde, Wiederholung finden. Die ausschließende Berechtigung hat ihren Grund in der Vorstellung vom Opfer, das einen Opferpriester fordere, und vom unantastbaren Heiligthume, das nur von geweihten Händen berührt werden dürfe. Wie jetzt die Sachen stehen, theilt sich die Christenheit in Darreichende und in Empfangende, das rechte wahre Mahl kann nicht zu Stande kommen, denn was man so nennt, das ist kein Mahl, und mancherlei Fragen sind aufgetaucht, Wem die Darreichung zu gewähren, Wem zu versagen sey. Ihre Lösung ist nicht dieses Ortes, im Allgemeinen muß die Regel gelten: für den Gläubigen, der im Gedächtnisse des Todesganges Christi seinen Glauben zu stärken begehrt, ist das Mahl, und diesem ist's zu geben, er sey wer er sey, und wo er sey, und in welchen Verhältnissen er sey, er hat ein Recht daran; für den Ungläubigen ist es nicht, also auch für Niemand, der etwas Anderes darin sucht, als Stärkung seines Glaubens und Erhöhung seines Lebens in Gott. Weiß also der Seelsorger das Eine oder das Andere, so soll er darnach thun, es werde wohl aufgenommen oder übel, weiß er es aber nicht, und kann's nicht wissen, so hat

er keine Verantwortung, wohl aber der Voraussetzung des Besseren zu folgen, und nicht des Schlechteren.

Anmerk. 3. In der Kirche ist das Abendmahl entweder mit der Taufe allein oder mit noch andern Handlungen unter den allgemeinen Begriff des Sacraments gestellt worden, weder mit Nothwendigkeit, noch mit Nutzen. Jene findet nicht Statt, weil einerseits die Handlungen, die man dazu rechnet, nicht wesentlich gleichartig sind, andererseits, wenn der Begriff weit genug genommen wäre, um diese zu umfassen, sofort noch Andere den gleichen Anspruch haben würden, die man ausgeschlossen hat; Nutzen nicht, weil dadurch, daß man auf eine Anzahl verschiedener Handlungen oder Sachen, die durch kein gemeinsames inneres Band verbunden waren, also rein willkürlich, den Namen μυστήριον oder sacramentum bezog, man einerseits sich mit der ganzen Vieldeutigkeit belud, welche diese Wörter zuvor schon hatten, andererseits, je nachdem man dies oder jenes aufnehmen oder ausschließen wollte, den Begriff bald so bald anders zu bestimmen hatte, und dabei wieder in mancherlei Willkür gerieth. Es wird nicht schaden, wenn er aufgegeben wird.

2.

Das christliche Leben im engeren Kreise der Person.

§. 67.

Aus seinem Mittelpunkte geht das christliche Leben über in den Umfang, und offenbart sich da in den zwei Kreisen, dem engeren der Person, und dem weiteren der Gesellschaft (§. 61.); die Ordnung des Denkens fordert, ihn zuerst in jenen zu begleiten. Im wirklichen Leben sondern diese Kreise sich nicht so streng, daß sie nicht manchmal in einander übergehen sollten, das Leben des inneren Kreises bedarf auf einigen Punkten der Umgebungen, um sich zu offenbaren, doch gelten diese ihm dann nicht sowohl als Personen, als Gleiche, die ihm gegenüber stehen, als vielmehr als Werkzeuge für seinen Zweck, und in sofern als Dinge; und dies der Grund, weßhalb alles das, was in das Gesellschaftsleben überzugehen scheint, aber dieses Gepräge an sich trägt, dem Leben des engeren Kreises zugerechnet wird.

Die Aufgabe des engeren Kreises ist im Allgemeinen diese, daß vom Inneren des christlichen Wesens aus das persönliche Wesen sich in solcher Art entfalte und gestalte, daß die Idee des Guten darin wirklich werde, so weit sie's werden kann, daß also auch dies Leben in seiner Art eine Offenbarung Gottes werde, ein Bild der heiligen Ordnung, in welche der Christ mit seinem Wollen wieder eingetreten ist. Ein Bild der heiligen Ordnung ist das Leben der Person, wenn in derselben das gleiche Gesetz regiert und sich offenbart, welches die Welt regiert, wenn also wie Gott in der großen, so der Geist, sein eigentliches Bild, in der kleinen Welt die Herrschaft führt, und alle niederen Kräfte, also die Kräfte des Leibes und der Seele, seinem Walten unterworfen sind für den Zweck des Guten. Im idealen Leben ist die Herrschaft des Geistes eine ursprüngliche und wirkliche, und daher die Unterwerfung der niederen Kräfte eine sich von Anfang an und ohne Kampf in Stetigkeit vollziehende, daher zugleich in jedem Augenblicke vollzogene, im Leben des Christen aber eine werdende und unvollendete. Der Christ ist nicht als Christ geboren und nicht immer Christ gewesen, er ist es erst geworden, indem er in sich die Sünde aufhob, und in Christus das ideale Leben neu ergriff, er hat hinter sich eine sündige Vergangenheit, und diese ist noch nicht vollkommen aufgehoben. Der Geist hat zwar die Herrschaft ergriffen, und will nun, was er soll, aber neben diesem allgemeinen Wollen ist ein Wollen des Anderen im Einzelen zurückgeblieben, das erst auf dem Wege der Selbsterbauung aufgehoben werden soll, und diese Aufhebung ist noch nicht durchaus erfolgt, der Herrscher hat den Thron bestiegen, aber vor erlangter Mündigkeit, und während alles Gesetz von ihm ausgehen soll, steht er selbst noch manchfach unter dem Gesetze, das Fleisch aber ist während der Zeit des sündigen Lebens auf der einen Seite dem Geiste voraus geeilt, und hat seine Kräfte in seiner eigenen Weise entfaltet, und dadurch eine Macht gewonnen, welche sich seiner Unterwerfung entgegensetzt und diese sehr erschwert, auf der anderen aber ist es in der Ausbildung zurück geblieben, die es zum unbedingten Dienste des Geistes fähig machen sollte, und in mancher Beziehung schwach und kraftlos. Wäre der Lebenskreis, worin der Christ gestanden hat, ehe er zum Christen werden konnte, ein christlicher, so hätte die Erziehung diesem Mangel zu großem Theile abgeholfen. Denn das Wesen der christlichen Er-

ziehung ist eben dieses, daß sie in der Zeit, in welcher der unmündige Mensch noch nicht Christ werden kann, vielmehr noch unter dem Gesetze stehen muß, das was er selbst nicht leisten kann, an seiner Stelle übernimmt, und nicht nur überhaupt dahin arbeitet, daß er so früh als möglich Christ werden könne, sondern auch ins Besondere den Kräften der Seele und des Leibes diejenige Pflege angedeihen läßt, die sie zu tauglichen Werkzeugen für den Geist herstellen, sobald in diesem das entschiedene Wollen des Guten eingetreten ist (§. 84.). Nun aber ist dieses nicht der Fall, und die Erziehung hat entweder ganz gefehlt, oder einem andern Zwecke, oder doch dem rechten Zwecke nur mangelhaft gedient. Und so geschieht es, daß der Einzele entweder viel später zum Christen wird, als er es werden könnte, oder wenn auch früher, doch das alles erst selbst vollziehen muß, was die Erziehung schon für ihn vollzogen haben sollte, also gewissermaßen mit unvollkommener Mündigkeit die Herrschaft über ein Reich antritt, in welchem zuvor Zuchtlosigkeit und Bürgerkrieg geherrscht, oder die Bebauung eines Gartens, dem die Pflege des Gärtners lange Zeit gefehlt. In sofern ist seine Aufgabe als Selbsterziehung zu betrachten, die aber oft so spät beginnt, daß sie nur schwer vollzogen werden kann, und daher weniger die Gestalt einer allmähligen Ausbildung, als eines steten und oft mißlingenden Kampfes gegen feindliche Gewalten annimmt. So läßt sich denn die Aufgabe des engeren Kreises näher so bestimmen: ein solches Walten des Geistes über den Kräften der Seele und des Leibes, wodurch dieselben als feindselige gedämpft und ausgetilgt, dagegen als dienende gestärkt und zur vollkommenen Brauchbarkeit emporgehoben werden. Das Christliche darin wird dieses seyn, daß dieses Walten im engsten Zusammenhange mit dem Verhältnisse steht, in welchem sich der Christ zu Christus findet, also zum Glauben an ihn, und daraus hervorgeht; aber vor Augen liegt, daß nicht auf allen Punkten dieses Gebietes es so eigenthümlich als christliches hervor tritt, wie dies im Mittelpunktsleben der Fall seyn muß. Aber darin seyn wird es immer, wiefern der waltende Geist ein christlicher Geist seyn wird.

Die Anordnung des Stoffes hat darin eine große Schwierigkeit, daß die Seelen- und Leibes-Kräfte nicht in der Weise wirklich neben und außer einander liegen, wie das Nachdenken sie auffassen

muß, vielmehr auf allen Punkten ein Ineinandergreifen Statt findet, wodurch kaum möglich wird, ein jedes Stück so an seinen eigenen Ort zu stellen, daß nicht hier und dort Etwas voraus genommen werden müsse, oder auch später nachgeholt. Das Beste scheint noch dieses, zuerst das Walten des Geistes über den Einzelkräften darzustellen, und hierauf das Leben im engeren Kreise, wie sich dasselbe aus jenem ergiebt, in seinen vornehmsten Beziehungen.

A.

Das Walten des christlichen Geistes über den Kräften der Seele und des Leibes.

a) Ueber den Kräften der Seele.

§. 68.

1. Das Walten des christlichen Geistes über dem Verstande. Der Verstand als diejenige Seelenkraft, welche als Vorstellen die Eindrücke der Sinne, als Vernunft die Anschauungen des Geistes zum Bewußtseyn bringt, um als Denken so jene wie diese zu verarbeiten, wird im sündigen Leben unter äußerem Drucke oft sehr versäumt, auf höheren Stufen meist verbildet, und dient dann dem sünd'gen Streben nach der einen Seite hin als Rathgeber zur Auffindung von Mitteln der Befriedigung, nach der andern als Bundsgenoß wider das Gewissen und die Offenbarung, und kommt als Vernunft gar nicht zur Entfaltung; seine Bildung ist dem sittlichen Leben fast noch schädlicher als Bildungslosigkeit. Die Aufgabe für das christliche Leben ist daher im Allgemeinen diese, den Mangel seiner Bildung zu ergänzen, das Verkehrte derselben zu verbessern, und die Kraft der Vernunft in Thätigkeit zu setzen. So wenig nämlich die Bildung des Verstandes unbedingten Werth hat, und so wenig sie den Menschen zum Guten führt, wenn ihm das Wollen desselben fehlt, so heilsam ist sie doch, wenn dies im Allgemeinen eingetreten ist, um in jedem Einzelfalle zu erkennen, was in ihm das Gute und sein Gegentheil, und die entgegen stehenden Irrthümer zu zerstreuen, mögen sie nun im eigenen Innern auftauchen, oder von

Außen herangebracht werden; denn nun ist zu erwarten, daß es nur dieser Enthüllung bedürfe, um die Wahl dem in jedem Falle Rechten zuzuwenden. Schon hierin also liegt ein Grund für den Christen, dem Verstande die erforderliche Bildung angedeihen zu lassen, und nicht minder darin, daß diese Bildung ein unentbehrliches Mittel einer gedeihlichen Wirksamkeit in der Gesellschaft ist, es sey zum Angriffe oder zur Vertheidigung, oder zur Mittheilung von inneren oder äußeren Gütern. Wir haben daher zu setzen, daß es auch geschehe, denn der Christ will, was er soll, und in dem Maße geschehe, wie es die Umstände des Einzelen gestatten, was freilich sehr verschieden ist. Alle Verstandesbildung aber ist Theils Kräftigung, Theils Bereicherung, jene hat es mit dem Verstande nur als Kraft, diese mit demselben als aneignender Kraft zu thun, jene richtet sich auf die Schärfe der Wahrnehmung, und die Richtigkeit der Auffassung, und die Sicherheit und Leichtigkeit des Urtheils, und die Strenge des Denkens im engeren Sinne, diese auf die Herbeischaffung der Gegenstände für jene Thätigkeiten, und deren Aufbewahrung und Verarbeitung, jene ist in ihrem Wesen Uebung, diese Sammlung. Hinsichtlich der mangelnden Bildung ist daher die christliche Thätigkeit eines Theils darauf gerichtet, die Vermögen des Wahrnehmens, Auffassens, Urtheilens und Denkens durch bessere Uebung zu erhöhen, vornehmlich für den Zweck der Unterscheidung des Wahren und des Falschen auf sittlichem Gebiete und der Befähigung zum vernünftigen Bewußtwerden des Uebersinnlichen, Theils auf die Erwerbung desjenigen Wissens, das bei mangelhafter Erziehung oder wegen sündiger Willensrichtung nicht erworben worden, soweit als dessen Erwerb noch möglich ist. Vermöge der Richtung des Wollens auf das Gute aber wird jederzeit als Regel gelten müssen, daß da nicht Alles erworben werden kann, der engere oder losere Zusammenhang mit der Idee des Guten in der Wahl den Ausschlag gebe, also dasjenige Wissen zuerst erworben werde, das im nächsten, und das zuletzt, das im entferntesten Zusammenhange damit steht, nie aber umgekehrt, bei jedem Erwerbe aber auch die andere Seite, die der Kräftigung des Urtheils und der Vernunftthätigkeit im Auge behalten werden, indem für den Christen fest stehen muß, es sey besser, wenig Wissen, aber sicheres Urtheil haben, als viel Wissen haben, und doch zwischen Gut und Nichtgut rathlos hin und wieder schwanken, besser

von äußerlichen Dingen wenig Kenntniß haben, und dabei in Gottes Ordnung wohl bewandert seyn, als in weltlicher Weisheit ein Mann, in Hinsicht auf das Göttliche aber ein Kind zu seyn. Die gleiche Regel aber findet ihre Anwendung auch da, wo es gilt, die schon erlangte Bildung zu berichtigen und von der sündlichen Verkehrtheit, die ihr anklebt, zu befreien. Die sündliche Verkehrtheit in den Kreisen, wo eine größere oder geringere Bildung wirklich angestrebt wird, besteht nicht darin, daß die Fähigkeiten des Verstandes nicht geübt, oder das Wissen gering geachtet wird, sondern darin, daß die ganze Bildung nicht im Dienste des Geistes, sondern des Fleisches steht, daß man nicht das Wirklichwerden des Guten, sondern das Gedeihen des Selbst damit bezweckt. Man übt zwar den Verstand, und namentlich die Urtheilskraft, aber nicht, um desto leichter zwischen Gut und Nichtgut, sondern zwischen Angenehm und Unangenehm, Zuträglich und Unzuträglich zu unterscheiden, und am leichtesten die Wege aufzufinden, auf denen man zum sogenannten Glücke gelangen möge; man erwirbt und giebt zwar Wissen und sogenannte Kenntnisse, aber man schätzt sie nicht nach ihrem Verhältnisse zum idealen Leben, sondern betrachtet entweder das Wissen selbst als Zweck, und füllt daher die Seele mit Kenntnissen, von denen sich nie Gebrauch für's ideale Leben machen läßt, nicht anders als der Geizige, dem der Besitz des Geldes zum einzigen Zwecke geworden ist, man sättigt die Wißbegier oder den Forschungstrieb, aber nur um ihrer selbst, nicht um des Guten willen, oder man faßt allein die Zwecke des gemeinen Lebens, also des Nutzens und als letztes Ziel der Lust ins Auge, und schafft sich Wissen für Erwerb und Bequemlichkeit; dort wie hier aber bleibt die Rücksicht auf das höhere Leben, das Leben des Geistes und in Gott, auf der Seite liegen und kommt in Vergessenheit*). Daraus ergiebt sich denn das Wesen der Verbesserung. Die Uebung und Kräftigung der Verstandeskraft

*) Die ersten dieser Richtungen pflegen unsre Gelehrtenschulen, die andere die Anstalten für Kunst- und Gewerbebildung zu verfolgen, und während die ersteren von früher her noch einigen Anstrich des Christlichen beibehalten haben, haben die letzteren alles Christliche als ihnen fremd von Born herein entfernt gehalten. Der neuerstens aufgetauchte Gedanke christlicher Gymnasien ist daher an sich gewiß höchst lobenswerth, ob auch die Ausführung es seyn werde, steht dahin.

wird nicht versäumt, auch nicht auf das Gebiet des Geistigen beschränkt, aber auf allen Gebieten so gelenkt, daß sie auf diesem zur Mündigkeit gelangt, und wo nur irgend möglich, ihm selbst zugewendet. So kann auch nicht Das im christlichen Wesen liegen, das vorhandene Wissen — wenn das möglich — aufzuheben, oder aller Beschäftigung mit solchen Gegenständen zu entsagen, deren Kenntniß entweder nur als solche, oder nur als Mittel für Nutzen oder Lust geachtet zu werden pflegt; es könnte das nur aus der falschen Meinung fließen, daß Wissen an sich schädlich oder sündlich sey, und hieße nichts geringeres als den Christen zum unbrauchbaren Gliede der Gesellschaft machen; aber darin wird die Aufhebung der sündlichen Verkehrtheit liegen, daß das Wissen als solches nicht mehr überschätzt, in seiner Erwerbung der Lebenszweck nicht mehr gesucht, vielmehr auch das Wissen dem höchsten Zwecke unterthan gemacht, und überall mit christlichem Sinne durchdrungen wird, also auch da nicht, wo sich's nur um äußerliche Bildung zu handeln scheint, der Blick auf's Ideale aufgegeben, oder das Bewußtseyn Gottes verloren wird. Wo aber die Selbstbildung in diesem Sinne, dort ergänzend, hier berichtigend, betrieben wird, da geht dann ohne besondere, ausschließlich darauf gerichtete Bemühung auch das Dritte, die höhere Befähigung des Verstandes als Vernunftkraft als die Frucht daraus hervor.

Anmerk. Es ist oft behauptet worden, daß das Christenthum der Wissenschaft und allgemeinen menschlichen Bildung wenig günstig sey, indem es die Gemüther der Erde und ihrem Treiben entfremde, und dafür im Himmel heimisch machen wolle; weßhalb man nicht verfehlt, Diejenigen, die ihm einen kräftigeren Eingang in die Menschheit zu verschaffen streben, mit den Ehrentiteln der Dunkelmänner, Finsterlinge u. dgl. zu belegen. Aber man hat Unrecht. Das ist wahr, daß in der Schätzung der Bildung und des Wissens es anderen Gesetzen zu folgen lehrt, als denen man zu folgen pflegt, daß es ihnen einen unbedingten Werth nicht beilegt, und Manches gering achtet, was die Anderen hoch, und hoch, was diese gering achten, auch daß, wenn irgend einmal die Wahl wäre zwischen christlichem Leben und Bildung oder Wissenschaft, der Christ als solcher sich nicht einen Augenblick besinnen würde; und wie nun die Menschen so leicht einseitig sind,

sich in Aeußersten gefallen, so ist's geschehen und geschieht, daß Einzele, oder Gesellschaften, in ihrem christlichen Eifer von der Ueberschätzung zur Verachtung übergehen, und eben so die Bemühung um das Wissen fliehen, wie sie etwa der gemeinen Arbeit oder dem Eingehen der Ehe sich entziehen. Aber das sind Uebertreibungen, die nicht die Regel bilden, und das Urtheil nicht bestimmen dürfen. Das Christenthum giebt nicht mehr Grund, sich der Bildung und der Wissenschaft zu entfremden als der Handarbeit. Es achtet sie weder höher als diese, noch geringer, sondern ihren Erwerb als Arbeit und Bethätigung der Kraft, ihren Besitz für ein Gut, wenn er dem Wirklichwerden des Guten dienen kann, für werthlos, wenn er das in keiner Weise kann, für schädlich oder sündlich nie, weil wo er's scheint, die Schuld nicht an der Bildung, sondern am sündigen Wollen der Besitzer liegt, das aber durch den Nichtbesitz nicht besser werden würde. Das Wahre ist nur dieses, daß die Bildung nicht allein nicht vor der Sünde schützt, sondern auch der Sünde, die schon im Gemüthe, Veranlassung werden kann, sündhaftes Wesen zum Vorschein zu bringen in Dünkel und Aufgeblasenheit, oder in Entfremdung vom Idealen und Göttlichen, daß also auch beim Streben nach ihr das christliche Gemüth die Prüfung seiner selbst nicht unterlassen, in der Selbsterbauung nicht nachlässig werden dürfe.

§. 69.

2. **Das Walten des christlichen Geistes über der Phantasie und dem Gefühle.** Das Vorstellen als empfangendes aus der Sinnenwelt bietet durch sich selbst keinen besonderen Gegenstand für die christliche Selbsterziehung, außer was §. 68. schon besprochen ist, nur durch das Gefühl, welches durch dasselbe eben sowohl angeregt wird als durch das schaffende Vorstellen oder die Phantasie; diese aber sammt dem Gefühle, das in seiner dunkelen Natur doch immer mehr ein Leiden ist als eine Thätigkeit der Seele, hat im sittlichen Leben eine große Bedeutung, und zwar nach beiden Seiten hin. Im Dienste des Geistes ist sie eine edle Kraft, und schafft das Herrlichste, denn sie ist's, die dem frommen Dichter den Griffel führt, und seine Zunge die Lieder der Engel lehrt, sie, die den Pinsel des Malers in himmlische Farben taucht, wenn er, das Urbild gei-

stiger Schönheit im Gemüthe, es als Madonna in irdische Formen hüllt, sie, die den Meister erfüllt, wenn er die todten Steine zum heiligen Dome aufbaut, sie ist's, auf deren Schwingen die Frömmigkeit über die Wolken steigt, Unausredbares zu vernehmen und zu schauen, ohne sie würde das Leben weder Reiz noch Schönheit haben, und des Großen und Guten Wenig oder Nichts geschehen. Aber auch, wenn sie im Dienste des Fleisches und der Sünde steht, ist sie eine Kraft des Unheils und des Verderbens. Nichts ist so verborgen, daß sie's nicht erspüre, Nichts so unglaublich, das sie nicht ersinne, Nichts so ungeheuer, daß sie's nicht erschaffe, und vor die Seele stelle, täuschend, lockend, verführend. Sie schafft den frommen Schwärmer, der Statt in Geisteskraft zu wirken, in weichlichen, halbsinnlichen Gefühlen schwelgt, sie weckt den ersten Gedanken der unkeuschen That, lange zuvor, ehe der unachtsame Jüngling sie begeht; sie gebiert den Mordgedanken in unbewachtem Augenblicke, dem bald vielleicht die ruchlose Vollziehung folgt. Darin aber liegt die Nothwendigkeit für jedes sittlich wollende Gemüth, die Phantasie in steter Zucht zu halten, damit sie nie ausschweife, stets dem Geiste dienstbar sey. Im sündigen Leben ist das nicht geschehen, auch die Erziehung, die eben hier eine ihrer Hauptaufgaben hat, hat für die Zügelung der Phantasie so gut als Nichts gethan; darum wird nicht leicht geschehen, daß der Mensch, wenn er zum Christen wird, an seiner Phantasie nicht eine wilde Kraft vorfinde, die scharf gezügelt, und mit Gewalt gebändigt werden muß, und hart widersteht, bis sie dem Gesetze des Geistes sich unterwirft. Diese Unterwerfung, die Unterwerfung der Phantasie und der aus ihr sich erzeugenden Gefühle unter das Gesetz des Geistes, ist mithin eine sehr wichtige Aufgabe für den Christen, deren Lösung ihm als Bedingung des heiligen Lebens erscheinen muß, zu welchem er sich berufen weiß. Auch hier ist es ein Zweifaches, was er zu leisten hat, auf der einen Seite die Herrschaft des Fleisches, wenn sie noch nicht eingetreten, zu verhüten, oder die wirklich eingetretene zu dämpfen, auf der anderen die des Geistes herbei zu führen oder zu verstärken. Für den ersten Zweck, die verneinte Seite des geistigen Waltens über der Phantasie, ist das vornehmste Mittel, das in der Erziehung angewendet, freilich noch ganz anderen Dienst geleistet haben würde, das Fernhalten alles Dessen, was sie entzünden kann, das Behüten des Auges, daß es

Nichts erblicke, und des Ohres, daß es nicht höre, was durch die Vorstellung der Lust die Triebe in Bewegung setzt, die Entfernung jedes Anblicks, der die Sinne lüstern macht, jeder Rede, die unlautere Vorstellungen erzeugt, und was in unseren Tagen nicht genug empfohlen werden kann, jedes Buches und jedes Bildes, das die Seele mit üppigen Gedanken füllen kann. Wo aber — und das wird am häufigsten der Fall seyn — die Phantasie bereits verdorben ist, da muß der Geist Gewalt gebrauchen, sie zu dämpfen, und solange und so ernstlich mit ihr kämpfen, bis sie unterworfen ist. Es kann sehr schwer werden, aber es muß geschehen, und wo nur rechtes Wollen, wird es auch gelingen. Was Paulus in etwas anderer Beziehung sagt, *ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ* (1 Kor. 9, 27.), das muß auch hier geschehen. Auf der anderen Seite, um sie für den Dienst des Geistes zu gewinnen, ist dafür zu sorgen, daß von Außen her der Seele Nichts als Schönes dargeboten werde, Schönes für das Auge, Schönes für das Ohr, schöne Gedanken der Betrachtung und Empfindung, damit der Sinn erwache und gebildet werde für die wahre Schönheit, welche allein das Gute hat, dem dann das Häßliche, das Geistwidrige nicht mehr gefallen könne, weder im Gedanken noch im Thun. Aber auch der innere Sinn ist auf das Gute hinzurichten, auf Bilder und Gedanken des Edlen und des Guten, und vor Allem auf die höchste ideale Schönheit, wie sie in Christus wirklich geworden ist; und es ist zu hoffen, daß am Ende doch das Ziel erreicht, und die erst wilde Kraft gezähmt, im Dienste des Geistes herrlich wirksam werde.

Hier ist nun aber dasjenige Gebiet des sittlichen Lebens, auf welchem die **Kunst** eine erziehende Einwirkung ausübt, daher eben hier von ihr zu sprechen ist. Es versteht sich, daß hier nur von der Kunst im engeren Sinne, oder von der reinen Kunst die Rede ist. Die Kunst in diesem Sinne hat mit dem Handwerke das gemein, daß sie eine Hervorbringung von Etwas ist, was nur bei vorhandenem Geschicke und nach bestimmten Regeln zu Stande kommen kann, unterscheidet sich aber dadurch, daß das Handwerk irgend einem außerhalb des Hervorgebrachten liegenden Zwecke dient, die Kunst aber nicht, sondern ihren Zweck erreicht hat, wenn das Werk vollendet ist, mit der Lust am Gedanken sowohl als am Gelingen des Werks befriedigt ist. Wir mögen sie diejenige Hervorbringung nennen, welche ihren

Zweck in der reinen Lust an ihren Werken hat.*) Die reine Lust am Werke bietet nur das Schöne dar, zuerst als Gedanke, dann in seinem Uebergange in die äußere Erscheinung und seinem Vollendetseyn. Darum hat alle wahre Kunst das Schöne zum Gegenstande, nicht das vorhanden ist, sondern das der Künstler in seinem Gemüthe schaut, und aus sich heraus zu setzen strebt; sie ist wesentlich Kunst am Schönen, daher schöne Kunst genannt. Das Häßliche kann also bei gesunden Zuständen an sich selbst nie Gegenstand der Kunst seyn, denn es kann nie die reine Lust an ihm selbst erwecken; ist es also doch einmal Gegenstand der künstlerischen Arbeit, so ist nur Eins von Zweien möglich: entweder es soll dem Gegensatze dienen, der Künstler übernimmt die Unlust der Darstellung des Häßlichen, um durch den Gegensatz die reine Lust am Schönen zu erhöhen, macht das Häßliche dem Schönen dienstbar; oder es ist ein sehr ungesunder Zustand eingetreten, der Künstler hat — wie ein gefallener Engel — seine Künstlernatur bis auf den Punkt verdorben, daß er am Häßlichen die Lust hat, die er am Schönen haben soll.**) Die Wirkung, welche die Kunst durch ihre Erzeugungen erschafft, ist unmittelbar das Wohlgefallen am Schönen selbst, dem sich das Mißfallen am Häßlichen sofort zur Seite stellt, aus diesem aber geht, also mittelbar, der allgemeine Sinn für das Schöne, die Liebe des Schönen überhaupt hervor, worin der sittliche Einfluß der Kunst besteht. Um diesen richtig zu erfassen, muß noch tiefer eingegangen

---

*) Der Künstler ist immer ποιητής, aber niemals πράκτης (οὐδὲν πράσσει ποιῶν ἀλλ᾽ ἢ αὐτὸ τὸ ποιεῖν), und noch minder ἐργάτης, so daß freilich mancher Handwerker den Künstler in sich hat, aber freilich auch Mancher der sich für einen Künstler hält, Handwerker ist, und leider auch Mancher, der Künstler ist, als Handwerker arbeiten muß.

**) Ob das Eine oder das Andere Statt gefunden habe, mag im Einzelfalle oft schwer zu bestimmen seyn; als Regel möchte zu setzen seyn, daß der Künstler, der nur Häßliches erzeuge, und dabei doch wirklich Künstler sey, in offenbarer Verirrung sich befinde, derjenige, in dessen Werken das Schöne die Hauptsache sey, und den Haupteindruck mache, das Häßliche hinzugebe, um die Freude am Schönen zu erhöhen; wo aber die Beigabe des Häßlichen diesem Zwecke nicht diene, rein muthwillig sey, sie der Laune, d. h. der augenblicklichen und vorübergehenden Verirrung entsprossen sey, ein Bild des sittlichen Lebens, wo bei allgemeinem Wollen des Guten das Gemüth in Augenblicken sich ins Nichtgute verirrt.

werden. Der Gegenstand der Kunst ist das Schöne, was sie hervorbringt, soll ein Schönes seyn; der Hervorbringung liegt ein Muster unter, es sey nun das ein außerhalb des Künstlers befindliches, in welchem Falle sein Schaffen ein Nachahmen, der Künstler ein nachahmender Künstler ist, oder innerhalb desselben, ein Gedanke, was ihn zum schöpferischen Künstler macht. Die Schönheit aber ist entweder eine sinnliche oder eine übersinnliche, also kann auch der Künstler so wohl die eine darzustellen unternehmen als die andere. Vor Augen aber liegt, daß, soviel das Uebersinnliche höher steht als das Sinnliche, soviel auch die Kunst, die jenes darstellt, höheren Werth hat als die nur dieses. Das Uebersinnliche aber läßt sich nicht unmittelbar darstellen, sondern nur mittelbar am Sinnlichen, entweder als Bild des ihm zu Grunde liegenden Gedankens, oder als der Gedanke selbst; und es liegt vor Augen, daß die Kunst die höchste sey, welche die übersinnliche Schönheit möglichst unmittelbar darstellt und als solche zum Bewußtseyn bringt. Darnach sind also die verschiedenen Künste hinsichtlich ihres Werthes anzuordnen. Die unterste Stufe nimmt die Kunst in jedem Falle ein, wo sie die sinnliche Schönheit rein als solche darstellt, also der Künstler in ihr allein den Zweck seiner Arbeit findet, und der Betrachtende nur den Eindruck von ihr empfängt. So der Maler, der mir den Comersee in seiner Lieblichkeit, oder die Jungfrau von der Wengernalp in ihrer Majestät vor meine Augen stellt, der Bildner, der eine Ἀφροδίτη ἀναδυομένη aus dem Marmor meißelt, der Baukünstler, der eine reizende Villa baut, der Tonkünstler, der einen anmuthigen Walzer setzt, oder auch der Dichter, der die Reize seiner Schönen, oder die eines schönen Thals besingt; Alle erquicken mein Auge oder mein Gefühl, und wecken angenehme Empfindungen, aber darüber Nichts, es ist schöne Kunst, aber nur auf ihrer ersten Stufe. Die nächste muß die seyn, auf welcher mir der Künstler zwar ebenfalls einen Gegenstand aus der Sinnenwelt vor die Augen oder vor die Ohren führt, aber so, daß er bei seiner Arbeit einen Gedanken aus der übersinnlichen gedacht, und an seiner Schönheit seine Lust gewonnen, diesen Gedanken aber in sein Kunstwerk so hinein gearbeitet hat, daß er mir zumuthen kann, ihn heraus zu sehen oder zu hören. Da bleibt nun schon die reine Nachahmung der Natur dahinten, denn die Natur, wieviel auch bei ihr gedacht werden könne,

drückt durch sich selbst das Uebersinnliche nicht aus.*) Aber der Baumeister erbaut aus denselben Steinen, aus welchen der andere die Villa, das Straßburger Münster hin, und so lange er baut, ist seine Seele voll von ernsten, heiligen Gedanken, und nach Jahrtausenden werden ernste Menschen sie noch herauslesen aus den todten Steinen; der Spieler auf der Freiburger Orgel trägt den Gang zum Weltgerichte vor, er sagt kein Wort, aber Alle die zuhören, empfinden, wie dem Sünder zu Muthe sey, wenn er vor seinen Richter, wie dem Kinde Gottes, wenn es vor seinen Erlöser tritt; Thorwaldsen schafft den Löwen von Luzern**), eine Thiergestalt aus schlechtem Stein, aber wer ihn sieht, dem geht's durch's Herz, wie Kraft und Treue dem Verrathe unterliegen, aber er feiert in ihrem Untergange ihren Sieg; ein Maler, dem die höhere Welt aufgegangen, denkt den Gedanken einer menschlichen Persönlichkeit, in der ein heilig Wollen seine Kraft auch über die körperliche Hülle ausgegossen hat, und unter seinem Pinsel gestaltet der Gedanke sich zum Christusbilde. Diese Kunsterzeugungen sind freilich nicht für Alle, aber ein ganz Anderes ist, was sie darbieten, und was die der ersten Stufe. Aber eine Stufe ist, auf welche nur der Dichter klimmt, dort aber auch fast alle Anderen sich dienstbar macht, die unmittelbare Darstellung der übersinnlichen Schönheit durch das Wort***). Aber darum hat auch diese höchste Stufe wieder viele Mittelstufen bis zu der obersten. Die erste dürfte die seyn, auf welcher der Gedanke sich als solcher kund giebt, nur in der Form der Kunst, d. h. zuerst als empfundener Gedanke, als Gefühl, und sodann in das Kleid der Kunst, d. h. in dichterische Sprache und Bild gehüllt, das Lied. Es ist kein Gedanke so groß, so tief, so herrlich, daß das Lied ihn nicht ausspre-

---

*) Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß von moralischen und theologischen Betrachtungen, die möglicher Weise sich an Naturdarstellungen anknüpfen lassen, hier gar nicht die Rede sey.

**) Er ist wie bekannt nicht Arbeit seiner Hand, wohl aber seines Geistes, denn die Zeichnung ist von ihm.

***) Es möge nicht auffallen, daß ich nur vom Dichter spreche, und vom Redner nicht. Der Redner schafft entweder in reiner Lust am Werke, dann ist er Künstler, aber sein Kunstwerk ein Gedicht, seine äußere Form sey welche sie immer sey; oder er redet für einen Zweck, dann ist er ἐργάτης, vielleicht ein sehr edeler, θεοῦ συνεργός, vielleicht aber auch ein sehr gemeiner, βάναυσος.

chen könne, und wenn er aus der Tiefe des vom Heiligen durchdrungenen Gemüthes quillt, und wirklich dichterisch gefaßt ist, so ist's ein Edelstein vom höchsten Werthe, aber doch nur ein einzeler Stein, es fehlt das Leben und die Bewegung und die Vereinigung des Vielen in der Einheit eines umfassenden Gedankens. Daher steht schon höher die erzählende Dichtungsart. Da ist nicht nur Gedanke und Empfindung, es ist Handlung da, aus ihren innersten Wurzeln sich heraus entwickelnd, und fortspinnend, und vollendend, Kampf und Gegenkampf und Schicksalsführung, Alles geht an uns vorüber; es wird vorausgesetzt, der Dichter wisse, was im Menschenleben schön und häßlich sey — Homer freilich und Virgil haben's nicht gewußt —; weiß er aber das, so zeigt er uns den Kampf des Guten mit dem Bösen, zeigt auf der einen Seite uns das reine Wollen, auf der anderen die Sünde in manchfacher Gestalt, und rollt vor den Augen unserer Seele ein Bild auf, das als Ganzes schön, in seinen Theilen durch den Gegensatz des Schönen und des Häßlichen anziehend, die Liebe zu jenem erhöhen, den Abscheu gegen dieses verstärken kann. Aber die höchste Stufe wird in dieser Gattung nicht erreicht. Wir erfahren, was sich zugetragen, wir erfahren, was ein Jeder gedacht, gewollt, geliebt, gehaßt, gehofft, gefürchtet; aber wir e r f a h r e n's eben nur, wie's Einer uns erzählt, wir s e h e n's nicht. Es giebt noch e i n e Gattung, die's uns sehen läßt, die so erzählt, daß die Handlung vor unseren eigenen Augen vorgeht, daß wir den Kampf mit ansehen, und Zeugen seiner Entscheidung sind, daß wir nicht nur wählen können, auf welcher Seite wir selbst stehen wollen, nein auch im Geiste mit kämpfen, an Liebe und Abscheu, an Furcht und Hoffnung selbst Theil nehmen können. Das ist die dramatische Dichtungsart, oder die Tragödie, in welcher die Dichtkunst auf die höchste Stufe steigt. Ihr Stoff ist wesentlich derselbe, wie der erzählenden, ihr Vorzug liegt in der Art der Darstellung. Auch sie hat Stufen der Vollkommenheit; wenn sie die höchste erstiegen hat, so schauen wir das Bild eines Mannes, der das Höchste und Beste, das schlechthin Gute will, der dafür kämpft mit allen Waffen, mit welchen ein reiner Wille kämpfen kann, der alle Versuchungen erfährt, aber in allen Sieger bleibt, und der am Ende, schon dem Siege nahe, durch Schicksalsfügung untergeht, aber äußerlich untergehend, im Inneren Sieger bleibt, und unter-

gehend sein Werk in die Hände Dessen legt, der es ihm übertragen, und im Bewußtseyn seines inneren Sieges mit dem festen Glauben stärkt, daß es doch ein Mal siegen werde*).

Anmerk. 1. Dem Gebiete der Geschichte kann der höchste tragische Gedanke nicht entnommen werden, denn die Helden der Geschichte haben für viel Anderes gekämpft, für das höchste Gut nur Einer, Christus, der aber ist nicht Gegenstand der Dichtung, sondern des Glaubens, und in seiner Geschichte kann dem Dichter die Freiheit, die er haben muß, nicht zugestanden werden. Paulus könnte als geeignet gelten, aber auch in seiner Geschichte, der überdies das Ende fehlt, würde der Dichter große Freiheiten in Anspruch nehmen, die ihm kaum gestattet werden dürften. So bleibt nur übrig, was in Diesen wirklich geworden, seinem Wesen nach in eine Dichtung zu verwandeln, deren Gegenstand ein reines Phanthasiebild wäre.

Anmerk. 2. Als dramatische Dichtung ist hier nur die tragische betrachtet worden. Es fragt sich, ob die komische nicht auch zur schönen Kunst gehöre? Rein begrifflich angesehen, würde wohl zu bejahen seyn. Aber zur höchsten Stufe steigt sie nicht empor. Das aber, was man uns als ihre Erzeugnisse zu bieten pflegt, ist meistens keiner Erwähnung werth.

Anmerk. 3. Die dramatische Kunst ist diejenige, welche für ihre Darstellung noch andere, und vornehmlich die des Malers, in ihren Dienst nimmt, und schon dadurch sich als die höchste, die herrschende Kunst erweist. Nimmt sie noch überdies die Kunst der Töne, und vornehmlich des Gesanges, zur Gehülfin an, so scheint, als müsse sie dadurch schlechthin das Höchste erreichen, was die Kunst überhaupt erstreben mag. Aber es steht Einiges entgegen. Erstlich, unsre heutige Tonkunst will sich nicht bequemen, den Gedanken unterstützend zu begleiten, sie will die Herrin seyn, und der Gedanke soll ihr dienen, und ihr nur als Stütze gelten, das

*) Der Verfasser bekennt, unter Allem, was er auf dem Gebiete der Tragik zu Gesicht bekommen, kein Werk gefunden zu haben, das dem höchsten tragischen Gedanken, wie er einst ihm aufgegangen, ganz entspreche. Vor zwanzig Jahren hat er den Muth gehabt, ein solches Werk selbst zu versuchen, aber ist ihm unterlegen. Aber er glaubt noch heute an die Möglichkeit, daß in kräftigeren Händen seine Ausführung gelinge. Möchte sie nicht allzulange auf sich warten lassen!

aber ist das richtige Verhältniß nicht, und führt noch überdies den großen Nachtheil herbei, daß in dergleichen Werken des Gedankens und der Handlung wenig zur Entwickelung kommt, und auch das Wenige von den Strömen der Tonbewegung überfluthet wird; zweitens aber, es ist unnatürlich, wenn das Ganze gesungen wird, und nicht minder unnatürlich, wenn sich's zwischen Gesang und Rede theilt, denn Helden singen nicht, und kein Verständiger fängt im ernsten Augenblicke des Kampfes zu singen an, oder endet seine Laufbahn unter Trillern. Also, wie sehr auch unsre heutigen Kunstkenner naserümpfen mögen, es muß dabei bleiben: Der Gedanke herrsche, und die Kunst der Töne diene ihm, das Gegentheil ist verkehrt.

Hinsichtlich des christlich sittlichen Verhaltens zur schönen Kunst kommt ein Zweifaches zur Betrachtung, das christliche Künstlerleben und der christliche Kunstgenuß. Das christliche Künstlerleben ist Theils Künstlerbildung, Theils Künstlerthätigkeit.

1. Die Künstlerbildung. Voraussetzung des Künstlerlebens ist unter allen Umständen die künstlerische Anlage, die sich durch Nichts ersetzen, und deren Mangel nur Kunststümper und Lohnarbeiter zu Stande kommen läßt. Wo die Anlage ist, da ist die Bildung nützlich und gut angewandt, wo sie fehlt, verlorne Mühe. Wir setzen zuerst ein Zweifaches, eine solche Anlage, die für alle Zweige der Kunst ausreicht, und einen so frühen Eintritt in das christliche Wesen, daß die ganze Künstlerbildung unter seinem Einflusse erfolgen könne. Da geht dieselbe über die drei Stufen der Kunst hinweg. Mit der Kunst am sinnlich Schönen wird begonnen, in ihr der Sinn für's Schöne ausgebildet, und in der Darstellung des sinnlich Schönen die Anlage zur Fertigkeit geübt; auch die Lust an dieser Schönheit wird genossen, aber weil das Wollen ein christliches, die Phantasie gehütet, daß sie nicht ausschweife, und die Triebe zünde, und das Leben des Geistes überwältige, und auch in diese Darstellungen leuchtet, weil das Wollen darauf geht, bald hier bald dort ein Strahl des Uebersinnlichen herein, der auch im Beschauer eine Ahnung wecken kann, sowohl von einer Schönheit, die jenseit der Grenze des Sinnlichen gelegen, als von dem Geiste, der, indem er solche Werke schuf, obwohl am Sinnlichen beschäftigt, doch nicht im Sinnlichen gefangen lag. Und so erfolgt fast unbemerkt der Ueber-

gang zur zweiten Gattung, wo der Pinsel, oder der Meißel, oder der Griffel, in jenen Darstellungen wohlgeübt, das Sinnliche darzustellen fortfährt, aber nur das Sinnliche, in welchem der Geist sich sichtbar machen kann, und so darüber waltet, wie der Geist darüber walten soll, jeder seiner Darstellungen das unverkennbare Gepräge Dessen aufdrückend, was ihn selbst erfüllt, in jeder eine Form erzeugend, in welche das Ideale selbst sich ausgestaltet hat. Darum aber sinkt nicht nur bei der Beschäftigung mit dem Sinnlichen das Leben niemals in die Gebundenheit durch das Sinnliche hinab, es hebt vielmehr in jeder neuen Darstellung der Geist sich höher über das Sinnliche hinaus, und lebt sich tiefer hinein ins Uebersinnliche, das er durch jede hindurch in höherer Klarheit schaut. Endlich aber zur höchsten Kunst, zur Kunst des reinen Gedankens aufgestiegen, erwirbt er in dieser sich die Meisterschaft, sey es, daß er heilige Gefühle im frommen Liede ausströme, oder daß er kräftige Thaten heilig wollender Personen in der Form der dichtenden Erzählung auf die Nachwelt bringe, oder endlich, daß er die Kämpfe für die Sache Gottes, den äußeren Fall und inneren Sieg begeisterter Helden in dramatischer Form darstelle. Nun gelangen zwar nicht Alle bis zum Gipfel, aber Jeder steigt so hoch er kann, und in Allen ist derselbe Geist, aus allen ihren Schöpfungen blickt, hier dunkler und dort heller, verhüllter oder unverhüllter die gleiche Idee hervor, wie in dem höchsten Kunstwerke, in der Schöpfung Gottes, Alles ihn offenbart, zwar anders die Natur und anders die Geisterwelt, aber Alles doch den nämlichen Gedanken.

2. Die Künstlerthätigkeit. Ob eine Künstlerthätigkeit Statt finden solle — versteht sich, wo die Anlage vorhanden —, kann nicht mehr die Frage seyn, nachdem die Künstlerbildung schon als wirklich angenommen worden, denn auf diesem Gebiete fallen Bildung und Thätigkeit so zusammen, daß niemals Bildung ohne Thätigkeit, aber auch keine Thätigkeit ohne Bildung ist. So lange sich der Künstler bildet, schafft er, aber auch so lange er schafft, geht seine Bildung fort, in jedem Werke steigert sich seine Anschauung der Urschönheit und seine Fertigkeit sie darzustellen, darum liegt in jedem früheren der Keim des späteren und die Bürgschaft seiner höheren Vollendung, und Schaffen und sich Bilden werden Eins. Auch Das liegt im Besprochenen, daß ein wahres Künstlerleben kein Sündenleben

sey, daß also, wenn Künstlerleben dies sehr häufig ist, die Schuld nicht an der Kunst liege, auch nicht an der Beschäftigung mit dem sinnlich Schönen, sondern einzig daran, daß von Vorn herein das Wesen des Künstlers ein unheilig Wesen war, und daß die Sünde in ihm wie alles andere auch die Kunst dem Menschen zum Verderben kehren kann; den christlichen Künstler aber denken wir von Vorn herein in anderer Bahn, und wachsam über sich selbst, damit die Sünde nirgends eine offne Stelle finde, um das Leben zu vergiften. Und so unterscheidet das christliche Künstlerleben bei gleicher geistiger Grundlage sich nicht vom christlichen Leben überhaupt. Aber es giebt Künstlerthätigkeiten, über die sich fragen läßt, ob der Christ sie übernehme. Und namentlich wird die persönliche künstlerische Darstellung in Frage zu ziehen seyn. Im Allgemeinen hat zu gelten, daß jede Thätigkeit, welche den Menschen nicht entwürdige, auch den Christen nicht entwürdige, und jede, die das Wirklichwerden der Idee befördern könne, seiner würdig, und kein Grund sey, sie zu meiden. Dasselbe hat von jeder Künstlerthätigkeit zu gelten. Nun, ist es des Christen nicht unwürdig, Kunstwerke zu schaffen, die ihre volle Wirkung dann erst thun, wenn die persönliche Darstellung hinzutritt, so kann auch diese vollendende Darstellung an sich nicht unwürdig seyn, oder wenn sie's ist, muß die dramatische Kunst selbst vom Christen aufgegeben werden, der doch nicht wollen kann, daß irgend Wer durch ihre Darstellung sich versündige. Ueber das Erste ist man einig, so sollte man's vom Begriffe aus auch über das Zweite seyn. Und betrachtet man die Sache näher, so will sich auch in der That das Unwürdige nicht finden. Sind dramatische Kunstwerke die höchsten Werke der schönen Kunst, so kann, sie zu lesen, gewiß nicht unchristlich seyn, also auch nicht, sie vorzulesen, weder Einem, noch Einigen, noch Vielen auf einmal, also auch nicht, sie im Vereine mit Mehrern abwechselnd, also auch nicht, sie so vorzulesen, daß der Wechsel des Vorlesens und der der Personen zusammen fallen, also auch nicht, sie ohne Buch aus dem Gedächtnisse, also auch nicht, sie in einem solchen Raume vorzulesen, der den Verhältnissen der dargestellten Handlung möglichst angemessen ist; denn in dem allen findet sich nichts, was den Vortrag sündlich machen könnte, und nur das Sündliche ist das, was dem Christen als sittlichem Menschen unmöglich ist. So scheint demnach dies Künstlerleben ganz gerechtfertigt

dazustehen, und darf dem Christen anempfohlen werden? Noch nicht. Erst muß unterschieden werden. Wenn einige mit der Gabe der Darstellung Begabte sich vereinigen, ein dramatisches Kunstwerk, das reine Lust am Schönen in ihnen weckt, zur Erhöhung dieser reinen Lust für sich und Andere in solcher Weise und unter solchen äußeren Umgebungen vorzutragen, wie der Dichter es gedacht, das wird ihrem christlichen Wesen keinen Abgang bringen, und sie sollen's thun in Gottes Namen, denn auch in solchem Werke ist Gottes Wort. Wenn sie aber zwar Dasselbe thun, aber erstlich, was sie vortragen, ist kein solches Werk, und vermag jene reine Lust nicht zu erzeugen, und zweitens, sie thun's nicht in solchem Sinne, sondern zu Befriedigung ihrer Eitelkeit, oder aus welchem sündlichen Grunde sonst, dann ist's kein christlich Werk, und kann in Gottes Namen nicht geschehen. Solche Dinge, wie man sie vorzustellen pflegt, werden Christen weder schaffen noch vorlesen, also auch auf keine andere Art vortragen. Sodann aber, es ist ein Anderes, aus Begeisterung für ein Werk dessen Darstellung übernehmen, und ein Anderes, sich für Lohn dazu verdingen, um Alles, was ein Anderer begehrt, gut oder böse, und unter allen ersinnlichen Umständen vorzutragen, auch dann vorzutragen, wenn meine heiligsten Gefühle sich dabei empören, ein Gewerbe aus dem zu machen, wozu allein das Wohlgefallen am Schönen mich bewegen soll, und „spielend" mir Empfindungen anzuheucheln, welche ich nicht haben könnte. Endlich aber, wie heute die Sachen stehen, ist der sogenannte Künstler ein so jämmerlicher Knecht der Menge, die sich das „Publicum" zu nennen liebt, daß Keiner, der durch Christus sich befreit weiß, einer solchen Knechtschaft sich hingeben mag. Dabei ist noch nicht geredet von den sittlichen Gefahren überhaupt, welche von Innen und von Außen sich dieser Lebensweise anzulegen pflegen, aber doch nicht wesentlich damit verbunden sind, und noch viel weniger von den Darstellungen, in welchen der Mensch seinen Leib hingiebt, um sinnliche Eindrücke zu bewirken, bei denen gewiß nicht die Tugend, nur die Lust ihre Rechnung finden kann. Darum wird das Endergebniß doch seyn müssen, dramatische Darstellung enthalte nichts Unsittliches, aber dem Schauspielerleben gebe sich der Christ nicht hin.

Der christliche Kunstgenuß. Giebt es eine wirkliche schöne Kunst, und ist ein treffliches Erziehungsmittel für den Christen,

durch Anschauung des Schönen den Sinn für dasselbe zu bilden, und dadurch zu hüten, daß die Phantasie nicht irre gehe, und ins Häßliche hinüberschweife, so ist klar, daß wenn's nur möglich wäre, Jeder sich der schönen Kunst befleißen sollte. Das nun ist nicht möglich, denn nicht Allen hat die Natur die Anlage dazu gegeben. Aber es bleibt noch übrig, zu gebrauchen, was die Kunst geschaffen hat, und sich die Lust am Schönen durch Anschauung ihrer Werke zu verschaffen, und das ist dann der sogenannte Kunstgenuß. Das wirkliche Daseyn schöner Kunstwerke vorausgesetzt, bedarf's kaum der Bemerkung, daß der Christ an allen ihren Werken seine Freude habe, und daß es einen Grund nicht geben könne, sich einer Gattung zu entziehen, und je weniger eine im Sinnlichen, und je mehr sie im Gedanken selbst verweilt, desto weniger. Daraus folgt, daß die Ansicht Mancher, es habe der Christ die Vorstellungen der dramatischen Kunst zu meiden, in der Sache selbst auf keine Weise begründet ist. Im Gegentheile, unter obiger Voraussetzung ist kein Zweifel, daß die Theilnahme daran nicht nur eine reine Lust, sondern auch wahren Gewinn im Sittlichen darbieten könne. Aber freilich, was dafür geboten wird, ist großen Theils von der Art, daß der Christ es eben so wenig sehen und hören als lesen mag, und daher, wie er sein Auge von Schandbildern, und sein Ohr von verführerischen Tönen abwendet, und ein lüsternes Lied weder liest noch singt, so bleibt er auch von Darstellungen weg, die das Häßliche für Schönes bieten, und die Phantasie anstatt zu zügeln, üppiger aufbrausen machen. Man gebe den Christen, was sie sehen mögen, und sie werden kommen; so lange sie nicht kommen, prüfe man ernst, ob die Schuld an ihnen liege, oder an dem, was dargeboten wird! Wo's aber zum wirklichen Kunstgenusse kommt, gleichviel in welcher Gattung, da wird nicht vergessen, einmal, daß nicht der Genuß das Ziel des Lebens ist, sondern das Wirklichwerden der Idee, und sodann, daß das Genießende immer zunächst die Seelenkraft; daß aber diese leicht die Oberhand gewinnen, und was Mittel seyn soll, zum Zwecke erheben kann, daß also auch hier ein Ort ist für Selbstprüfung und Selbstbehütung, damit nicht, was bei rechtem Walten des Geistes heilbringend werden könnte, durch Versäumniß schädlich werde.

Anm. 4. Die gleiche Bedeutung, welche die schöne Kunst in der christlichen Selbsterziehung hat, kommt ihr auch in der christli-

chen Jugendbildung zu. Um seinen Zögling für die Liebe des Guten zu erziehen, und vor dem Wohlgefallen an dem Häßlichen zu bewahren, muß der Erzieher den Sinn für's Schöne in ihm wecken, so früh und so sehr er irgend kann. Das aber geschieht nicht durch Lehre, sondern durch Einführung in den Kreis des Schönen. Es sollte das Kind, wenn's möglich wäre, nicht nur nie das Häßliche, es sollte Nichts als Schönes sehen, es sollte so umgeben vom Schönen seyn, daß es darin leben lernte wie der Fisch im Wasser und der Vogel in der Luft. Dazu aber ist die Kunst die unentbehrliche Vermittelung. Denn die Natur, soviel des Schönen sie auch bietet, und so gewiß der Erzieher nicht versäumen wird, sie recht tief darin einzuführen — doch Alles zu seiner Zeit, vgl. §. 84. —, so bietet sie doch nur das sinnlich Schöne dar, und nicht auf einem Punkte alles, das übersinnlich Schöne offenbaren nur das Menschenleben und die Kunst, und das erstere noch gar Wenig, und Viel des Gegentheils. Darum muß die Kunst ergänzen, was die Natur auf gegebenem Punkte nicht darbietet, und woran das sündige Menschenleben es fehlen läßt. Der Gang muß wieder der seyn, aufzusteigen vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen. Den Anfang mache das reizende Landschaftsbild — erst sehr viel später das erhabene —, das fröhliche Naturlied, die liebliche Gesangsweise, und was dem ähnlich ist; allmählig gehe das Lied ins Ernste über, die Weise drücke höhere Gedanken aus, der hehre Dom erscheine, und das Bild Gottes trete im menschlichen Angesicht herein; noch höher hinauf verkläre das Lied sich zum hochheiligen Gesange, das erhabene Heldengedicht lasse sich vernehmen, und endlich werde der angehende Jüngling in das Drama, in die Tragödie eingeführt. Sind nur empfängliche Gemüther da, die Arbeit wird nicht ohne Wirkung bleiben.

§. 70.

3. Das Walten des christlichen Geistes über der Begehrung. Der Verstand ist eine Kraft des Aufnehmens und Verarbeitens, sie dient dem Herrschenden in der Person, ein eigenes Ziel hat sie nicht, es gilt nur, sie zu befähigen und in Dienst zu nehmen. Die Phantasie erschafft, aber nur um zu erschaffen, und ist in sich selbst befriedigt, sie kann dem Geiste dienen wie dem Fleische, und es

gilt nur, sie zu zügeln und in Dienst zu nehmen. Aber die Begehrung, die im Triebe wurzelt, ist eine Bewegungskraft, und hat ihr eigenes Ziel, die Lust. Sie vermag auch keinen anderen Zweck zu haben als die Lust, auch wenn sie ihn zu haben scheint, ist's doch im tiefsten Grunde nur die Lust, wornach sie strebt. Im Thiere ist sie die einzige bewegende Gewalt. Im Menschen kann sie's seyn, und ist es im Zustande der vollendeten Sündigkeit, aber auch wo diese nicht vollendet, ist sie's doch in Annäherung. Und wenn der Mensch zum Christen wird, ist sie's gewesen, mehr oder weniger entschieden, und mehr oder minder fest und eingewurzelt. Und diese Herrschaft, im Allgemeinen gebrochen, ist noch nicht ausgetilgt, in ihrer gänzlichen Austilgung aber liegt die Aufgabe des Christen. Wie daher allenthalben, wo der Geist zum Bewußtseyn, oder doch zur Ahnung seiner selbst gelangt, der Kampf zwischen Geist und Fleisch entsteht, so kann auch das Walten des christlichen Geistes über dieser Kraft nicht nur ein Bilden, oder ein Lenken und Zügeln seyn, es muß Kampf seyn, unermüdeter Kampf um die Herrschaft, um so heftiger, je wilder in Jedem die Lust vorher geherrscht, und nicht endend als mit dem vollen Siege, oder mit dem Leben. Der Sinn dieses Kampfes kann nicht der seyn, daß die begehrende Kraft selbst vernichtet werde, denn das ist unmöglich, die begehrende Kraft ist ja die Seele selbst; auch nicht, Das zu erlangen, daß der Trieb sich nicht mehr regen, keine Begehrung mehr entstehen könne, es wäre das nichts anderes als die menschliche Natur austilgen, wenn's auch je geleistet werden könnte. Das nur kann der Sinn seyn, daß der Trieb und die Begehrung sich dahin nicht mehr richten, wohin der Geist es wehrt, und wohin sie sich richten, Maß und Regel des Geistes sey. Die Nothwendigkeit, daß dieser Kampf bestanden werde, ist für den Christen nicht zweifelhaft, denn er sucht das ideale Leben, das nur möglich ist, wo der Geist die Zügel führt. Wenn sich aber fragt, wie er bestanden werden könne, so erhellt alsbald, daß es sich nicht sowohl um eigentliche Mittel handele, die wohl im Einzelfalle dienen können, einen Trieb im Keime zu ersticken, oder das Auflodern der Begierde zu verhindern, oder von der That zurück zu halten, zu der sie, mächtig geworden, drängt, als vielmehr im Allgemeinen, den Geist zu stärken, daß das Fleisch nicht mächtig werden könne. Jenes ist das Treiben der Gesetzlichen, und hat etwa die Wirkung, wie das Verstopfen eines Was-

serquells in einem Punkte, der weil der Druck der inneren Wassermenge fortwährt, bald auf demselben oder einem anderen Punkte wieder vorbricht, oder das Vertreiben eines örtlichen Ausschlags auf der Haut, an dessen Stelle die ungebrochene innere Krankheit nicht ermangeln wird, ein anderes, und oft schlimmeres Uebel anderwärts zu zeugen. Hier kann nur gelten, was der Apostel nennt *πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν* (Röm. 8, 13.), d. h. der Geist muß mächtig, muß die bewegende Kraft im Menschen werden, dann hört die Herrschaft der Begierden von selber auf (Gal. 5, 16. 18.). Jeder Zuwachs von Kraft, gleichsam jedes zugelegte Gewicht auf Seiten des Geistes ist eine Minderung der Kraft auf der Seite des Fleisches. Also, das Leben im Mittelpunkte muß gekräftigt werden, so gewinnt das Leben im Umfange die Gestalt und Richtung, die von dort aus angegeben wird. Was also dort sich als die christliche Selbsterbauung dargestellt hat, die tägliche Buße, das stets neue Eingehen in das Wesen Christi durch den Glauben, der treue Gebrauch des Wortes Gottes, und das unablässige Gebet, das ist der christliche, der siegbringende Kampf des Geistes mit dem Fleische. Damit ist verbunden die stete Prüfung seiner Selbst, die Regelung der Verstandesthätigkeit, damit er nicht im Dienste des Fleisches Irrthum zeugen könne, die Behütung und Zügelung der Phantasie; und tritt dann diese oder jene äußerliche Zucht im Einzelfalle hinzu, so ist sie nicht zu tadeln; nur muß sie vom Geiste ausgehen, und darf nicht Gesetzzucht seyn, und das Vertrauen nicht auf sie gerichtet seyn.

Anm. Während die Schrift auf dem sittlichen Gebiete Wachsamkeit empfiehlt, um der Versuchung zu entgehen (Matth. 26, 41. 1 Kor. 16, 13. 10, 12. Gal. 6, 1. u. ö.), d. h. ein solches Verhalten, es sey in der innerlichen Behandlung seiner selbst oder im äußerlichen Thun, wodurch nach Möglichkeit gehütet werde, daß die Lust, welche zur Sünde führen könnte, entweder nicht entstehe, oder doch keine Macht gewinne, haben Sittenlehrer der Neuzeit wohl das Gegentheil empfohlen, sich wie ein muthiger Kämpfer in den Kampf hinein zu stürzen, um im Kampfe selbst, ob auch durch Fallen und Aufstehen, zu erstarken, indem ein furchtsames Vermeiden, wenn dann doch einmal die Versuchung nicht vermieden werden könne, um so sicherer zum Falle führe. Das erinnert an ein gewisses Volk, das eher stark seyn (und erobern) wollte, als es in

sich einig war, und darüber in Schimpf und Schande kam. Wahr ist's, ein furchtsames Verstecken vor der Versuchung, die von Außen kommt, ist eben so unheilsam, als es dem, der nicht als Mönch in seiner Zelle leben kann, unmöglich ist. Und die eigentliche Versuchung wird doch nicht gemieden, denn die liegt im Herzen, und geht in die Zelle mit hinein. Aber eben so wahr ist, daß ich erst im Inneren stark seyn muß, um dem äußeren Feinde mit Hoffnung des Sieges zu begegnen, und diese Stärke dadurch nicht gewinne, daß ich durch den Reiz von Außen Trieb und Leidenschaft in mir erwecke, sondern einzig dadurch, daß mein Geist sich kräftige in Gott, wie das vorhin gezeigt ist. Denn je entschiedener das geschehen ist, desto mehr hört die Versuchung draußen auf, Versuchung für mich zu seyn. Und dann ist Zeit, wo der Beruf es fordert, ohne Scheu ihr zu begegnen. Aber auch nur da. Die tapfern Helden, die den Feind nicht erwarten können, sind oft eher überwunden, als sie ihn recht gesehen.

b) Das Walten des christlichen Geistes über den Kräften des Leibes.

§. 71.

Der Sünder als solcher ist wesentlich Materialist. Das Ich, für das er lebt, und einzig leben zu sollen glaubt, das ist der Leib; und hört er auch daneben einmal von einer Seele, die er habe, oder einem Geiste, er achtet's nicht; entweder er glaubt's, da ist die Seele das Empfindende in ihm, oder er verlacht's. Daher ist auch seine Hauptsorge auf den Leib gerichtet, von dem ihm alle seine Lust und seine Schmerzen kommen, er nährt ihn, pflegt ihn, schont ihn, kurz er weiht ihm alle seine Mühe, seine Kräfte, seine Zeit, nur wenn sein Hauptzweck, der die Lust ist, es gebietet, stürmt er auch wieder auf ihn ein, als ob er ihn haßte und nicht bald genug aufreiben könnte, denn bis zur epikurischen Regel: genieße immer so, als ob du in Ewigkeit genießen solltest, und daher immer nur soviel, daß du das nächste Mal noch Mehr genießen kannst, bringt er's nicht leicht. Von derselben aber ist die Moral, auch die sich christlich nannte, häufig ausgegangen. Beim Christen sieht es anders aus. In ihm ist das Bewußtseyn des Geistes aufgewacht, und dieser Geist ist wesentlicher, und strebt unbedingter Herr zu werden. Nun ist der Leib für den

Geist ein Zweifaches je nach dem Blicke auf den engeren oder auf den weiteren Kreis, in jener Hinsicht dasselbe für die kleine Welt, was die Körperwelt ist für die große, in dieser aber das Werkzeug, dessen er sich zu bedienen hat, um für das Gute zu wirken in dem Kreise, worin er steht*). Aus jener Betrachtung aber geht hervor, daß der Geist den Leib immer so behandelt, wie ein weiser Hausherr sein Haus, aus dieser so, wie ein verständiger Arbeiter sein Werkzeug zu behandeln pflegt. Alles auf ihn beziehen, Alles um seinetwillen thun, Alles ihm aufopfern, das sind Dinge, die im Christenleben nicht vorkommen können, aber auch nicht ihn verachten, versäumen, verkümmern lassen, oder gar zerstören, sondern von dem allen das Gegentheil, aber Alles in dem Maße, zu dem das christliche Wesen die Regel giebt, und aus dem Grunde, den dies Wesen fordert. Daraus ergiebt sich leicht das Einzele.

Das erste muß die Ernährung seyn. Wiefern diese ein Naturbedürfniß ist, und ich, indem ich meinem Leibe Speise und Trank zutheile, nur thue, was ich ohne große Qual nicht lassen kann, und ganz dasselbe was das Thier thut, überdies mir eine Lust bereite, so kann es scheinen, als könne es im Essen und Trinken selbst ein Christliches nicht geben. Es giebt es aber doch. Ich kann essen und trinken erstlich, weil ich muß, und das ist Nichts; ich kann es zweitens wie das Thier, gedankenlos, als ein Organismus, der einem Naturgesetze folgt, und das ist meiner unwürdig, und bezeugt die innere Roheit meines Wesens; ich kann es drittens für den Zweck der Lust, also mit einem auf die Lust gerichteten Gemüthe, also auch in solcher

*) Aehnliche Auffassungsweisen finden sich in der Schrift. So lange der Mensch noch unter der Sünde steht, ist sein Leib ein Leib der Sünde und des Todes, aus welchem Paulus erlöst zu werden wünscht. Nachdem er aber mit Christus gestorben und zum neuen Leben auferstanden, ist er ein Tempel des heiligen Geistes (1 Kor. 6, 19), und ein Werkzeug der Verherrlichung Gottes (1 Kor. 6, 20). Jenes ist er dadurch, daß der göttliche Geist in seinem Geiste wohnt, also doch nur mittelbar, und also die oben ausgesprochene Vorstellung, nur höher hinauf geführt, Gottes Verherrlichung aber erfolgt nur durch das Wirken für das Gute. Würde man also nur die Christenkinder früh mit dieser Vorstellung anfüllen, so würden sie als Christen immer von der Betrachtung ihres Leibes ausgehen, die im Texte zum Grunde liegt, und es würde darnach sich zeigen, ob es noch solcher Gründe gegen Völlerei, Unkeuschheit u. dgl. für sie bedürfen würde, wie sie noch bei Ammon angetroffen werden.

Art und Menge, daß mir die größte mögliche Lust daraus erwächst, und das ist Sündendienst, gesetzt auch, es wäre weder Verschwendung noch Uebermaß dabei. Aber ich kann's auch viertens darum thun, weil ich meinen Leib erhalten will als das Haus, in das mich Gott gesetzt, damit ich es verwalte ihm zur Ehre, oder als das Werkzeug, damit ich Gutes schaffen soll und schaffen will, so lange und soviel ich kann, also im Bewußtseyn dessen, was ich bin und was ich soll, im Bewußtseyn meines Verhältnisses zu Gott, und dann ist es ein tugendhaftes Essen und ein christliches, und ein solches setzen wir vom Begriffe aus als das wirkliche, weil wir setzen, daß wer ein Christ, in stetem Bewußtseyn Gottes stehe. Und wo es nicht wäre, da würde die Aufgabe des Christen auch dahin gehen, zu schaffen, daß es werde, nicht durch äußerliche Zuchtanstalten, sondern durch ein tieferes Eingehen in Gott, damit vom Mittelpunkte aus das Leben in Gott auch auf sein täglich Essen und Trinken sich erstreckt. — Zum äußeren Wesen der Ernährung gehört ein Zweifaches, die Zeitordnung und das Maß, jene zu regelmäßiger, diese zu ausreichender Ernährung führend, die eine wie die andere nothwendig, wiefern sie Bedingung eines kräftigen Körperlebens und eines frischen Seelenbefindens, beides aber weiter Bedingung eines gedeihlichen Wirkens ist. Damit fällt aus dem christlichen Leben vor Allem das Fasten weg. Das Fasten ist eine Störung des regelmäßigen Ganges der Ernährung auf längere oder kürzere Zeit, welche nur dazu dienen kann, den Leib zu schwächen, der Seele aber ihre Frische und Spannkraft zu entziehen; denn Hunger thut weh, und ein Hungernder ist unlustig und verdrossen für sein Tagewerk. An sich folglich kann es dem Christen nie zu Sinne gehen; es müßte noch ein Grund oder Zweck hinzutreten, dem es als Mittel diente, so daß jene Nachtheile in keine Rücksicht kommen könnten. Den aber giebt es nicht. Denn erstlich der Gedanke, mit Fasten als einem guten Werke Gott zu dienen, oder bei Gott Etwas zu verdienen, geht in kein christliches Denken ein, er ist ein heidnischer noch mehr als jüdischer Gedanke. Der zweite aber, die Kasteiung des Fleisches, wie man's nennt, sey es, um für begangene Sünden sich zu strafen, oder um die Sinnlichkeit zu tödten, beruht ebenfalls auf Irrthum, nämlich auf dem Irrthume, daß die Sünde ihren Sitz im Fleische habe, und die Sinnlichkeit das eigentliche Sündliche sey, und führt nicht zum Ziele, denn Theils führt

Schwächung des Leibes oft zum Gegentheile, Theils kehrt die alte Lust nach aufgehobener Abmattung sofort zurück. *)

Anm. Das Fasten, im Judenthume zwar (mit Ausnahme des Versöhntags) nicht geboten, aber doch als Gottesdienst im Brauche, findet sich bei Paulus und überhaupt in den Briefen nicht (1 Kor. 7, 5. ist es fremder Zusatz, und 2 Kor. 6, 5. 11, 27. ist die Rede nicht von Fasten, sondern von Nahrungslosigkeit), und Paulus muß es fast den στοιχείοις τοῦ κόσμου beigerechnet haben. Aber in der Urkirche ist gefastet worden, und zwar nach der Apostelgesch. gerade da, wo Paulus war (Apg. 13, 2 f. 14, 23.). In den drei Evangelien wird es 1. vorausgesetzt, und Regeln in Bezug darauf gegeben (Matth. 6, 16—18.), 2. als die Bedingung gewisser Dämonenaustreibungen bezeichnet (Matth. 17, 21. Mk. 9, 29.); 3. als Etwas hingestellt, das zwar ausgesetzt bleibe, so lange Jesus gegenwärtig, aber eintreten werde, sobald er geschieden sey (Matth. 9, 14 f. u. Parall.), und die Künste, mit welchen Schleiermacher den entgegen gesetzten Sinn heraus zu bringen wußte, mögen dialektisch gut seyn, exegetisch sind sie nicht. Man kann freilich kaum glauben, daß Christus das Fasten gewollt aber es bleibt auch übrig, in diesen Schriften den Einfluß des Bestehenden zu finden, da man, was in seiner Umgebung nicht gewesen war, doch irgendwie auf sein Wort stützen mußte.

Dem Begriffe der ausreichenden Ernährung des Leibes widerstreitet aber ferner auch das Uebermaß derselben, also die Völlerei mit der Trunkenheit und Allem, was damit zusammenhängt. Es fragt sich nur, was das eigentlich Sündliche darin, also Das sey, was den Christen als solchen davon zurück halte? Das allein kann es doch nicht seyn, daß Völlerei allmählig den Besitz verzehrt, denn dieses wäre zuletzt ein bloßer Klugheitsgrund, und sofort gehoben, wo ausreichender Besitz, oder soviel Besonnenheit, um über dessen Schranken nicht hinauszugehen; obwohl, ein christlicher Gedanke wäre dieser:

*) Im Obigen ist nur vom wirklichen Fasten geredet worden, wie natürlich. Es giebt aber auch ein sogenanntes, das in den katholischen Kirchen übliche, welches im zeitweiligen Enthalten gewisser Speisegattungen besteht, während die übrigen genossen werden können. In diesem aber kommt zum Aberglauben und zum Irrthume noch der Selbstbetrug hinzu, für Fasten zu halten, was gar Nichts ist.

ich will, was mir zum Gutesthun gegeben worden, nicht in Völlerei verwüsten. Auch das allein kann es nicht seyn, daß man die Gesundheit und die Kraft dadurch zerstöre, denn es gelten da die nämlichen Betrachtungen; doch christlich wäre der Gedanke: ich brauche meine Kräfte Leibes und der Seele jeden Augenblick für's Gute, will sie ihm daher weder auf einzele Augenblicke entziehen, noch muthwillig der Gefahr aussetzen, unterzugehen durch mein Thun. So ist's auch das noch nicht allein, daß Völlerei die Begierden aufregt. Es ist wahr, sie thut's, es ist wahr auch, daß der Christ Nichts thut, was dahin wirkt, weil er sie nicht aufkommen lassen will; aber auch das sind immer nur die Folgen, und fände sich ein Mittel diese aufzuheben, es wäre die Völlerei nicht sündlich mehr. Das Sündliche liegt aber darin, daß indem ich mich ihr hingebe, ich mich der Lust hingebe, die Lieblichkeit der Speisen, die Anmuth der Getränke, oder auch die Wirkungen der letzteren, mir Zweck werden, was allein das Gute werden darf, daß also in mir das Fleisch die Oberhand gewinnt, und ob's auf einen Augenblick sey, das sie nie gewinnen darf; kurz, daß ich nicht Gott lebe, sondern meinem Selbst. Das aber ist nicht Folge mehr, es ist die Sache selbst, und darum meidet sie der Christ. Also: der Christ ist mäßig, nicht aus Furcht vor den Folgen der Unmäßigkeit, sondern weil die Mäßigkeit in seinem Begriffe liegt, die Unmäßigkeit ihn aufhebt.

An die Ernährung schließt sich, als unter dem gleichen Begriffe der Erhaltung stehend, die Schonung des Leibes an*). Der Feige verschließt seine Waffe, um auch in der Stunde der Gefahr sie nicht zu brauchen, der Wildfang zerschlägt sie an Stock und Stein, und bringt sie schartig oder zerbrochen vor den Feind, der Tapfere birgt sie sorgsam in der Scheide, blank und rein, aber wenn der Feind kommt, schont er ihrer nicht, es springe gleich die Waffe, wenn nur der Feind getroffen ist. So jeder Verständige mit seinem Werkzeuge, also gewiß auch so der Christ mit seinem Leibe. Wo Grund ist, ihn zu brauchen, seine Kräfte, seine Gesundheit, seine Glieder, da geizt er nie damit, Grund aber ist nur, wo er Gutes damit schaffen oder Bösem wehren soll. Da mag er matt, mag krank, mag lahm, mag

*) Zu beachten ist, daß von der Schonung des Lebens hier noch nicht gesprochen wird. Darüber s. §. 73.

blind werden, es hindert nicht. Wo's aber am Grunde fehlt, wo nur muthwillig Kräfte oder Glieder, oder Gesundheit, hingeopfert werden sollen, gleichviel wofür, er thut es nicht; und wenn er fest ist, wie er soll, giebt's ihn zu zwingen keine freundliche und keine feindliche Gewalt. Dasselbe aber thut auch der Verständige, höchstens mit geringerer Festigkeit; darum, so wenig es unchristlich wäre, durch eine verständige Betrachtung bestimmt zu werden, fragt sich doch, ob diese Schonung nicht auch einen in engerem Sinne sittlichen Grund haben könne? Nun ist gewiß schon Das unsittlich, das Werkzeug, das ich zum Guten brauchen kann und soll, nutzlos zu verderben, und immer schont's der Christ, wenn er's aus diesem Grunde schont, um des Guten willen; aber das eigentlich Sündliche des Gegentheils liegt im Muthwillen selbst. Das Wesen des Muthwillens ist die Nichtachtung des an sich Werthvollen um der bloßen Lust willen; so wer ohne Beruf noch Noth die Kräfte seines Leibes zu Schaden kommen läßt, der vergißt ihrer Bedeutung in der Ordnung Gottes im Dienste seiner Lust; das ist aber die Sünde, und darum kann's der Christ nicht thun. Der Christ schont seines Leibes, weil sein ganzes Wesen nicht der Lust, sondern dem Guten angehört.

Zur Schonung des Leibes gehört auch wesentlich die Bewahrung der einzelen Gliedmaßen vor Verletzung, natürlich mit der Einschränkung, daß eine solche nicht im Wirken für das Gute ungesucht erfolge. Ihr Gegentheile wäre die Selbstverstümmelung, d. h. die bewußte und absichtliche Entfernung eines zum Leben nicht unentbehrlichen Körpertheils, wobei natürlich keinen Unterschied macht, ob sie durch eigene oder fremde Hand vollzogen werde. Regel kann sie nun sicher niemals seyn; doch fragt sich, ob vielleicht unter Umständen sie eine sittliche That werden könne? Dies wird alsdann der Fall seyn, wenn sie unter einen Begriff gestellt werden kann, auf dessen Verwirklichung sich ein heiliges Wollen richten kann, d. h. wenn sie irgend wie als zur Verwirklichung der Idee des Guten beitragend gedacht werden kann. An sich selbst vermag sie das nun nicht, denn der Verlust eines Körpertheils ist an sich ein Uebel, und sich selbst ein Uebel zufügen ist nichts Gutes. Sie könnte es also nur als Mittel oder Bedingung von etwas Gutem werden, und zwar nur entweder als Aufhebung eines Leidens, welches der Körpertheil verursacht, oder als Verhinderung eines Thuns, zu welchem er die Be-

dingung ist. Das Leiden müßte gedacht werden als im Körpertheile liegend, und entweder heilbar oder unheilbar. Ist es heilbar, d. h. nicht von entschiedener Unheilbarkeit, dann kann der Zweck der Entfernung nur die Aufhebung des Schmerzes seyn, den es verursacht, dann aber liegt nichts Sittliches in der That, es ist das bloße natürliche Sträuben gegen den Schmerz, zu dem noch überdies entweder der Vorwitz sich gesellt in der Meinung der Unheilbarkeit, oder die verzagte Auflehnung gegen Gott, wo die Aufgabe nur die seyn kann, die Heilung zu beschaffen, wie es möglich ist, im Uebrigen in gottergebenem Sinne zu tragen. Im Falle entschiedener Unheilbarkeit wird Das die Frage seyn, ob die Entfernung dieses Theils entweder mir mein Leben rette oder doch mich fähiger mache, für das Gute zu wirken als ich bin, und wenn von beiden Eins, so werde ich, weil ich das Gute will, mich ihr unterziehen, wenn aber nicht, es unterlassen. Denn nur wo das Gute liegt, hat sich das Wollen hinzuneigen. Ist's aber ein Thun, das durch die That verhindert werden soll, so kann's vor Allem nicht ein solches seyn, wozu ich irgendwie verpflichtet bin, auch nicht nur ein solches, das ohne Recht von mir gefordert wird, denn dem kann ich mich entziehen, oder wenn ich's nicht kann, es vollbringen, es liegt nirgend in der Handlung, was mir sie unmöglich mache. So bliebe nur entweder die fremde Forderung des Bösen oder der innere Reiz dazu. In jene willige ich nicht ein, der Gewalt setze ich Gewalt entgegen, unterliege ich, mein Wille ist nicht unterlegen; aber das Werkzeug, das ich zum Guten gebrauchen kann und soll, das raube ich mir und dem Guten nicht. Ist's aber der innere Reiz, dem soll ich gleichfalls widerstehen, und ich muß es können in der Kraft des Glaubens, ihn unmöglich machen durch Gewalt an meinem Leibe, wäre das Bekenntniß, daß ich ihm nicht widerstehen wollte, es wäre Flucht anstatt des Kampfes.

Das Walten des Geistes über dem Leibe offenbart sich ferner durch Ausbildung und Vermehrung seiner Kräfte, damit er immer geeigneter werde, ihm zu dienen für den Zweck der Offenbarung Gottes durch das ganze Leben. Ehedem geschah dafür zu wenig. Abgesehen auch von der Verkehrtheit einer ursprünglich morgenländischen Askese, welche den Leib abschwächen und abtödten wollte, überließ man die Sorge für dessen Kräftigung der Natur, so daß es in den Kreisen, wo durch Beruf und Lebensart die Stärkung sich von selbst

gab, allerdings an Leibeskraft nicht mangelte, diese Kraft aber eine rohe und ungeschickte Kraft blieb, die zwar durch ihr Gewicht, wo sie sich hinstürzte, viel ausrichten konnte, aber wenig Gebrauch von sich zu machen wußte, dagegen, wo solche zwingende Verhältnisse nicht obwalteten, die Kräfte des Leibes jämmerlich verkümmerten, und weder Geschick noch Stärke anzutreffen war. Das ist nun freilich anders, und dagegen zu streiten wird von Jahr zu Jahr unnöthiger; aber man ist in den entgegen gesetzten Irrthum eingetreten, von der Ausbildung der Leibeskräfte Mehr zu erwarten als sie leisten kann. Von Denen nicht zu sprechen, die in entschiedener Richtung auf das Fleisch und sein Gedeihen die körperliche Ausbildung zum Zwecke machen, und Nichts wollen als die höchste Befähigung des sinnlichen Menschen zur Arbeit und zum Genusse, wird auch von Denen, die einen sittlichen Zweck verfolgen, Viel gefehlt. Den alten Spruch: mens sana in corpore sano, faßt man in dem Sinne, daß wenn das Zweite gegeben sey, das Erste sich von selbst einfinden werde, und arbeitet nun in diesem Sinne tapfer fort. Aber man ist im Irrthume. Es ist unbezweifelt, daß wo ein heiliges Wollen sich in kräftigem Körper findet, das Wirken für heilige Zwecke fröhlicher gedeiht, als wo ein siechse Werkzeug ihm oft hindernd entgegen tritt, und immer erst überwunden werden muß, um auch nach Außen wirkend aufzutreten; aber eben so gewiß ist, daß, wo jenes fehlt, im kräftigen Körper die Sünde nur um so üppiger wuchert, und verderblichere Früchte trägt, und die Erfahrung zeigt es allenthalben. Ein christliches Geschlecht in Körperfülle wirkend, würde ein Segen seyn, das unchristliche, das wir haben, wirkt Verderben. Darum ist das christliche Thun, auch wenn äußerlich das Nämliche geschieht, doch wesentlich ein anderes. Vom Geiste, als dem Mittelpunkte geht es aus, die Herrschaft des Geistes hat es zum nächsten und beständigen, das Wirklichwerden des Guten zum letzten und höchsten Zwecke, geschieht darum nur so, daß dieser stets im Auge bleibt, und im Bewußtseyn, daß auch beim Fehlschlagen der Arbeit auch in minder kräftigem Leibe ein kräftiger und gesunder Geist seine Wohnung haben kann, und besser ist schwach am Leibe, aber am Geiste stark zu seyn, als umgekehrt.

Das Walten des Geistes in Bezug auf Krankheit und deren Heilung s. §. 73.

B.

Das Leben im engeren Kreise selbst.

§. 72.

Aus dem bisher besprochenen Walten des Geistes über Seele und Leib geht das allgemeine Leben des Christen im engeren Kreise der Person hervor, vermöge dessen auch dieses eine Offenbarung Gottes wird, sofern es kann. Sein Bild ist in den vornehmsten Zügen zu entwerfen.

Das erste ist die Arbeit. Arbeiten müssen alle Menschen, um zu leben. Zwar hat die Verkehrtheit des sündigen Lebens es dahin gebracht, daß es eine — wenn auch stets abnehmende Zahl von Menschen giebt, die leben zu können scheinen, ohne zu arbeiten, und also dieser Nothwendigkeit überhoben sind, allein Theils ist ihre Zahl so klein, daß sie nicht in Betracht zu kommen braucht, Theils müssen zuletzt auch diese mindestens Etwas zum Ersatze der Arbeit thun, um nicht im Arbeitsmangel zu verkommen. Hinsichtlich der Arbeit aber macht es einen großen Unterschied, ob Einer ein Heide oder ein Jude oder ein Christ ist. Der Heide, d. h. Derjenige, dessen Gott schlechthin das Selbst ist, der also, was er thut, mit einziger Rücksicht auf das Selbst vollbringt, arbeitet, weil er muß, daher nur wenn er muß, nicht eher und nicht länger, und was er muß, nicht Mehr, wo möglich Weniger, und wenn er einmal nicht zu müssen meint, auch gar nicht, nur wenn eine starke Begierde ihn ergriffen hat, zu deren Befriedigung nur Arbeit ihm die Mittel schafft, arbeitet er Mehr als er muß, meint aber doch zu müssen, und es kann geschehen, daß er bitter darüber klage, denn als Arbeit ist sie ihm immer eine Last, und der Gedanke, es einmal dahin zu bringen, daß er nicht mehr arbeiten müsse, seine Lust. In dieser Arbeit ist nichts Sittliches, auch im größten Fleiße nicht, sie ist Sünde durch und durch. Der Jude, d. h. Derjenige, welcher gelernt hat, daß man arbeiten solle, daß er zur Arbeit verpflichtet sey, oder gar, daß Gott die Faulheit strafe, arbeitet auch nur, weil er muß, ihn aber treibt nicht nur die Noth, sondern auch die Hoffnung und die Furcht, die Hoffnung auf den Lohn, den er von Gott für seine Arbeit zu erwarten hat, und die Furcht

vor der Strafe, wenn er faul ist. Auch da ist es das Selbst, dem er dient, nur zu gleicher Zeit unmittelbar und mittelbar, und auch Diesem ist die Arbeit eine Last, mit der er, den Fall einer mächtigen Begierde ausgenommen, sich nicht übernimmt, und bald genug gethan zu haben meint, und seines Lohnes harrt; ja wüßte er nur, daß ihn Gott nicht strafte für die Faulheit, oder seinen Fleiß nicht lohnen würde, keinen Finger rührte er. Der Christ muß auch arbeiten, aber er thut's nicht, weil er muß, er thut es, weil er will. Er arbeitet, weil er das Gute schaffen, weil er in seiner kleinen Welt Gott gleich seyn will. Er ist arbeitsam. Den die Nothdurft treibt, der sieht in seiner Arbeit nicht allein das Mittel ihrer Befriedigung, er sieht in ihr das Gute, das durch ihn wirklich werden soll, und den sie nicht treibt, sieht dasselbe in der seinigen. Jene arbeiten als Knechte, er als freier, darum der Reiche wie der Arme, und mit Lust der Eine wie der Andere, und Jeder soviel er kann.

Zur wahren Arbeitsamkeit gehört aber auch, daß ich immer das thue, was eben zu thun vorliegt. Es giebt eine Geschäftigkeit, die sich gern für Arbeitsamkeit bewundern läßt, nimmer ein Ende ihrer Arbeit finden kann, und wirklich manchmal Großes leistet, aber niemals, was sie soll, sondern entweder bloßen Vorwitz, der besser unterbliebe, oder Gutes und Nützliches, aber was nicht ihres Amtes ist, wogegen das, was durch Beruf oder Amt oder auch durch das Bedürfniß gefordert wird, entweder unterbleibt, oder nur zur höchsten Nothdurft, und immer mit Verdruß geschieht. Man nennt das Liebhabereien, Beschäftigung mit Lieblingsarbeiten u. s. f., es ist aber Dienst der Lust, also des Selbst, also Sünde, Trotz allem Lobe, das sich damit verdienen läßt*). Der Arbeitsame will das was er soll, und giebt sich diesem hin, und hat daran seine Lust; er macht zu seiner Lieblingsarbeit, wozu sein Beruf ihn treibt, indem er den Gedanken des Guten daran knüpft, durch den ihm Alles leicht und lieb wird, woran er hängt. Zu dem was daneben liegt, hat er, wenn's bloßer Vorwitz, niemals Zeit, wenn gut an sich, erst dann, wenn's im Berufe Nichts mehr zu thun giebt. Und diese Arbeitsamkeit ist die des Christen, der seinen Begriff erfüllt; jene Geschäftigkeit

*) Die Griechen nannten's πολυπραγμοσύνη, unsre Alten sagten: Was deines Amts nicht ist, da laß deinen Vorwitz.

die Schlinge, die er zu meiden hat, und durch genaue Prüfung seiner selbst, und wenn's Noth thut auch durch strenge Selbstzucht zu vermeiden sucht.

Der Arbeit muß die Ruhe folgen. Sie muß, die Natur gebietet es. Darum ruhen alle Menschen nach der Arbeit, und das Ruhen selbst ist nur ein Zoll an die Natur, nichts Sittliches an sich. Und der Heide, in dem das Natürliche allein das Wirkliche, hat die Regel: kürzeste Arbeit, längste Ruhe, und folgt der Regel, wenn er kann, der Reiche, indem er faullenzt, bis der Ueberdruß ihn, wenn auch nicht zur Arbeit, doch zum Scheine der Arbeit, d. h. zum Wechsel in der Faulheit zwingt, der Arme, indem er jeden Augenblick der Ruhe wie einen Raub erhascht und fest hält bis zum letzten Ende, und im Stillen sinnt, wie er der Reiche werden möge; der Jude macht sich aus der Ruhe eine Pflicht, die er nicht versäumen darf, einen Gottesdienst, der unterlassen ihm die Strafe, beobachtet die Belohnung seines Gottes zuzieht; und auch bei diesem findet das Fleisch seine Rechnung. Nur Zwei sind, welche viel arbeiten und wenig ruhen, der, dem die Begierde keine Ruhe läßt, und der das Wesen des Christen hat, d. h. in Allem das Gute sieht und sucht und will, Jener als der Knecht seiner Begierde, dieser als der Freie. In der Ruhe selbst liegt das Gute nicht; darum denken wir Gott nicht als den Ruhenden, sondern als den ewig Schaffenden, und die Gottähnlichkeit als möglichst ununterbrochene Thätigkeit. Das Gute liegt in ihrem Verhältnisse zur Arbeit als Erholung. Die Erholung aber ist in ihrer Beziehung eine zweifache, zuerst Erholung in Bezug zur neuen Arbeit, und dann zum geistigen Leben als persönlichem. Das Meiste von dem, was die Menschen als ihre Erholungen bezeichnen, ist von der Art, daß, wenn sie wieder zur Arbeit übergehen sollen, sie ungeschickter und verdrossener dazu sind, als sie vorher waren. Ganz natürlich, denn ihr Endzweck ist die Lust, und darum wird, da doch die Arbeit keine Lust gewährt, die Erholung darauf eingerichtet, und jene kommt nicht in Betracht. Aber eben so natürlich auch, daß Christen keinen Theil daran nehmen, und Statt dessen die Erholung suchen, die Kraft und Lust zur neuen Arbeit giebt. Das aber kann nur die seyn, die ein frohes Herz und einen gesunden Leib zur Folge hat. Welche das sey, thut nicht Noth zu sagen, die Christen finden sie von selbst, die Anderen würden sie doch

nicht suchen gehen. Aber der Christ hat noch ein anderes Bedürfniß. Das Leben in Gott, sein höchstes Gut, kann zwar nicht untergehen durch die Arbeit, die doch auch Arbeit für's Gute ist, und litte, wenn es schon vollkommen wäre, auch keine Schmälerung dadurch; aber das ist es nicht, und die Erfahrung lehrt, daß auch das christlichste Gemüth durch die Arbeiten und Geschäfte des Lebens vielfach abgezogen wird vom Uebersinnlichen und in das Sinnliche verstrickt, und daß die noch vorhandene Sünde in denselben vielfach Anlaß nimmt, den schon verlornen Boden wieder zu erobern. Da soll denn des Christen Ruhe das ersetzen, was dort verloren ging; und darum liebt er sie auch nach gethaner Arbeit, und macht Gebrauch von ihr nicht nur zur Stärkung für die neue Arbeit, sondern auch zur Selbsterbauung, der unmittelbaren und der mittelbaren. Aber eben deßhalb kann er auch nur die Erholung suchen, welche, wenn sie nicht selbst erbaut, doch der Erbauung nicht entgegen wirkt. Und das ist nicht wieder ein Gottesdienst, ein Judenthum in anderer Form, denn aus dem freien Geiste geht kein Gottesdienst hervor, und das Wesen des Judenthums, die Lohnsucht fehlt, daher denn auch von Aengstlichkeit und Kopfhängen keine Spur zu finden, oder wo noch eine, durch tieferes Eingehen in das Wesen Christi auszutilgen ist.

Außer der Erholung von der Arbeit, und außer dem Maße des Wohlseyns, das im gewöhnlichen Lebensgange einem Jeden — reichlicher oder sparsamer, macht hier keinen Unterschied, weil das, was zu sagen ist, gerade bei Denen am häufigsten Statt findet, die es am wenigsten bedürfen — zufließt, pflegen die Menschen noch Etwas zu begehren, und eigens zu veranstalten, was sie das **Vergnügen** nennen. Die Einen stellen als Grundsatz auf, es müsse der Mensch auch sein Vergnügen haben, und halten es für unausweichlich, einen Theil vom Erwerbe für ihr Vergnügen zu verwenden, und treffen dann Veranstaltungen zum Vergnügen, zu welchem, da sich's vom Einzelen nicht recht erzielen läßt, sie als Werkzeuge*) ihre Freunde und Bekannte zuziehen. Wiefern nun da das Vergnügen, das am Ende doch die Lust ist, gleichviel welche, als Zweck erscheint, und

*) Darin, daß die Theilnehmer der sogenannten Vergnügungen hier nicht als Personen, nur als Mittel in Betrachtung kommen, liegt die Berechtigung, an dieser Stelle schon davon zu sprechen.

zwar nicht nur als nächster Zweck des Augenblicks, sondern als grundsätzlich anerkannter Zweck, wird doch am Ende auch hier das Wesen des Heidnischen anzuerkennen seyn. Andere dagegen, doch in geringerer Menge, hassen das Vergnügen, und treten unbedingt als dessen Gegner auf, und fordern, daß man's fliehe, als die Sünde, und in der ängstlichen Gesetzlichkeit ihres Thuns zeigt sich das Jüdische, das darin liegt. Schon darin ist gegeben, daß dies nicht die Stellung der Christen sey, die ja das Jüdische in sich aufgehoben haben. Auch liegt im Begriffe des Christen Nichts, was ihn zum Feinde des Vergnügens mache, weder im biblischen, der das χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε (Phil. 4, 5.) in sich aufgenommen haben soll, noch im wissenschaftlichen. Aber erstlich, Zweck, Lebenszweck kann das Vergnügen für sie niemals werden, denn das ist allein das Gute, neben das sie einen anderen — einen Götzen neben Gott — nicht hinstellen können. Sodann, das Vergnügen suchen können Die nur, die's nicht haben; die Christen aber haben es, nicht immer, aber das wollen sie ja nicht, neben manchen Schmerzen, aber die würden doch dadurch nicht aufgehoben, aber sie haben es, denn 1. sie tragen's in sich, wiefern vom Mittelpunkte ihres christlichen Wesens aus ein unversiegbarer Strom der Freude sich über sie ergießt, und 2. sie finden's überall, weil ihr Herz der Freude stets zugänglich ist, weil alles Gute, alles Schöne, ihnen Freude macht, weil sie nicht starke Sinnen- oder Seelenreize brauchen, um zum Vergnügen zu gelangen; und so kann man sagen, daß Niemand auf Erden soviel Vergnügen habe; was man aber hat, das sucht man nicht. Endlich drittens, die Vergnügen, welche die Anderen sich zu machen pflegen, sind selten die ihrigen. Schon daß sie gemacht, veranstaltet werden müssen, erregt Verdacht, denn das Vergnügen ist nicht Etwas, was erkünstelt werden müsse, es muß von selbst erscheinen, und es ist ein wunderlicher Gedanke, Tag und Stunde zu bestimmen, wo man vergnügt seyn wolle. Darnach, die vielen Mittel, die dafür aufzuwenden sind, müssen Den abschrecken, der zwar jede Freude mit Dank empfängt, aber das Vergnügtseyn nicht als Zweck betrachten kann. Dann kommt erst ihre Beschaffenheit, die meist so fade und erbärmlich ist, daß man noch lange kein Christ seyn darf, um Ueberdruß daran zu finden; und am Ende ihre Folgen, die Ermattung, die Unlust zur Arbeit u. dgl. — kurz, es ist kaum denkbar, daß die

Christen Wohlgefallen daran finden. Sie überlassen sie, und mit Bedauern, Denen die es finden, und bleiben in der Regel fern davon, beklagt von Manchen, aber nicht beklagenswerth.

Anmerk. Es giebt einige besondere Arten von Vergnügen, hinsichtlich deren Streit gewesen ist, ob Christen Theil daran nehmen können, ohne ihr christliches Wesen zu verleugnen, oder nicht? Darin liegt eine Aufforderung, ein Urtheil darüber zu versuchen. Nun ist im Allgemeinen das christliche Wesen das Wesen desjenigen, der das ideale Leben im Glauben an Christus wesentlich ergriffen hat, und in Kraft dieses Glaubens sowohl in sich zur Vollendung zu bringen, als auch in seinem Kreise darzustellen strebt (§. 60.); also kann eine Handlung nur dann dem christlichen Wesen entgegen seyn, wenn sie entweder nur aus einer mit diesem Wesen unverträglichen Gesinnung hervorgehen kann, oder so geartet ist, daß das an sie heran gebrachte christliche Wesen darin untergehen muß. Im ersten Falle ist sie eine für den Christen als solchen unmögliche, indem er sein christliches Wesen erst abgelegt haben müßte, um in sie einzutreten; er begeht sie also nicht. Im zweiten Falle aber würde er sie zwar in Unwissenheit beginnen können, aber sobald er von ihrer Beschaffenheit Kenntniß erhalten hätte, entweder sich ihrer von Vorn herein enthalten, oder sie sofort aufgeben. Es wird daher zu untersuchen seyn, ob die Handlungen, über die der Streit ist, mit der einen oder der anderen dieser Eigenschaften behaftet sind oder nicht? Als solche Handlungen sind vornehmlich drei bezeichnet worden, das Spiel, der Tanz und der Besuch des Schauspiels. Spiel nun ist jede Thätigkeit — wo keine Thätigkeit, da kann der Name des Spieles seyn, aber das Wesen fehlt —, die keinem anderen Zwecke dient, als der Freude an ihr selbst und ihrem Gelingen, eben hierdurch unterschieden von der Kunst, die zwar auch allein die Freude zum Zwecke hat, aber eine schaffende Thätigkeit ist, und ihre Freude an dem Werke findet, das sie schafft. Das Spiel ist die Thätigkeit des Kindes, das noch nicht für den Gebrauch erschafft, nur thätig ist, weil das ihm Freude macht, und daher sein Kartenhäuschen mit derselben Freude umstößt, womit es dasselbe aufgerichtet hat. Im Spiele sucht der Erwachsene sich die Zeit seiner Kindheit wieder zurück zu rufen, indem er zwar thätig ist, aber die ernsten Zwecke auf kurze

Zeit bei Seite legt, und nichts als fröhlich ist. Dadurch wird das Spiel unter allen Erholungsmitteln das natürlichste und zweckmäßigste. Aber natürlich nur das wahre Spiel, das Spiel der Thätigkeit, und nicht das sogenannte, wobei der Mensch unthätig bleibt, und den Zufall für sich spielen läßt, oder das erwerbende, wobei er das Spiel zum Mittel des Gewinnes macht, also nur seinem Eigennutze unter der Form des Spieles dient. Verhält sich aber die Sache so, so ist nicht abzusehen, weßhalb der Christ am wahren Spiele nicht Theil nehmen solle. Der Erholung bedarf er wie jeder Andere, mehr vielleicht; weil er mehr arbeitet, ein unheiliges, unchristliches Wollen setzt das Spielen nicht voraus; er könnte es nur deßhalb meiden, weil es ihm gefährlich würde. Das kann es allerdings, wiefern das Spiel mit seiner Lust den natürlichen Menschen stärker anzieht, als die Arbeit mit ihrem Ernste; aber das hat es gemein mit Essen und Trinken und mit tausend anderen Dingen, die zum Fallstricke werden, wenn der Mensch seine Seele nicht in seinen Händen hat, sondern dem natürlichen Lusttriebe die Zügel schießen läßt. Meidet er also diese nicht, übt aber sich darin in der Beherrschung seiner Lust, warum sollte er hier anders thun? *) Fände freilich Einer für sich das Spielen überhaupt oder eine bestimmte Art desselben nachtheilig, so würde dieser sich so lange enthalten, bis auf dem Wege christlicher Selbsterbauung er den Geist so weit gestärkt, daß er ohne Gefahr seines christlichen Wesens daran Antheil nehmen könnte; es wäre aber das bloß seine Sache, und könnte nicht für Andere zum Gesetze erhoben werden. — Der Tanz liegt in der Mitte zwischen Spiel und Kunst. Ursprünglich der kunstlose Ausdruck der Fröhlichkeit im Beisammenseyn — alle Kinder tanzen nach ihrer Art, wenn sie in Fröhlichkeit beisammen sind —, ist er durch Hinzutreten des Zeitmaßes und der Gesetzmäßigkeit ein Hervorbringen geworden, und seine Hervorbringungen (der Annahme nach) ein Schönes, und in sofern ist er Kunst, aber Spiel ist er, wiefern dies Schöne nur ein Vorübergehendes, im nächsten Augenblicke

*) Die Angriffe sind freilich meist den Karten- und Glücksspielen zugewandt gewesen, die durch das Obige nicht betroffen sind, aber diese sind kein reines Spiel mehr, da sie um Gewinn geschehen. S. unt.

Zerstörtes ist, und seine Wurzel sowohl als seine Spitze nicht sowohl die Lust am Schönen als die Fröhlichkeit. In seinem Wesen liegt also Nichts, was nur aus unchristlichem Sinne hervorgehen oder nur zu solchem führen könne. In sofern also giebt es für den Christen keinen Grund, sich fern davon zu halten. Denn daß in der Regel, und auch das noch nicht nothwendig, er unter Personen verschiedener Geschlechter in Anwendung kommt, das giebt ihm keine solche Eigenschaft. Aber zuzugeben ist, daß im sündigen Menschenleben Manches hinzu getreten ist, was wohl bisweilen christliche Gemüther davon abhalten kann. Dergleichen ist erstlich die Beschaffenheit mancher Tanzweisen, die nicht der Ausdruck der reinen Fröhlichkeit, sondern der wilden Ausgelassenheit, oder auch der viehischen Wollust sind; sodann die Verwandlung des Tanzes aus einer gelegentlichen Belustigung in eine gemachte Lustbarkeit, wodurch er aufhört seinem Wesen zu entsprechen; drittens die unvernünftige Ausdehnung dieser Lustbarkeiten, wodurch sie, Statt den Theilnehmer für die neue Arbeit zu erquicken, ihn unlustig und untüchtig dazu machen, was Dem, der sich erholt, um zu arbeiten, die Theilnahme unmöglich macht; viertens die Roheit und Unsittlichkeit der Menge, in deren Gesellschaft sich der Tanz vollzieht, und die ebenfalls den Christen davon entfernen muß; endlich aber fünftens auch wohl — doch dies wieder schlechthin Sache des Einzelen — die Wahrnehmung, daß der Tanz den Lüsten des Fleisches eine Nahrung gebe, welche der Christ als solcher ihnen nicht geben will, daher er denn gemieden wird, nicht als ein Sündliches an sich, sondern als ein Entbehrliches, das für den Einzelen zur Versuchung wird. — Der Besuch des Schauspiels endlich, wenn es wäre, was in seinem Begriffe liegt, wäre nichts Unchristliches, eher das Gegentheil; beim wirklichen Stande der Dinge tritt freilich Manches ein, was daran hindern mag, namentlich der gewerbsmäßige Betrieb des Schauspielerthums, den ein christliches Gemüth, soviel an ihm ist, aufzuheben strebt, und die Erbärmlichkeit dessen, was die unchristliche Kunst der unchristlichen Menge zu schauen giebt. Jenes kann bewirken, daß der Christ sich auch den — immer nicht unentbehrlichen — Genuß des Schönen versagt, dies treibt ihn aus den Häusern der sich selbst verwerfenden Kunst hinaus.

Aus der Arbeit — als der Regel, auf die zurück zu gehen — geht der Erwerb, aus dem Erwerbe der Besitz, aus diesem endlich der Gebrauch hervor. Das Erworbene sind sogenannte Lebensgüter, die Mittel des Unterhalts, auch zum Theil der Wirksamkeit in der Gesellschaft. In einer idealen Ordnung würde eben soviel Arbeit, aber weniger Erwerb sein, daher auch weniger Besitz und weniger Ungleichheit des Besitzes, in der unidealen Ordnung ist der Besitz unentbehrlich, und daher mit allen seinen bösen Folgen (§. 37.) zu ertragen. Aber er ist schwerer zu erlangen, und diese Schwierigkeit vergrößert sich fort und fort, woraus folgt, daß die Arbeit immer mehr eine erwerbende werden muß, und auch die Arbeit, welche an sich einem anderen Zwecke dient, z. B. die des Künstlers, des Lehrers, des Erziehers, der Gesetzgebung, der Rechtsverwaltung, der Obrigkeit, zur Erwerbsarbeit herabsinkt, und daß allmählig es dahin kommt, daß die Gesellschaft sich in wenige bloß Verzehrende, und viele bloß Erwerbende zerlegt. Das ist ein großes Uebel, aber in der sündigen Gesellschaft unabänderlich, weil die Mittel der Abhülfe Theils nicht versucht werden, Theils erfolglos bleiben. Der Christ lebt in der sündigen Gesellschaft, nimmt daher, wie an allen ihren Uebeln, so auch an diesem Theil. Daher ist auch hier ein Boden, worauf sein christliches Wesen sich offenbaren kann und offenbart. In welcher Weise er dafür wirke, dem Uebel in der Gesellschaft abzuhelfen, gehört an anderen Ort, in den engeren Kreis gehört die christliche Stellung zum Besitze und zum Erwerbe. Als Regel ist anzunehmen, er sey ein Besitzender, weil er die beiden Grundbedingungen des Besitzes in sich trägt, die Arbeitsamkeit und die Mäßigkeit. Freilich scheint es nach und nach dahin zu kommen, daß auch mit diesen kein Besitz mehr zu erlangen ist; allein Theils ist's noch nicht durchaus so weit, Theils wird wohl immer der Christ der Letzte seyn, mit dem es dahin kommt. Und der Christ will den Besitz. Die tausendfachen Wahrnehmungen, wie auf der einen Seite die Liebe zum Besitze alle anderen Regungen verschlingen, und den Menschen zum unbedingten Knechte machen kann, auf der anderen aber aus der Ungleichheit desselben die meisten Uebel des Gesellschaftslebens quellen, haben manchmal den Wunsch erzeugt, durch gänzliche Aufhebung des Besitzverhältnisses die Quelle alles dieses Unheils zu verstopfen, und die Hoffnung, daß daraus ein besseres Leben erwachsen würde;

und so ist auch in der Entstehungszeit des Christenthums geschehen. Die Aufforderung nämlich, alle Habe zu verkaufen, um sie den Armen zu geben (Luk. 12, 33 f. Matth. 19, 21. Parall.), und das entgegen gesetzte Verbot, sich Schätze zu sammeln (Matth. 6, 19.), waren gewiß ernstlicher gemeint, als die hergebrachte Auslegung uns glauben machen möchte, um so ernstlicher, je näher man die Zeit glaubte, wo es keines Besitzes mehr bedürfen würde; und der Versuch in Jerusalem, eine Gemeinschaft aller Güter herzustellen, wie mangelhaft auch seine Ausführung gewesen sey, hatte doch einen solchen Gedanken zur Grundlage. Aber erstlich, im Begriffe des Christen liegt in keiner Weise, daß er ein Feind alles Besitzes sey. Es giebt nur Eins, dem er schlechthin Feind ist, das Böse. Der Besitz an sich aber ist nichts Böses, unheilbringend wird er durch Nichts als durch die Sünde. Sodann, möchte auch die Aufhebung des Sonderbesitzes zu wünschen seyn, sie ist unmöglich, wie jetzt die Sachen stehen, und würde unmöglich seyn, auch wenn sie besser ständen, denn um möglich zu werden, müßte erst die Sünde gänzlich aufgehoben seyn. So lange das nicht ist, kann man es tausend Mal versuchen, kann in engerem Kreise eine Gemeinschaft des Besitzes einführen, es wird in kürzester Frist der vorige Zustand wieder eingetreten seyn. Aber auch wenn es möglich wäre, der Zweck würde nicht erreicht, indem der Uebel Wurzel nicht im Besitze, sondern in der Sünde liegt, die Sünde aber den Klosterbruder in die Zelle, und den Einsiedler in die Einsamkeit begleitet, und dadurch nicht gehoben wird, daß man die Dinge wegnimmt, an denen sie sich offenbart. Darum kann der Christ als solcher das nicht wollen, was an sich unnatürlich, überdies erfolglos ist, ihm aber nur die Möglichkeit entzieht, nach Außen hin zu wirken. Er will also den Besitz. Aber er denkt ihn nicht als sein eigentliches Gut, und daher auch nicht als das Endziel seines Strebens, das im Guten liegt, sondern einerseits als Gabe Gottes, nicht als Eigenthum verliehen, denn Eigenthum ist nur, was nicht verloren gehen kann, vielmehr als anvertrautes Gut, das er dem Eigenthümer, Gott, zurückzugeben habe, wenn er's fordere, und Rechenschaft abzulegen, wie er's angewandt; andererseits als Mittel, und zwar sowohl des eigenen Bestehens als auch des Schaffens für den Zweck des Guten. Dadurch ist ausgeschlossen erstlich die Ueberschätzung seines Werthes. Er hat einen

Werth, aber nur als Mittel und nicht als Zweck, und ist daher nicht Gegenstand der Liebe. Dadurch ist aber zweitens auch der Hochmuth ausgeschlossen, welcher den Werth, den das Gemüth auf den Besitz legt, auf den Besitzer überträgt (§. 32.), drittens der Geiz, der dem Besitze selbst einen unbedingten Werth beimißt, und seine Lust im bloßen Haben findet (ebd.); aber auch viertens die Verschleuderung. Von jener sündhaften Verschleuderung, welche, weil als Zweck die Lust, und der Besitz als Mittel gilt, sich seiner ohne Maß bedient, kann keine Rede seyn, wiefern ihr Grund gehoben ist. Aber es giebt noch eine zweifache Verschleuderung, zu welcher dem Christen wenigstens die Versuchung nahe kommen kann. Die eine ist die, welche aus Verachtung des Besitzes hervorgeht, der eigentliche Gegensatz des Geizes. Der Geizige legt allen Werth auf den Besitz, er ist sein Schatz. Ihm gegenüber kann wohl Einer dahin kommen, gar keinen Werth darauf zu legen, und in ausschließlicher Richtung auf das geistige ihn Theils zu versäumen, Theils so damit umzugehen, daß er am Ende auch für das Bedürfniß nicht mehr ausreicht, was aber doch unchristlich ist, weil ein recht christliches Gemüth die Gabe Gottes nicht verachten, das Mittel des heilsamen Wirkens seinem Zwecke nicht entziehen kann. Die andere achtet zwar die Gabe Gottes, und braucht sie als Mittel für den rechten Zweck, aber in maßloser und unweiser Art, und kommt dadurch ebenfalls dahin, daß es zum weisen Gebrauche fehlt; und das ist eine Klippe, woran schon Mancher strauchelte, das Beste wollend, aber schwach und ohne reife Ueberlegung, die zuletzt allein die rechte Mitte finden lehrt.

Der Besitz ist entweder zureichend oder unzureichend; unter dem zureichenden aber ist der überflüssige mit begriffen. Sehr schwer zu bestimmen aber, wenn es in objectiver Weise geschehen müßte, würde der Begriff des zureichenden Besitzes seyn, sowohl in seiner Abgrenzung gegen den unzureichenden, als gegen den überflüssigen; und man kann sagen, im sündigen Leben fehle die Grenze ganz, indem das Luststreben keine Grenze hat. Und dazu kommen noch die künstlichen Abstufungen der Standes- und Darstellungs-Bedürfnisse, durch was alles jede Bestimmung eben so schwierig als nutzlos wird, wiefern doch Niemand sich dran kehrt. Gering ist sicher die Zahl Derer, die genug zu haben meinen, verschwindend Derer, die sich im Ueberflusse glauben. Für Christen ist die Sache leichter. Erst-

lich stehen sie nicht unter dem Gesetze, bedürfen und begehren seiner Regeln nicht; sodann haben sie, wenn irgend Jemand, Alles in sich, was sie leiten kann. Genug haben sie, wenn sie mit dem Vorhandenen ihrem wirklichen Bedürfnisse genügen können, ihr Bedürfniß messen sie nicht mit dem Maße der Begierde, sondern des heiligen Wollens, das Angenehme nehmen sie, wenn Gott es giebt, bringen's aber bei Berechnung des Nothwendigen nicht mit in Anschlag, wohl aber Das, was bei den einmal Statt findenden Verhältnissen Bedingung eines gedeihlichen Wirkens ist, auf sein geringstes Maß gebracht. Und so werden freilich unter jeder Anzahl Christen weit Mehr seyn, die in genügendem Besitze stehen, als unter der gleichen Anzahl Anderer, feste Regel nirgends, die Unterschiede groß, aber worauf allein es ankommt, die Betrachtung und das Handeln überall sich gleich. Der Christ im Wohlstande — Wohlstand ist überall, wo ausreichender Besitz — hat denselben in Gott, d. h. er hat ihn im lebendigen Bewußtseyn seiner Stellung zu der Ordnung Gottes, in welcher Alles zum Guten dienen muß, er aber als lebendiges Glied dazu mitwirken soll in seinem Kreise, also zunächst mit dem Gute, das in seinen Händen liegt. Das aber kann er sowohl in Hinsicht auf das eigene Selbst als auf die Umgebungen. Weil aber das Ziel des Strebens für den Christen nicht im Selbst, sondern im Guten liegt, so ist der Unterschied des Selbst und der Umgebungen geschwunden, und daher die Anwendung des Gutes wesentlich dieselbe für jenes und für diese. Die erste Sorge wendet sich seiner Erhaltung zu, aber nicht als Sorge, sondern als freie Thätigkeit. Das ist die Sparsamkeit. Es giebt eine Sparsamkeit für den Wohlhabenden und für den Reichen, wie es eine für den Armen giebt. Ihr Wesen ist dasselbe, nach ihrem inneren Grunde das im allgemeinen Wollen des Guten ruhende Wollen, daß das Schaffen desselben immer möglich bleibe, in ihrer äußeren Erscheinung die Vertheilung des Vorhandenen, durch welche es immer möglich wird, und die Vermeidung eines Verbrauchs, der es unmöglich machen kann. Nur der Unterschied ist, daß für den Armen dieser Verbrauch oft innerhalb, für den Wohlhabenden und Reichen aber außerhalb der Grenze des Unentbehrlichen gelegen ist. Dieser wird daher auch seinen Verbrauch auf diese Grenze nicht beschränken, vielmehr darüber hinaus bis an den Punkt ausdehnen, dessen fortgesetzte Ueberschreitung

die Wahrscheinlichkeit des Hinabsinkens in das Unvermögen nach sich ziehen würde. Innerhalb dieser Grenzen aber schaltet er mit freiem Geiste, überall der einen Regel folgend, daß das Gute Endzweck jeder Anwendung seyn müsse, ohne Unterschied ob für das Selbst oder für die Umgebungen, ob im nächsten Zwecke dem leiblichen Bedürfnisse, oder der Verschönerung des Lebens, oder den höheren Angelegenheiten der Gesellschaft dienend. Und was in diesem Sinne geschieht, das kann beschränkter Erkenntniß halber wohl bisweilen nicht das Rechte, aber nie Verschwendung seyn, also auch nicht sogenannter Luxus, hinter welchem unklaren, ursprünglich aber immer auf luxaria hindeutenden Worte manche Verkehrtheit sich versteckt*). Kurz, Erhalten um des Guten willen und Gebrauchen für das Gute bester Einsicht nach, das ist das Wesen, und das will der Christ.

Entsteht aber die Frage, ob der Christ bei an sich ausreichendem oder gar überflüssigem Besitze auf dessen Vermehrung bedacht sey, oder diesen Gedanken von sich entfernt halte, so ist keine allgemein geltende Antwort — wie fast in allen solchen Fragen — möglich. Es ist möglich, daß ein Besitz so groß sey, daß auch bei treuester Verwendung er doch keine Verminderung erleide, und eine Gefahr des Mangels nicht eintreten könne, und dann fehlt freilich aller Grund der Vermehrung für Den, der weder ihn selbst, noch die Lust zu seinem Zwecke macht, und sie wird daher eher nicht erfolgen, als bis auf keinem Punkte mehr ein christlicher Verbrauch eintreten kann, also sicherlich nicht oft. Aber erstlich ist streng genommen auch die Erhaltung selbst Vermehrung, ist Hinzufügen des Ertrags der Arbeit zum Vor-

*) Es kann daher auch nicht gebilligt werden, daß die namhaftesten Sittenlehrer der Neuzeit sich auf die Rechtfertigung und sittliche Regelung des Luxus eingelassen haben. Darauf einzugehen ist hier nicht der Ort, wo nur vom Begriffe aus zu zeigen ist, in welchem Geiste das christliche Leben sich in Hinsicht auf den äußeren Besitz gestalte; nur das ist zu bemerken, daß das Meiste von dem, was z. B. Rothe als den sittlichen und pflichtmäßigen Luxus hinstellt, keiner ist; und daß es nicht gut thun kann, ein Wort, das schon als frembes keinen festen Begriff hat, und daher von Jedem anders gefaßt werden kann, und vom unsittlichen Menschen gewiß in seinem Sinne gefaßt wird, so zu deuten, daß die Unsittlichkeit sich dahinter verstecken kann. Besser ganz gewiß, das unklare Wort zu meiden, und die Sache darzustellen, die gute und die schlechte, jede mit ihrem eigenen Namen, oder wo sich keiner fände, so, daß auch ohne Namen Jeder sie erkennen könne.

handenen, und nur die ihr gleichlaufende Verminderung durch den Verbrauch ist Ursache, daß kein wirkliches Mehr zu Stande kommt; in sofern also kann man sagen, daß Vermehrung überall eintreten müsse, und daher, wo christliches Wollen, auch eintrete. Sodann ist der Fall immer nur sehr selten, wo auch ohne eine mehrende Thätigkeit im engeren Sinne das Besitzthum zu gleicher Zeit die Möglichkeit eines ausgedehnten Gebrauchs und einer beständigen Dauer giebt; wo aber Das nicht ist, da ist Erwerb von Nöthen, und da erwirbt der Christ im Wohlstande eben sowohl als Der, welcher kein Christ ist, nur mit dem Unterschiede, daß erstlich Dieser für den Zweck des Selbst erwirbt, und der Christ für den des Guten, daß zweitens Jener eine Grenze des Erwerbs nicht kennt, der Christ aber die, daß er weder sein Herz daran hängt, noch über der Anschaffung des Mittels das unmittelbare Wirken für den Zweck versäumt, daß drittens Jenem alle Mittel des Erwerbs gleichgültig sind, wenn nur er selbst erfolgt, der Christ aber nichts als Mittel braucht, was er als Handlung unterlassen würde. Damit ist von der erwerbenden Thätigkeit eben so die Habsucht ausgeschlossen, wie von der erhaltenden der Geiz, d. h. für den Christen der Wirklichkeit die Aufgabe gestellt, in steter Selbstbehütung und Selbstzucht sich vor der einen wie dem anderen zu bewahren.

Im Kreise des unzureichenden Besitzes liegt die Armuth, aber er ist noch nicht sofort die Armuth selbst. Diese tritt erst da herein, wo der Besitz und die Arbeitskraft zusammen das Bestehen zu sichern nicht vermögen, wo also nicht nur der Besitz so unbedeutend ist, daß ohne stetige Vermehrung durch die Arbeit er dem wirklichen Bedürfnisse nicht genügt, sondern auch die Arbeitskraft zum Ersatze des Fehlenden nicht ausreicht, sey es wegen gesunkener Kraft, oder wegen Mangels an Arbeit, oder wegen zu geringen Lohns derselben. Wo aber die Arbeit ausreicht, da findet zwar nicht Wohlstand und noch weniger Reichthum, aber auch keine Armuth Statt. Vielen erscheint dieser Zustand als Armuth, und zwar Allen, welche die Grenze des Genügenden über die des Unentbehrlichen hinaus erstrecken. Dem Christen nicht. Allerdings hat das Gesellschaftsleben diese Grenze je nach Stand und Berufsart sehr verschieden abgesteckt, und daher hat der Einzele sein Genug nach solchen Verhältnissen gewissenhaft zu bemessen; aber darüber zu bestimmen, ist nicht dieses Ortes, und

sobald ein Jeder das für ihn Genügende recht bestimmt, stehen bei den verschiedensten äußeren Verhältnissen doch Alle Erwerbsfähigen einander gleich. Der Christ aber, der gleich allem anderen auch die äußeren Verhältnisse seines Lebens vom Standpunkte seines Gottesbewußtseyns aus betrachtet, sieht auch den minder günstigen Stand seiner Besitzverhältnisse aus demselben Gesichtspunkte an, mithin als einen Bestandtheil der Gesammtordnung, worin Alles dem Wirklichwerden der Idee des Guten zu dienen hat, sich aber als berufen, dies Wirklichwerden an sich selbst und in Bezug des Ganzen durch seine Freiheit zu vollziehen. Dies aber kann nur dadurch geschehen, daß erstlich er selbst darin dem heiligen Gesetze treu bleibt, und zweitens auch daraus nach Außen hin des Guten soviel hervorgeht, als unter diesen Verhältnissen möglich ist. Jenes geschieht, indem er den Versuchungen, in welche die Sünde den Menschen durch sie zu stürzen pflegt, zum Unglauben, zur Unzufriedenheit, zum Neide, zu unredlichem Erwerbe, oder zu gänzlichem Verzagen, widersteht, und seine allgemeine Aufgabe, die Stärkung des idealen Lebens und namentlich des Lebens in Gott, in diesen besonderen Verhältnissen im Glauben an Christus löst; Dieses aber, indem er seine Lage so zu gestalten sucht, daß auch in ihr die Kraft des in ihm schon wirklich gewordenen göttlichen Lebens zur Offenbarung kommt. So wird der Stand, worin er sich befindet, für die Anderen oft verderblich, für ihn ein Segen durch Uebung der Gottseligkeit; und daraus entsteht für ihn das Zweifache, daß, wiefern er ihn als ein von Gott Gegebenes betrachtet, er sich darein ergiebt, und in Ergebenheit und gern darin verharrt, wiefern aber als den Boden, worin er das Gute schaffen soll, ihn zu verbessern und umzugestalten strebt, aber, wie's auch komme, nach seinem christlichen Wesen derselbe bleibt. Die Umgestaltung aber ist wesentlich die Herstellung des richtigen, d. h. desjenigen Verhältnisses zwischen Bedürfniß und Besitz, bei welchem das eigene Bestehen gesichert und ein Uebriges für den Zweck heilsamer Wirksamkeit nach Außen geschaffen wird. Die Mittel dazu sind Sparsamkeit und Arbeit. Die Sparsamkeit, ihrem Wesen nach dieselbe wie die des Wohlhabenden, gestaltet sich hier schärfer als Beschränkung des Verbrauchs auf's Unentbehrliche, woraus schon allein nicht selten das entsteht, daß wo die Meisten über Mangel klagen, der rechte Sparer übrig hat; und manches schöne Beispiel zeugt,

und ganz besonders in neuster Zeit, daß Uebrighaben für den Zweck des Guten Allen, die nur wollen, möglich ist. Aber eine Klippe ist hier zu vermeiden. Das ist die unchristliche Aengstlichkeit im Sparen. Der christliche Sparer spart aus reiner Liebe des Guten und mit Gott vertrauendem Gemüthe, daher in Heiterkeit des Geistes und stetem Glaubensmuthe, und wo er nur irgend hat, da macht er auch Gebrauch, Gott überlassend, daß er ferner habe. Wo aber die Sünde nicht ganz aufgehoben, also im Christen der Wirklichkeit gewöhnlich, da ist auch der Glaube nicht vollkommen, und die Liebe zum Selbst nicht völlig ausgetilgt; das giebt denn Furcht im Sparen, hier Abbrechen auch am Nöthigen, dort Versäumen was zu thun ist, jenes und dieses aus Besorgniß, daß es fehlen werde. Das kann zum Geize führen, ist aber noch nicht der Geiz. Der Unterschied ist, daß für den Geizigen der Besitz der Schatz, und die Trennung vom Besitze als solchem schmerzlich ist, für den ängstlich Sparsamen aber der Besitz noch immer nur Mittel ist, so daß, wenn ihm nur die Gewißheit würde, daß es niemals fehlen könne, er sich ohne Trauer von ihm trennen, ja ihn ganz hingeben würde, und nur darum nicht aus seiner Sorge kommt, weil er jene Gewißheit nicht erlangt, und doch den Glauben auch nicht findet, der sie ihm ersetzen würde. Aber das Unchristliche dieser Sorge, des μεριμνᾶν Matth. 6, 31. liegt vor Augen, und daher auch die Aufgabe für den Christen, sich ihrer zu entschlagen, was nicht sowohl durch äußerliche Mittel als durch das innere des tieferen Eingehens in Gott gelingen kann.

Das andere Mittel zur Herstellung des richtigen Besitzverhältnisses ist die Arbeit, die in dieser Eigenschaft Erwerbsarbeit wird. Es ist nur zu gewiß, daß unter den bestehenden Verhältnissen gar manche Arbeit, die an sich ganz anderen Zwecken dient, z. B. die des Seelsorgers, des Lehrers, des Erziehers, Erwerbsarbeit geworden ist, was eigentlich nur die seyn sollte, die den Erwerb zum einzigen Ziele und zur unmittelbaren Folge hat, und daß sie daher nicht nur sehr oft in falsche Hände kommt, sondern auch bessere Naturen daran scheitern, daß sie die Arbeit zur Erwerbsarbeit ausschlagen lassen. Das christliche Gemüth dagegen ist zwar dem Erwerbe als solchem nicht abgewandt, indem es in ihm das Mittel sieht, die Bedingung des Bestehens und Wirkens zu gewinnen, unterscheidet sich aber darin vom unchristlichen, daß, während dieses alle Arbeit

als Erwerbsarbeit, es umgekehrt auch die Erwerbsarbeit als Arbeit denkt, und darum sie als Arbeit liebt, die Arbeit aber, die höheren Zwecken dient, allein von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet. Das hat die Wirkung, daß alle Erwerbsarbeit eine liebe Arbeit wird, sich aus bloßem Broderwerbe in tugendhafte Thätigkeit verwandelt, und namentlich die der letzten Gattung aufhört Lohnarbeit zu seyn, und ihrem wahren Zwecke durchaus zurück gegeben wird. — Auch die Erwerbsarbeit hat ihre Klippe, das Reichwerdenwollen. Sie liegt sehr nahe, wiefern der unmittelbare Zweck des Erwerbens doch die Vermehrung des Besitzes, und jede Vermehrung des Besitzes ein, wenn auch noch so kleiner Anfang des Reichwerdens ist, der Mensch aber nicht nur überhaupt aus geistiger Trägheit gern beim nächsten Zwecke stehen bleibt, sondern auch jedes Gelingen eine Freude am Gelungenen zur Folge hat, die beim Erwerben um so stärker wird, je mehr ein jeder Erwerb ein Schritt aus dem beschränkteren in das unbeschränktere Verhältniß ist, an diese Freude aber, die an sich etwas rein Natürliches, sich gar leicht das Unsittliche anlegt, wodurch die Freude am Gelingen zur Freude am Besitze selbst wird, die dann weiter sich zur Erwerbsucht, endlich gar zur Habsucht steigern kann, aber schon als jene durchaus sündhaft ist, indem sie im Besitze nicht mehr das Gute, sondern den Besitz sieht, sey's als Gegenstand der Lust oder als Mittel zur Befriedigung des Selbst. Es gehört viel Wachsamkeit und stete Einkehr in Gott dazu, um beim Gelingen der Erwerbsarbeit sich davor zu bewahren.

Als Mittel des Erwerbs ist hier allein die Arbeit angesehen worden, und sie ist das einzige, das vom sittlich wollenden Menschen, also auch vom Christen angewendet werden kann. Aber die Menschen haben noch verschiedene Mittel, ohne Arbeit zu erwerben, unter denen, um von solchen nicht zu reden, die allgemein als schändlich anerkannt, oder durch die staatliche Gesetzgebung verpönt sind, das sogenannte Spiel im stärksten Gebrauche steht. Unter den mancherlei Spielen aber, welche auf Erwerben ausgehen, dürften in Betrachtung kommen: 1) das gemeine Kartenspiel in seinen mancherlei Gestaltungen. Dies ist in sofern Spiel, als es eine Thätigkeit ist, die zunächst nichts weiter als sich selbst will, und daher befriedigt haben sollte, wenn sie gelungen ist. Aber es scheint dafür zu

wenig darzubieten, und man sucht ihm eine Würze beizugeben, indem man den Gewinn hinzufügt, ohne den, das sagen wenigstens die Spieler, es nicht Reiz genug darbieten würde. Da wäre nun vorerst zu untersuchen, ob sich das wirklich so verhielte, ob ein gesundes Gemüth nicht durch das Spiel allein befriedigt werden könnte, in welchem Falle die Nichtbefriedigung auf eine Krankheit des Gemüthes deuten würde. Fiele die Entscheidung zu Gunsten des Spieles aus, so wäre nur die Zugabe des Gewinnes zu entfernen, um es dem Christen eben so zugänglich darzustellen wie jedes andere Spiel. Im anderen Falle würde es als Spiel Nichts taugen, und schon deßhalb vom Christen nicht ergriffen werden. Durch den Zusatz des Gewinnes aber wird es seines Wesens als Spiel beraubt, und zum Erwerbsmittel gemacht, also an die Stelle der Arbeit hingestellt, was nicht geschehen darf. Nun ist zwar wahr, daß Viele dabei mehr an die Unterhaltung denken als an den Erwerb, auch daß gewöhnlich Gewinn und Verlust gering sind, und nicht sehr empfunden werden, aber darauf kommt's nicht an, und es hat zum Grunde nicht die heilige Gesinnung, nur die Klugheit, welche rechnen kann; es bleibt aber dieses: erstlich, der Spielende will erwerben ohne Arbeit, und was er hier will, würde er auf anderem Punkte gleichfalls wollen, wenn er's haben könnte; zweitens, er will dem Anderen nehmen, was ihm nicht gehört, und worauf er nur durch Gegenleistung sich ein Recht erwerben könnte; endlich aber, was ihn treibt, das ist die Freude am Gewinn als solchem, und diese wächst in ihm, und wird zur Leidenschaft, oder wenn sie's nicht wird, ist's nicht sein Verdienst. Und man betrachte nur die Spieler, auch die nicht als solche gelten, wie sie sich nach dem Augenblicke sehnen, wo sie zu den Karten greifen können, und man sichere nur Einen vor Verlust, und habe Acht, wie dann die durch die Klugheit bis dahin zurückgehaltene Begierde sich entfalten wird; so wird man wissen, ob hier Spiel ist, oder sündiges Begehren, und damit zugleich die Antwort haben, ob Christen Karte spielen oder nicht. Es tritt noch Manches hinzu, worunter der Verlust an Zeit und Sinn für bessere Unterhaltung nicht gar niedrig angeschlagen werden darf; doch das Gegebene genügt*). — 2) Das eigentliche Glücksspiel in seinen

*) Wer sich zu belehren wünscht, wie Spiele, namentlich Glücksspiele,

mancherlei Formen, mit und ohne Karten. Während das gemeine Kartenspiel in seinem Wesen Spiel ist, nur durch die Hinzufügung des Gewinnes desselben beraubt wird, behält das Glücksspiel nur noch Einiges von der Form des Spiels, hat aber dessen Wesen abgelegt, indem es ohne alle Thätigkeit der sogenannten Spieler einzig dem Gewinne dient. In der Neuzeit ist man von der Verderblichkeit dieser Art des Spielens allgemein, und nicht allein in den Moralen, überzeugt, und hat, obwohl in unserem Vaterlande ohne Erfolg **) dahin gearbeitet, sie gesetzlich aufzuheben; aber bis zum rechten Grunde ist man freilich nicht hinab gestiegen. Der liegt nicht in den Folgen des Spiels, so schaudererregend sie auch sind, er liegt in der Gesinnung, welche zum Spielen treibt. Der Spielende will nur den Besitz, gleichviel ob in reiner Habsucht oder als Mittel, andere Lüste zu befriedigen, er will ihn ohne Arbeit, ja ohne Anwendung irgend einer Thätigkeit, und um zum Ziele zu kommen, gilt ihm jedes Mittel gleich. Das ist dieselbe Gesinnung, die unter anderen Umständen den Betrüger, den Räuber, den Mörder schafft, ja die in einzelen Beispielen den Spieler wirklich dazu macht. Aber diese Gesinnung entsteht nicht durch das Spiel, sie ist schon da, wenn Einer sich zum ersten Male an's Spiel begiebt; daß sie sich hier entwickelt und zum Ausbruche kommt, ist Wirkung des Spieles nur in sofern, als es den Spieler in die Lage bringt, wo Furcht und Schreck und Leidenschaft sich ihr verstärkend zugesellen. Darum hat noch nie ein Christ ein solches Spiel besucht, nicht nur nicht um Gewinnes willen, sondern auch nicht seiner Kurzweil halber, denn wer das Gute liebt, der kann nicht Kurzweil finden, wo die Sünde ihre Herrschaft übt, ja nicht einmal um Beobachtungen anzustellen, denn das Schauspiel,

---

nicht behandelt werden dürfen, und wie die Schrift für solchen Zweck gemißbraucht werden kann, der lese in Ammon's christl. Sittenlehre §. 144. durch, und er wird genug haben.

*) Wenn die Geschichte einst vom Jahre Achtundvierzig und denen die ihm folgten schreiben wird, da wird sie auch davon zu berichten haben, daß man in dem seiner Entsittlichung halber berüchtigten Frankreich die Glücksspiele aufgehoben, in Deutschland aber ein aus der Revolution hervorgegangener Reichstag ihre Abschaffung beschlossen, aber die Hirten der Völker von Gottes Gnaden Theils dem Beschlusse keine Folge gegeben, Theils das ausgetriebene Unheil wieder herein geführt haben; und wird wissen, wie sie zu urtheilen haben wird.

das man hier sieht, schändet nicht minder als das einer anderen bösen Lust. — 3. Das Lotteriespiel hat vom Spiele Nichts mehr als den Namen, auch die Form ist aufgehoben; ich zahle für ein Loos, und warte nun, bis mein Gewinn oder mein Verlust erscheint, das ist das Ganze, also: ich will reich werden ohne Arbeit, mögen auch Andere meinethalb verarmen, das ist Glückes Sache, mich kümmert's nicht. Es giebt Beispiele, wo aus ehrenwerthester Gesinnung und für edle Zwecke dieser Weg versucht wird, aber das sind Ausnahmen, und ein Weg wird dadurch nicht besser, daß bisweilen ein Edler sich darauf verirrt. Man hat auch gegen die Lotterien in der Neuzeit Viel gesprochen, aber Nichts gethan, und wird so lange vergeblich reden, als den Staatskassen ein Gewinn daraus hervorgeht, und die Menschen bloß auf äußere Erfolge und nicht auf die Gesinnung sehen. — 4. Auch das sogenannte Börsenspiel gehört daher. Spiel ist es nicht, aber ein Jagen nach Reichwerden ohne Arbeit, dem jedes Mittel, auch Betrug und Lüge, recht ist. Christen können's nicht gebrauchen.

Anm. 2. Zu den Mitteln des Erwerbs gehört auch das Ausleihen auf Zins. Das scheint auch ein Gewinnen ohne Arbeit, und kann daher ein zartes Gewissen irre machen, ist auch lange genug für unchristlich angesehen worden. Aber es ist ein ganz anderes Verhältniß. Es ist wahr, daß ich in Hinsicht auf das Ausgeliehene keine Arbeit thue, wahr auch, daß die sündliche Gesinnung sich daran anknüpfen kann, aber nothwendig ist es nicht, und in der Sache handelt sich es nicht um das Reichwerden, sondern um Benutzung des mit Recht Erworbenen. Der Ackersmann, der Handwerker, der Kaufmann stecken das Ihrige in ihr Gewerbe, und thun Recht daran; wer kein Gewerbe hat, kann, was er hat, nur dadurch nutzbar machen, daß er's Anderen zu gleichem Zwecke anvertraut. Unrecht aber wäre, wenn nun diese allen Nutzen daraus ziehen sollten, und der es erworben, keinen. Darum theilen sie, der Eigenthümer giebt dem Gewerbsmanne sein Erworbenes, und läßt ihm einen Theil, und nimmt für sich den anderen des daraus erwachsenen Gewinnes. Es ist ein Compagniegeschäft, nur nicht auf Rechnung, sondern auf bestimmte Zahlungen des einen Theiles an den anderen. Wer das dem Christen wehren will, der wehre ihm zuvor das Handwerk und den Ackerbau. — Auch Erben ist Vermehrung des Besitzes ohne Arbeit, und Vertheidiger

des Glücksspiels suchen dieses jenem gleich zu stellen. Im Erfolge ist's freilich wahr, daß ich eben so reich geworden bin, wenn ich 10000 geerbt, als wenn ich sie gewonnen; aber der Unterschied ist, daß beim Erben ich schlechthin leidend bin, als Erbe weder Gutes noch Böses thue oder will, als Spieler aber etwas sehr Bestimmtes und Sündliches. Um zu spielen, muß ich dieses Wollen haben, das Erben kommt mir ohne jedes Wollen. Und daß auch diesem manches sündliche Wollen sich anschließen kann, ändert in der Sache Nichts.

Aber der Besitz wird nicht allein erworben und besessen und gebraucht, er kann auch verloren gehen, und Verlust ist schmerzlich. Auch dem Christen, dem er die Mittel, wo nicht des Bestehens, doch des Schaffens mindert oder raubt. Aber ein großer Unterschied erscheint. Dem Geizigen wird sein höchstes Gut, dem Diener der Lust das Mittel dazu geraubt, der Christ weiß das seinige geborgen, es kommt nicht und es geht nicht mit der Habe, und was er soll und will, das ideale Leben schaffen nach bester Kraft, das wird ihm immer möglich bleiben, schon darum ist sein Schmerz ein anderer; dann aber, dem Sünder wird sein Gut durch feindliches Geschick entrissen, dem er grollt, wenn's hoch kommt, von seinem Gotte als Strafe seiner Sünden abgenommen, und unmuthig fügt er sich der zürnenden Gewalt, der Christ giebt seinem Gotte was er ihm geliehen zurück, er ist nicht nur leidend beim Verluste, er will, was Gott will, und macht das Leiden zur eignen That, indem er sich und all das Seine Gottes Willen hingiebt, und weiß sich nach wie vor ein freies Glied der Ordnung, deren Gesetz sein eignes ist. So bricht er dem Verluste gleichsam die Spitze ab, und wandelt den Verlust zum Siege um und stimmt im Schmerze ein Loblied an. Das Leben des Christen geht nicht unter beim Verluste, wie's beim Gewinne nicht unterging.

Die wirkliche Armuth tritt erst ein, wenn weder Sparsamkeit noch Arbeit ausreicht, um das Mißverhältniß des Besitzes zum Bedürfen auszugleichen, ein Zustand, der im sündigen Gesellschaftsleben sich in schreckenerregender Weise über die Menschheit verbreitet, ein Zustand, welcher, wo er irgend ohne die Ursachen des Alters, der Krankheit, oder besonders großen Unglücks eintritt, immer Zeuge einer schweren Krankheit der Gesellschaft ist. Der Christ aber, der immer das Bewußtseyn haben wird, daß seine Armuth nicht verschul-

det sey, wird zwar ihr Drückendes empfinden, schon weil es ein Unideales ist, das auch als Fremdes ihm begegnend Schmerzgefühle in ihm weckt, aber doch nicht als ein Unglück, weil er in Gottes Ordnung weder Glück noch Unglück denkt, noch weniger als Strafe, weil er das Bewußtseyn seiner im Glauben an Christus ruhenden Einheit mit Gott nicht aufgegeben hat, sondern als die Lebenslage, in welcher er Gott preisen solle durch Bewahrung des idealen Lebens, das er in Christus gewonnen hat, unter allen Schwierigkeiten, welche das begehrende Fleisch entgegen stellt. Und dem gemäß verhält er sich. Sein Leben in Gott behauptet er, seine äußere Stellung sucht er zu verbessern, so weit er kann, und wie er kann, durch Sparsamkeit und Arbeit. Wo er's aber nicht vermag, da nimmt er Unterstützung an, er sucht sie auch, wenn's Noth thut; aber er sucht sie als Etwas, das er leisten würde, wenn der Andere der Bedürfende wäre, und er der Vermögende. Und weil er das Bewußtseyn festhält, auf der einen Seite seines Verhältnisses zu Gott, und auf der anderen seiner Richtung auf das Gute, behält er das Bewußtseyn der Würde, die er in Christus hat, und in diesem seine Freiheit und Selbstständigkeit. Dadurch ist ausgeschlossen 1. das unchristliche Verzagen, das den Armen befallen kann, wenn er sich ohne Gott denkt, entweder unter feindlicher Schicksalsmacht, oder von Gott verlassen und gestraft; 2. die Niederträchtigkeit, die aus dem Gefühle der mangelnden Würde fließt, und hier durch Kriechen vor den Menschen, dort durch Anwendung unwürdiger Hülfsmittel sich verräth; 3. die Knechtschaft, die, um der Armuth zu entgehen, sich den Menschen zu Diensten unterwirft, um die sie das Gewissen straft. Der Christ als Armer ist so frei, wie er als Reicher wäre, so edel, als trüge er die Krone auf dem Haupte, und so erhobenen Muthes, wie sich's für den freien Bürger in Gottes Reiche schickt. Die Menschen können ihn verachten, er verachtet sich selber nicht, denn er ist Allen gleich in dem, daß er in Christus ist.

§. 73.

Das Walten des christlichen Geistes giebt denn auch dem Leben auf den verschiedenen Stufen, über die es hingeht, seine eigenthümliche Gestalt. Diese Stufen sind die Jugend, die Mannheit, das Alter, und der Tod.

1. Die christliche Jugend. Eine christliche Kindheit giebt es nicht, weil Kinder keine Christen sind. Christenkinder sind sie durch die Geburt von christlichen Aeltern, und die christliche Erziehung hat dafür zu sorgen, daß sie Christen werden. Das aber können sie nicht eher, als sie an Christus glauben können, und das nicht eher, als sie, zum Bewußtseyn der Sünde gelangt, dieselbe frei aufheben, und das ideale Leben ergreifen können, was nicht Sache des Kindes ist, vielmehr, wenn es geschieht, den Menschen über die Kindheit hinaus erhebt, indem es ihm die geistige Freiheit giebt. Im sündigen Leben weiß, so groß ist die Verwirrung der Begriffe, und so hitzig das Jagen nach der Lösung vom Gesetze, es weiß da Niemand mehr zu sagen, wann der Knabe Jüngling und das Mädchen Jungfrau wird, im christlichen Familienleben weiß man es. Wenn unter der Einwirkung der christlichen Erziehung der aufblühende Mensch dahin gediehen ist, daß er die Sünde als Sünde kennt, und wenn er dann für Leben und Sterben den Entschluß gefaßt hat, nicht der Sünde, sondern dem Guten zu gehören, und wenn Christus, den er von Kindheit an geliebt als Kinderfreund, ihm zum Erlöser geworden ist, in dem er Gottes Wesen anschaut, sein Wesen an ihn hingiebt, und göttliches Wesen von ihm empfängt, da ist der Knabe Jüngling, und das Mädchen Jungfrau; denn da ist das Kindische abgethan, des Zuchtmeisters bedarf's nicht mehr, der Mensch vermag sich selbst zu lenken, weil Christi Geist sein Lenker geworden ist. Aber die Mannheit ist noch nicht erreicht, denn erstlich auf dem Gebiete des äußerlichen und des Seelenlebens fehlt noch all das Wissen und all die Fertigkeit und die Kraft und die Erfahrenheit, die nur in einer langen Zeit des Lernens und des Uebens gewonnen werden kann, zweitens aber, auf dem des geistigen Lebens ist zwar der Entschluß gefaßt, und der erste Schritt geschehen zum idealen Leben, aber wie Nichts im Menschenleben, wie auch die Freiheitsthat des Glaubens nicht vollkommen ist, so ist auch hier noch Alles unvollkommen und im Werden, Kindisches ist noch vorhanden, es fehlt noch die vollkommene Freiheit und die unbedingte geistige Mannbarkeit. Daher ist die Aufgabe der Jugendzeit auf beiden Gebieten, den Rest des Kindischen zu entfernen, und das fehlende Männliche zu ergänzen. Der christliche Jüngling aber und die christliche Jungfrau haben das Bewußtseyn dessen, was sie sollen, und den Willen, es zu leisten. Das aber geschieht

durch Lernen, und durch Ueben, und durch Kräftigen. Darum geht die christliche Jugend in diesen Dreien hin, und zwar im Leiblichen, im Seelischen, im Geistigen, damit, wenn die Zeit der Mannheit da seyn wird, auch die Mannheit da sey, männliches Wollen, männliches Können, männliche Freiheit, männliche Festigkeit. Und die Mittel sind dieselben für die Jugend wie für den Christen überhaupt, im innersten Leben die christliche Selbsterbauung, im persönlichen die christliche Zucht, in welcher der Geist die Kräfte der Seele und des Leibes hält. Dadurch sind ausgeschlossen der Leichtsinn, und die Zuchtlosigkeit, und das unfromme Wesen, welche der unchristlichen Jugend eigen sind. Und weil die christliche Selbsterkenntniß da ist, das Bewußtseyn, auf der Vorstufe zu stehen, der Stufe des Lernens und des Uebens, so unterbleibt auch jenes Vordrängen, das der Jugend unsrer Tage so eigen ist, das Vordrängen in die Bahn des Lehrens und des Ausübens, ehe das Lernen und das Einüben vollendet ist, ja des Aburtheilens und des Regierens, ehe sie im Hören und im Gehorchen das Ihrige geleistet hat*).

Auf ihrer ganzen Bahn aber stehen der christlichen Jugend die Eigenthümlichkeiten des jugendlichen Alters überhaupt zur Seite, fördernd, wenn der Geist so über dem Fleische waltet, wie er soll, aber hindernd, ja zerstörend, wenn das Gegentheil. Das ist zuerst die jugendliche Bildsamkeit, die Fähigkeit, sich Fremdes anzueignen, die nun auf ihren Gipfel kommt, im Mannesalter abnimmt, und im Greise auslöscht. Bei unfestem Wollen des Guten wird sie Verführbarkeit, und führt in bösen Umgebungen zu vielem Bösen; wo aber das Wollen christlich, und die Zügel in der Hand des Geistes, da gelingt das Lernen und das Ueben um so erfreulicher, prägt alles Gute sich um so tiefer ein, findet jede christliche Belehrung um so

---

*) Es ist kein gutes Zeichen einer Zeit und eines Volks, wenn seine Jünglinge Schriftsteller sind, aber es giebt einen widerlichen Anblick, wenn die, welche das Gesetz, und mit Recht, unter väterliche Gewalt stellt, in Volksversammlungen als Redner da stehen, und Männer ihnen horchen (in Sparta hätten sie Anderes gethan), in den Vereinen der Männer Sitz und Stimme haben, oder gar den Vorsitz führen, daß die Männer, ihre Lehrer oder Vorgesetzten, sich von ihnen das Wort erbitten oder auch den Mund verschließen lassen müssen; aber fast noch widerlicher, wenn die Männer sich's gefallen lassen. Und das alles haben wir erlebt, und sollen uns noch wundern, daß Alles so gekommen ist?

leichter Eingang, und der Umgang ausgezeichneter Persönlichkeiten ist um so bedeutender für's ganze Leben. — Sodann die jugendliche Kraftfülle, die ausgehend vom Körper, der eben jetzt in vollster Blüthe des thierischen Lebens steht, sich in der Seele als ein Kraftgefühl, oder Kraftbewußtseyn kund giebt, das vor der Größe eines Werkes nicht zurückbebt, durch Schwierigkeiten eher gestachelt als entmuthigt wird, und Muth hat, es mit Allem aufzunehmen. Bei unsittlichem Wollen sehr gefährlich, hier dünkelhafte Narren, dort Verbrecher zeugend, hat bei christlicher Gesinnung, wo heiliges Wollen und Selbsterkenntniß ist, sie nur die Wirkung, daß die Aufgabe sich hoch stellt, die allgemeine sittliche und die besondere des Lebens, und daß der Muth zur Lösung höher steigt, und weniger Gefahr des Ermattens ist. — Endlich die erwachende Leidenschaft, in unverkennbarem Zusammenhange mit der eingetretenen Geschlechtsreife. Jetzt werden Freundschaften geschlossen, die einzigen, die durch's Leben dauern, jetzt beginnt die erste Liebe, die zarte, scheue, und doch liebliche Blüthe der Frühlingszeit, jetzt begeistert sich der Mensch für alles Große und Herrliche. Hält er die Eitelkeit für Größe, begeistert er sich für das kräftige Verbrechen, sucht er im Dunste seine Ehre, unter den Thoren seine Freunde, und seine erste Liebe im bloßen Sinnenreize, so kann er geistig untergehen. Wenn aber nur das Gute ihm groß erscheint, nur die Idee und was ihr Bild ist, ihn begeistern kann, wenn seine höchste Liebe Christus ist, und er im Freunde und in der Geliebten Christus liebt, dann kann er Großes leisten in der Gegenwart, und Großes läßt er hoffen für die Zukunft.

Anmerk. 1. Die Zeit der Jugend ist auch die Zeit, in welcher sich der Mensch für das entscheiden sollte, was man seinen Beruf zu nennen pflegt. Aber es giebt da wenig mehr als Klaglieder anzustimmen. Die Wenigsten haben eine Wahl, die Meisten stehen unter dem eisernen Gesetze der Nothwendigkeit, und ergreifen, was sie müssen, um zu leben. Andere werden von ihren Umgebungen bestimmt, Wenige wählen, und die Mehrzahl blind, ohne Kenntniß dessen, was sie wählen sowohl, als dessen, was sie können. So muß man eingestehen, nur Wenige stehen am rechten Platze, die Meisten falsch. Auch von den Christen, die Einen, weil sie überhaupt, die Anderen, weil sie, als sie Christen wurden, nicht mehr wählen konnten. Die Wenigen, die wählen können, wer-

den christlich wählen, die Anderen christlich tragen — nach 1 Kor. 7, 20 f. —, was sich nicht mehr ändern läßt, Alle dafür sorgend, in der Stellung, die sie haben, ihr christliches Wesen zu bewahren und zu stärken. Das aber ist in jeder möglich, und dadurch stehen die Christen besser als die Anderen alle. Was die wollen für ihr Selbst, das können sie oft nicht erlangen, und sind unzufrieden; die Christen wollen nur, was Gott, und erkennen Gottes Willen im Gegebenen. Dem sich unterwerfend, und darin sich darstellend als die Freien, lösen sie die Aufgabe des Lebens in jedem Kreise gleich.

2. Die christliche Mannheit. Die Mannheit überhaupt nimmt ihren Anfang da, wo die innere sowohl als äußere Jugendarbeit ein Ende hat, also der reif gewordene Mensch vom Lernen und Einüben zum Wirken und Ausüben übergehen kann, und in einer vernünftigen Ordnung der Dinge übergeht*), und daher denn auch, selbstständig geworden, seinen eignen Hausstand gründet. Streng genommen soll das Lernen nun durchaus vorüber seyn, in der Wirklichkeit aber zeigt sich nicht nur, daß die Jugend nicht allein gar selten bis an die Grenze des ihr Erreichbaren hinan gestrebt hat, und daher nachholen muß, sondern auch wenn sie's gethan, noch lange nicht bis zur Grenze überhaupt gekommen ist; und daraus folgt, daß auch in der Zeit der Mannheit es immer noch zu lernen giebt, Christen also auch noch lernen wollen. Nur gegen früher muß der Unterschied seyn, daß nachdem der Wirkungskreis in eine bestimmte Grenze eingeschlossen worden, nicht mehr das allgemeine Lernen Zweck seyn kann, sondern das bestimmte für diesen Kreis, und was noch etwa mehr geschieht, nur als Erholung noch geschehen darf**). Die Uebung

*) An der vernünftigen Ordnung fehlt es leider meistentheils, und an ihrer Stelle haben wir die unvernünftige, auf der einen Seite die Verfrühung, die Jünglinge, wo die Männer hingehören, halbe Kinder Ehen schließend, u. dgl., auf der anderen, und besonders im Amtsleben, die Verspätung, indem der Mann erst dann zur eigentlichen Berufsarbeit und in die Ehe, und das Weib in letztere eintreten kann, wenn schon die schönste, kräftigste, begeistertste Zeit vorüber ist, und daher der Kreis, für welchen Jener sich selbst, diese aber die Natur bestimmt hat, gar manchmal nur die Nachlese empfängt. Aber auch hier ist nur Bedauern möglich.

**) So soll und wird es Niemand wehren, wenn der Mann, gleichviel ob im Amte oder im Gewerbe, zu seiner Erholung anstatt zur Karte oder dem Bierkruge zu einem ihm und seinem Geschäfte fern stehenden Wissen oder zu schönen Künsten

aber ist nun ganz zur Ausübung geworden. Die Gebiete, auf welchen das christliche Wesen in diesem Alter sich bewährt, sind höchst manchfaltig, und ins Einzele hier nicht einzugehen. Aber erstlich, wiefern das männliche Alter gerade das ist, in welchem auch das christliche Wesen seinen Höhepunkt erreicht haben soll, sind alle Züge und Bestandtheile des christlichen Lebensbildes, worin der Christ als seinem Begriffe entsprechend auftritt, zugleich auch diesem Alter angehörig, so daß man sagen kann, es sey das ganze Bild das Bild des manngewordenen Christen; und sodann, in all der Manchfaltigkeit der Lebenskreise, vom Herrscher auf dem Throne bis zum Hirten auf der Alpe, vom hochstudirten Lehrer bis zum schlichtesten Landmanne, dessen ganzes Wissen im Katechismus steht, ist's doch nur Eins, was alle Christen sollen, alle wollen, ihren Beitrag steuern für das Wirklichwerden der Idee des Guten, und wie das im Inneren alle in derselben wesentlichen Weise schaffen, so auch in der Thätigkeit des Mannesalters, von der hier die Rede ist. Und es können Alle. Die freilich, welche auf hohem Posten stehen, in weitem, Andere in sehr engem Kreise; Viele, die größte Zahl, sind lebenslang auf kümmerlichen Broderwerb beschränkt, indessen Andere das geistige Wohl von Tausenden befördern können; aber es ist doch kein Unterschied. Die Größe des Kreises thut es nicht, sobald im seinigen ein Jeder sein Tagewerk vollbringt, und auch der kleine Mann, der nur sein Brod verdient, stellt er nur sich als vollen Bürger im Reiche Gottes hin, so hat er nicht nur darin seine Aufgabe gelöst, sondern ist noch überdies in seiner Niedrigkeit ein Prediger geworden von der Herrlichkeit des Christenthums und von den Kräften, die in Christus zu gewinnen sind, kräftiger und oft wirksamer als Mancher, der auf hoher Kanzel Worte ausspricht, denen die Bewährung an ihm selber fehlt.

Das männliche Alter, als die eigentliche Zeit des Wirkens, ist auch die der Unternehmungen. In einer vernünftigen Ordnung unternehmen Knabe und Jüngling noch nicht, und der Greis nicht mehr, jene spielen und streben, dieser ruht, der Mann unternimmt.

---

greift, und eben so das Weib, aber auch nur zur Erholung, und mit größter Vorsicht und Selbstbehütung, damit nicht, wie so leicht, die Erholungsarbeit Lieblingsarbeit werde, und dann bald als Hauptarbeit die Berufsarbeit verkürze oder gar verdränge; aber dies Letzte ist, was am häufigsten geschieht.

Er unternimmt, um sich eine Stellung zu verschaffen in der Gesellschaft, einen Hausstand zu begründen, seine Familie zu ernähren, seinen Besitz zu mehren, u. s. f. Auch Christen unternehmen, und Dasselbe wie die Anderen, wenn auch nicht Alles. Aber erstlich, was sie unternehmen, dabei wollen sie nicht das Selbst und seine Lust, auch in den Dingen des gemeinen Lebens, wofür sie unternehmen, sehen und wollen sie das Gute, und dadurch wird die Unternehmung ein gutes Werk; zweitens, sie unternehmen Alles im Bewußtseyn ihres Verhältnisses zu Gott, also zugleich ihrer Abhängigkeit von Gott und ihrer freien Unterworfenheit unter Gott und Einheit mit Gott, auch in ihren Unternehmungen leben sie in Gott, und dadurch wird ihr Unternehmen ein frommes Werk, das allgemeine Vertrauen auf Gott, und die allgemeine Ergebenheit an Gott trägt sich auch auf Dasselbe über, und begleitet es so lange als es währt; drittens, sie wirken zu Förderung ihres Unternehmens nur durch solche Mittel, in denen sie das Gute sehen, die sie als das Gute wollen können und wollen würden, auch wenn sie nicht Mittel wären für einen Zweck, und dadurch wird's ein reines Werk, und erhält sich rein von Anfang bis zu Ende; viertens, sie behaupten auch in der Verfolgung ihrer Zwecke und den mancherlei Umständen, die bald hindernd und bald fördernd sie umgeben, hier in Furcht und dort in Hoffnung setzen, die Herrschaft des Geistes über der Seelenkraft, die sie im Allgemeinen üben, daß nie die Leidenschaft eintrete, noch die Lust zur Herrschaft komme, und dadurch wird's ein sittlich Werk, und auch in ihren Unternehmungen wird die christliche Selbsterbauung und Selbsterziehung fortgesetzt. — Ihrem Erfolge nach sind aber die Unternehmungen entweder gelingende oder mißlingende. Ist aber das Leben überhaupt ein Leben in Gott, und war es ein solches vor dem Erfolge, so kann es auch in und nach demselben kein anderes seyn, kann also weder das Gelingen noch das Mißlingen es in seiner wesentlichsten Eigenschaft aufheben. Jenes, und überhaupt das sogenannte Glück, in welchem der Mensch des Gefühls seiner Abhängigkeit auf Augenblicke, oder auch auf länger los wird, und durch eigene Kräfte zu wirken, der Natur oder den Ereignissen zu gebieten scheint, pflegt dahin zu wirken, daß er seines Verhältnisses zu Gott vergißt, Herr der Welt und der Geschicke zu seyn vermeint, und übermüthig wird; dieses, und das sogenannte Unglück, weil es

ihm seine Abhängigkeit vor Augen stellt, und ihn wollend oder nicht von seiner Ohnmacht überführt, läßt ihn erkennen, daß er höheren Gewalten unterworfen ist. Daher, wo das geistige Bewußtseyn Gottes fehlt, und nur ein angelerntes Wissen da ist, scheint das Glück von Gott ab, das Unglück zu Gott hin zu führen, und das hat nicht selten die Meinung hervorgebracht, es sey das Glück dem Menschen schädlich, und das Unglück heilsam, das Wahre aber ist nur dieses, daß in diesem wie in jenem das innere Leben zur Erscheinung kommt. Ist also das Gemüth von Gott entfernt, und das Gefühl der Abhängigkeit das einzige, worauf sein Vorstellen von Gott beruht, so denkt er freilich im Glücke nicht an ihn, wird aber dadurch nicht schlechter als er war, zeigt nur in seinem Uebermuthe, daß er gottlos ist; im Glücke muß er an ihn denken, aber an Den er denkt, ist nur der Herr der Natur und der Geschicke, und nicht Gott, und sein Andenken an Gott macht ihn nicht besser als er war, und ist daher wohl eben so oft ein murrendes und grollendes als ein demüthiges und ergebenes; nur wenn ein besseres Wissen schon vorhanden war, oder von Außen angeregt wird, und eine, wenn auch schwache Richtung auf das Gute, können die Ereignisse anregend wirken, und der Geist darin sich stärken, aber dann das Glück nicht minder als das Unglück, und beides wird dem Menschen eine Schule der Gottseligkeit. Stände daher der Christ in der ganzen Fülle des Begriffes, so würde er zwar nicht in stoischer, d. h. widernatürlicher Weise unempfindlich gegen Glück und Unglück seyn, es würde jenes Freude, dieses Schmerz in ihm erregen, wie in jedem anderen Menschen, seinem seelischen Wesen nach, aber sein Bewußtseyn Gottes, das nicht auf dem Gefühle der Abhängigkeit beruht, noch weniger dieses ist, sondern sein heiliges Wollen zum Grunde hat, und nur die objective Form desselben ist, also auch sein Leben in Gott, weder Erhöhung noch Verminderung erfahren, es würde sich unbedingt bewahrheiten, was Paulus Röm. 8, 38 f. in mächtig gehobener Stimmung von den Christen aussagt. Und wiefern das Christliche in ihm doch immer als das Vorherrschende gedacht werden muß, ist zu setzen, daß sein inneres Leben diesem idealen Bilde immer ähnlich sey. Wiefern aber das Sündliche in ihm nicht völlig aufgehoben, also auch das ideale Verhältniß zu Gott nicht völlig hergestellt, und sein Bewußtseyn Gottes noch ein hier und dort getrübtes und unterbrochenes ist,

ist auch in ihm Geneigtheit, im Glücke Gottes zu vergessen, im Unglücke mehr den Herrscher zu empfinden, als Gottes bewußt zu seyn, und es können Augenblicke vorkommen, wo diese Geneigtheit in die Wirklichkeit übergeht, wo also Regungen des Uebermuths im Glücke, der Niedergeschlagenheit im Unglücke sich einstellen. Weil aber das Christliche überwiegend, und das Mittel der Abhülfe, das tiefere Eingehen in Christus und durch das Gebet in Gott, immer bei der Hand, so werden auch diese Regungen immer wieder aufgehoben, und der Mangel dadurch ausgeglichen, hierdurch aber die Ereignisse des Lebens, Glück und Unglück wirklich eine Schule der Gottseligkeit, nicht durch ihre eigene Natur, wohl aber dadurch, daß in ihnen das christliche Gemüth stets neue Veranlassung gewinnt, das Mangelhafte seines Lebens in Gott zu erkennen, und durch tägliche Buße und Selbsterbauung ins Vollkommnere aufzuheben, und so aus jedem Schicksale geläutert und fester mit Gott vereint hervor zu gehen, und das innere Leben immer unabhängiger vom Geschicke, immer gleichmäßiger und unstörbarer herzustellen.

Anmerk. 2. In der Schrift zeigt in Bezug auf die Schicksale des Menschen sich Verschiedenes. Im A. T. viel Vertrauen auf Gott bei Unternehmungen, auch manchmal Ergebung beim Erfolge; man kann wahrnehmen, daß die Schreibenden sich über die Stufe der Gesetzlichkeit erheben. Weil aber die Erhebung nicht vollständig, so tritt noch Irriges hervor, z. B. die durchgängige Vorstellung, daß Unglück ein Beweis von göttlichem Zorne sey, und wenn man dessen sich nicht schuldig meint, auch Hadern gegen Gott und Klagen über sein Geschick, wozu ja selbst ein glaubenskräftiger Prophet, wie Jeremia, sich auf Augenblicke hinreißen läßt (Jer. 15, 10. 20, 14 f.); allmählig wurde man des Einflusses gewahr, den widrige Schicksale da zu haben pflegen, wo wenigstens ein Kleinstes von Bewußtseyn Gottes Wirklichkeit gewonnen hat, und diesen überschätzend und die Anregung als Wirkung im eigentlichen Sinne fassend, kam man schon dahin, es als Beweis von Gnade Gottes und einem Vorzuge anzusehen, wenn Einer von Trübsalen heimgesucht wurde (Spr. 3, 11 f.). Im N. T. hat das Bewußtseyn des in Christus eingetretenen Verhältnisses zu Gott eine solche Kraft gewonnen, daß die Vorstellung, daß unerfreuliches Schicksal ein Beweis von göttlichem Zorne sey, in

Bezug auf die Christen durchaus verschwunden ist, und Paulus, der so viel davon erfuhr, den Glauben festhielt, *ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν* (Röm. 8, 28.), und der erhabene Muth, mit welchem dieser Mann die Drangsale seines Lebens trug, und nicht nur trug, sondern geistig überwand, ist ein kostbarer, von Gott gegebener Beweis der Kraft, mit welcher das Christenthum einen neuen Menschen schafft. Auch hier aber konnte nicht unterbleiben, daß dieselbe Anschauungsweise, welche die Sünde und die Erlösung auf Ursachen zurück zu führen drängt, auch das Drückende im Leben, die sogenannte *θλίψις*, wovon man den oben besprochenen Einfluß an sich erfuhr, als Ursache, und die Förderung des geistigen Lebens als Wirkung davon anzusehen trieb (Apok. 3, 19. Hebr. 12, 4—11. Röm. 5, 3 f. 2 Kor. 4, 17.); und so kam man denn bis dahin, Leiden, zumal in der Sache Christi, für eine besondere Gnade anzusehen (Phil. 1, 29.), ja bis zu der Vorstellung, daß der nicht in dem rechten Verhältnisse zu Gott stehen könne, welchen er nicht züchtige, also das Ausbleiben der *θλίψις* als ein Zeichen der Ungnade, woran dann weiter die auch Röm. 8, 17. klar hervortretende Vorstellung sich anreihte, daß Leiden Bedingung der Theilnahme am Heile Christi wären. Hier ist nun freilich die Grenze überschritten, und der Seelsorger wird auch in diesem Stücke das Vorstellen der Gemeine auf den rechten Punkt zurück zu führen, also zu lehren haben, daß weder der Glückliche besser und der Leidende schlechter stehe, noch das Gegentheil, vielmehr beide gleich, und für den Gläubigen beides eine Gottesschule; aber es beurkundet doch die große Gewalt, welche das Christenthum hat, um das Denken und Leben in die neue Bahn der Gotteinigung zu führen.

3. Das christliche Alter. Viele Menschen erleben die Zeit des Alters nicht, indem sie früher aus dem Leben scheiden, Viele zwar seine Zeit, aber nicht sein Loos, weil unter Armuth und Entbehrung sie bis zum letzten Augenblicke schaffen müssen, daß sie leben mögen; Wenige erleben zwar die Zeit, aber nicht das Wesen, weil die Kraft der Mannheit ihnen bis ans Ende bleibt. Ein kleiner Rest, wie unsre Sachen stehen, erlangt die Zeit, das Wesen und das Loos des Alters. Das Loos des Alters ist die Ruhe, die Ruhe nach gethaner Arbeit. Für den wahren Greis giebt's keine Arbeit mehr,

als die er aus alter Gewohnheit und als Erholung sucht, ihm Arbeit aufzubürden, wo keine Noth drängt, ist ein Frevel; auch keine Unternehmung, denn er hat das Seinige gethan, und Thorheit wäre, für eine Zukunft sorgen, die nicht sein ist. Nicht arbeiten und schaffen soll der Greis, er hat's gethan; aber rathen und predigen. Und christliche Greise können beides, und thun es auch. Sie können es, weil eine christliche Jugend und christliche Mannheit hinter ihnen liegt, und sie thun es, weil es Das ist, was sie noch thun können für das Gute, und besser als jede Arbeit wäre. Sie kennen die Sünde, aber sie haben sie in sich aufgehoben, die Leidenschaft, aber sie haben sie besiegt; sie kennen des Lebens Mühen, aber haben sie mit Gott getragen, die Gefahren der Jugend, aber sie haben sie in Christus überwunden, die Bosheit der Menschen, aber sie hat ihnen Nichts angehabt, den Wechsel des Glücks, aber sie haben den Schatz gehoben, an den das wechselnde Glück nicht rührt. Sie haben im Glauben an Christus das ideale Leben erfaßt, und durch die Stürme des Lebens es hindurch gerettet; jetzt wissen sie, wo es zu finden, und was es werth ist, und wie man sich's erhält. Wer aber das alles hat, der weiß zu rathen für das äußere und für das innere Leben, für Arbeit und Ruhe, für Kampf und Frieden. Und christliche Greise rathen verlangt und unverlangt, willkommen oder unwillkommen, mit oder ohne Hoffnung des Erfolgs. Das wäre noch kein christlicher Greis, der erst fragte, ob sein Rath auch angenehm seyn, ob man ihm dafür auch danken werde. — Und sie predigen. Weniger durch Worte, als durch ihr Wesen, durch das Bild, das sie dem jüngeren Geschlechte vor Augen stellen, d. h. das in ihnen, ohne Absicht oder Kunst, als reiner Abdruck ihres inneren Wesens, vor jedes Auge tritt, das geistige Schönheit sehen kann. Es giebt kein schöner Bild für Kinder und Jünglinge und Erwachsene, als das Bild eines Greises, der in Christus seinen Frieden gefunden, der treulich gearbeitet und Glauben gehalten hat, und im lebendigen Gefühle des Sieges, der die Welt überwindet, dem Augenblicke entgegen harrt, der ihm die Vollendung bringt. Zu solchen Greisen sollten Aeltern ihre Kinder führen, und Erzieher ihre Zöglinge, und Jünglinge wallfahren, um den Frieden ihrer Augen anzuschauen, und den Segen ihrer Rede zu vernehmen, und einen Eindruck zu empfangen, der durch's ganze Leben sie nicht ruhen ließe, bis auch sie geworden

wären, was diese sind. Und christliche Gemeinen sollten solche Greise als die besten Güter achten, welche sie in ihren Schooß aufnehmen könnten, und sie pflegen und versorgen, wie sie immer könnten; das würde ihnen besser frommen, als wenn die Jugend sie ihre kahlen Häupter an den Straßenecken entblößen sieht, Almosen von den Fremden zu erbitten, weil die Eigenen sie verhungern lassen würden, sich selbst zur Schmach und zur Verdammniß.

4. Der christliche Tod. Um zu wissen, was der Tod für den Christen sey, und wie er sich daher zum Tode stelle, muß man erst betrachten, was das Leben für ihn sey. Für den Sünder als solchen ist es Alles und Nichts, Alles, so lange er sein höchstes Gut, die Lust, darin erwarten kann, Nichts, sobald ihm dies verloren ist, daher er Heute wie ein Löwe darum kämpft, und Morgen es hinwirft wie einen Pappenstiel (I, 240.). Für den Christen ist es weder Alles noch Nichts. Alles nicht, weil es weder selbst sein höchstes Gut noch die Bedingung seines Besitzes ist, denn er hat es schon, und was er hat, kann Nichts ihm rauben, er hat es, so lange er das Daseyn hat, Nichts ist es nicht, einmal als von Gott gegeben, und dann als die Bedingung seines Wirkens in dem Kreise, von dem er weiß, daß er desselben bedürftig ist. Darum will er das Leben; er trägt es nicht wie eine Bürde, sondern will es, weil er es nach Gottes Ordnung hat, und Gottes Ordnung will, und will es so lange, als er's nach Gottes Ordnung haben soll. Daraus ergiebt sich, daß er damit umgeht wie mit jedem anderen Besitzthume. Er erhält es, spart damit, aber nicht als Geiziger, sondern als guter Wirth und Haushalter Gottes, bereit es herzugeben, sobald als Gottes Zweck es fordert, d. h. das Wirklichwerden der Idee dadurch gefördert wird. Es giebt Fälle, wo das eintritt, aber nicht im engeren, nur im weiteren Kreise (Vgl. Anm. 4.). Der Tod kann für den Christen kein Uebel seyn. Hätte er zwar den Glauben an ein künftiges Leben nicht, dafür aber das volle Bewußtseyn des erlangten idealen, so wüßte er die Aufgabe seines Seyns in jedem Augenblicke erfüllt, das Gute, dessen Wirklichwerden sein einziges Wollen ist, wäre wirklich, was ihn selbst anlangt, und daß es allenthalben wirklich werde, das ist ihm in seinem Glauben an Gott verbürgt, und mit derselben Ergebenheit und Freudigkeit gäbe er, sobald sein Gott es forderte, nicht nur sein irdisches Leben, sondern auch sein Daseyn an ihn zurück, mit

welcher er sein Bischen Habe hingiebt, wenn er's nimmt. Steht er dagegen in jenem Bewußtseyn nicht, dann hat er den Glauben, der ihm das Wirklichwerden dessen gewährleistet, was er im Leben nicht erreicht (§. 57.); hat er aber den, so verliert der Tod fast alle Wichtigkeit für ihn. Nehmen kann er ihm Nichts, denn das Leben, das er schon hat, und sofern er's hat, hängt nicht vom Leben des Leibes ab, er hat es nicht damit gewonnen, und verliert es nicht damit; also, das natürliche Bangen vor dem Sterben abgerechnet, kann er ihn nicht fürchten. Aber er bringt ihm auch Nichts, denn das Leben, das er jenseits hofft, das hat er diesseits schon, und kann es dort nicht anders haben als er's hier schon hat; so fehlt ihm auch der Grund, sich darauf zu freuen oder darnach zu sehnen, es wäre denn auf das Eine, daß er Hoffnung hätte, der Bande des Sinnlichen und der Persönlichkeit entledigt, reiner Geist zu seyn, denn darnach freilich würde er sich sehnen. Darum kann denn auch die Zeit des Sterbens ihm wenig Sorge machen. Der Tod ist ihm nicht der entscheidende Schritt entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniß, worüber für ihn längst entschieden ist, auch nicht der Augenblick, bis zu welchem er so und soviel Verdienst beisammen haben muß, in dessen Ermangelung ihm der Proceß gemacht wird, er ist der Uebergang aus einer Form des erscheinenden Seyns in eine andere bei gleichem Wesen, das Wesen hat er, und die Form steht nicht in seiner Macht, es bedarf da keiner Vorbereitung und ist keine möglich.

Anmerk. 3. Im A. T. ist der Tod das größte aller Uebel. Ganz natürlich, er nimmt so gut als Alles, und giebt dafür so gut als Nichts, ein licht- und freudeloses Schattenleben; im N. T. erklärt Paulus, daß Sterben ihm Gewinn sey, und sehnt sich nach dem Aufbruche. Der Grund der Umwandlung ist, daß er eine Hoffnung hat, deren Erfüllung der Tod ihm bringen soll. Aber man muß unterscheiden, was darin wesentlich christlich ist, und was nicht; denn nur das Erste suchen wir in jedem Christen, das Andere nicht. Das Christliche ist seine Liebe zu Christus und seine Sehnsucht nach unbedingter Vereinigung mit ihm, die sich für ihn als Beisammenseyn im Raume darstellt. Diese Form ist keine Form des reinen Denkens, nur der Vorstellung, aber eine solche, deren wenige Gemüther, in denen überhaupt die Liebe des Idealen sich in die Form der Liebe zu Christus eingehüllt hat, entbeh-

ren können werden. Wo sie aber ist, wird auch die Sehnsucht seyn. Das Wesen setzen wir in jedem Christen, die Form kann bei Solchen, die mehr im Gefühle leben als in der Kraft, in ein Heimweh übergehen, das Statt die Lösung der Aufgabe zu schaffen, wo Gott es will, den Knoten durchgehauen sehen möchte, und der Thätigkeit (dem ἔργον τῆς πίστεως) entfremdet, und wo das sich zeigt, da ist es krankhaft und zu heilen. Aber bei Paulus war das nicht. Er arbeitete und duldete wie kein Anderer, und so gern er, wenn sich's nur um seine Person gehandelt hätte, aufgebrochen wäre zu seinem Herrn, so willig blieb er, da er die Erkenntniß hatte, das Werk bedürfe seiner noch. Wer ihn tadeln will, soll ihm erst nachthun, was er gethan, und wenn er dann noch Lust hat, soll's ihm unbenommen seyn*). Nicht christlich aber, d. h. nicht erst durch das Christenthum in ihn gekommen, sondern mit herangebracht, und zum christlichen Wesen nicht erforderlich, war die Vorstellung, die auch Andere vor ihm zu ähnlicher Sehnsucht getrieben hatte, vom Leibe als der Bürde des Geistes und dem Sitze der Sünde durch die σάρξ. Wer diese hat, dem kann kein Sehnen heißer seyn, als nach der Lösung von den Banden, die ihn seines Zieles, der Gottähnlichkeit, nicht theilhaftig werden lassen. Aber nothwendig ist sie nicht, ja irrig, wiefern sie eine Ursache der Sünde setzt, den Geist aber, dessen allein sie seyn kann, davon befreit (§. 30.).

Die Christen schonen ihres Lebens, wie ein rechter Haushalter seines Gutes schont, damit er's brauchen könne, wenn's zum Bedürfen kommt; sie stärken's auch, wie der Haushalter sein Besitzthum stärkt, es geschieht das aber nur durch Herstellung des richtigen Verhältnisses von Arbeit und Erholung; endlich suchen sie's auch herzustellen, wenn's zu Grunde gehen will, und die Vorboten des Todes, die Krankheiten, sich eingefunden haben. Jede Krankheit ist ein Vorbote des Todes, denn in jeder offenbart sich die zerstörende Naturkraft, welche den Lebensbau des Leibes von Geburt an zu zerstören

*) Auch soll man ja nicht glauben, daß die Stimmung, die in einzelen Augenblicken sich bei ihm zeigt, die herrschende bei ihm sey. Er wußte sein Leben zu vertheidigen, wenn's in Gefahr kam, und aus Krankheit suchte er Errettung durch Gottes Gnade und die Fürbitte der Glaubigen (2 Kor. 1, 8 ff.).

strebt, und durch's ganze Leben theilweis auflöst, und jede kann eine Wendung nehmen, die zur gänzlichen Zerstörung führt. Zahllos ist die Menge der Erregungsursachen für diese Kraft, manchen derselben kann der Mensch sich nicht entziehen. Aber auch andere Kräfte sind in der Natur, welche dasselbe Leben, dem sie zerstörend entgegen wirken, richtig angewendet stärken, und die Vorboten des Todes aufheben, und die Kenntniß dieser Kräfte und ihrer Anwendung ist die Kunst des Arztes, eine noch sehr trügliche und mangelhafte Kunst. Die Christen nun bedienen sich des Arztes wie die Anderen. Aber es ist ein Unterschied. Die Letzten thun's aus Furcht, die Ersteren um Gottes willen. Jenen ist der Tod ein Greuel. Darum, wenn seine Vorboten erscheinen, gerathen sie in Angst; von Gottvertrauen hören sie wohl reden, aber haben können sie es nicht. Sie bauen auf Menschenkunst. Darum laufen sie zum Arzte, und wenn Einer in ihrer Nähe im Rufe des Glückes steht, dem laufen Alle zu. Aber die Furcht übersteigt noch das Vertrauen. Darum, bessert's nicht geschwind, stracks laufen sie zum anderen Arzte, dann zum dritten, vierten u. s. w., geht es schlecht, schnell wissen sie die Ursache und fast schneller noch, daß der Arzt an Allem Schuld ist: und jeder Wechsel stürzt sie in neue Angst. Und kommen sie davon, so hat's der Arzt gethan. Anders bei den Christen. Die glauben an Gott, und fürchten sich nicht vor dem Tode. Weil sie den Tod nicht fürchten, jagt nicht jeder kleine Zufall sie in Angst. Darum sind sie unabhängig von den Aerzten, und verstehen ihrer zu entbehren, und ein kleines Uebel zu ertragen, wenn sie's im Berufe nicht stört. Weil sie an Gott glauben, so brauchen sie zwar den Arzt, denn die Kräfte, die Gott in die Natur gelegt, sind zum Gebrauchen da; aber sie vertrauen nicht auf den Arzt, sie vertrauen auf Gott. Und es bessere oder schlechtere, sie nehmen's als von Gott. Darum haben sie steten Frieden, gegen Niemand einen Vorwurf, gegen Niemand Groll. Sie leben für Gott, sie sterben für Gott, lebend oder sterbend sind sie Gottes.

Anmerk. 4. Sobald erkannt ist, daß der Christ sein Leben schone und zu erhalten suche für den Zweck des Guten, den allein er will, so ist damit ausgeschlossen Alles, was als Verschleuderung des Lebens betrachtet werden kann, die unabsichtliche und die absichtliche. Verschleuderung aber wird jede Art des Handelns seyn, aus welcher die Zerstörung des Lebens hervorgehen kann, sobald

sie nicht als Mittel des Guten zu gelten hat. Unabsichtlich ist sie dann, wenn der ihr sich Unterziehende zwar thut, was diesen Ausgang haben kann oder auch wohl muß, aber ohne den Gedanken an dessen Möglichkeit oder mit dem Vorsatze ihn zu vermeiden, also aus bloßem Leichtsinn und beruflos, nur für einen Zweck des Selbst. So verschleudern die ihr Leben nicht, welche für nothwendigen Broderwerb sich einer gefahrvollen Beschäftigung hingeben, und noch minder die, welche es für den unmittelbaren Zweck des Guten thun, wie die Seelsorger und der Arzt, der zum ansteckenden Kranken, oder die Heidenboten, die in die Gefahr gehen, erschlagen oder durch klimatische Krankheit weggerafft zu werden; aber der Seiltänzer verschleudert es, und wer mit ihm auf ähnlichen Wegen geht, unabsichtlich zwar, aber in der That, denn um des Guten willen können sie's nicht thun. Ihr Gewerbe, unwürdig an sich selbst, und daher unsittlich und unchristlich, wird dadurch frevelhaft und ruchlos, daß sie um Ehre oder Geldes willen ihr Leben in die Schanze schlagen. Auch Handlungen, die um des Guten willen unternommen werden, in ihrem Grunde also vortrefflich sind, sind doch Verschleuderung des Lebens, sobald der Handelnde das Wissen hat, daß sie zwar ihm das Leben kosten, aber nicht gelingen können. Absichtliche Verschleuderung wird dagegen jede Handlung seyn, welche die Zerstörung des Lebens zum bewußten Zwecke hat, ohne Unterschied, ob dieser unmittelbar daraus hervorgehe oder nur mittelbar, der so genannte Selbstmord. Nun aber, das Sterben, oder auch das Todseyn an sich selbst kann nie der eigentliche Zweck des Menschen werden, der bei gesundem Verstande ist, ist es also sein Zweck, so ist es nur der nächste, der unmittelbare Zweck, und soll als Mittel einem anderen, letzten Zwecke dienen, und dieser, nicht das Sterben, ist das eigentlich Gewollte. Dies aber, der letzte Zweck, liegt wie bei jedem anderen, so auch bei diesem Handeln entweder im Selbst, oder im Guten. Liegt er in jenem, so ist die Handlung, welche den Tod herbeiführen soll, eine sündliche, und hierüber kann kein Zweifel seyn. Also ist jede absichtliche Zerstörung meines Lebens, die nur den Zweck hat, meinem Selbst Etwas zuzuwenden oder Etwas von mir abzuwenden, eine sündliche, also reiner Mord. Zuwenden würde sie mir, da sie die Vernichtung meines Selbst, nur

etwa die Ehre können, eine hohe Meinung Anderer von meiner That, abwenden dagegen aber kann sie dieses oder jene Uebel. Suche ich also den Tod um eines Zweckes willen, der in meinem Selbst liegt, so thue ich's entweder um mir Ehre damit einzulegen, oder um ein Uebel von mir zu entfernen, das mir das Leben unerträglich macht, d. h. das mir so drückend scheint, daß, um seiner los zu werden, mir der Preis des Lebens nicht zu hoch erscheint. In jedem Falle ist die Handlung, die den Tod herbeiführt, sündlich, ohne Unterschied, ob ich sie selbst vollbringe, oder durch fremde Hand an mir vollbringen lasse, sie ist Mord, Vernichtung eines Lebens, das Gott offenbaren sollte, für einen Zweck des Selbst*). Es fragt sich, ob sie auch für den des Guten vollbracht werden könne, und wenn das, ob sie dann eine tugendhafte Handlung sey, also auch eine christliche seyn könne? Für den Zweck des Guten würde sie erfolgen, wenn auf der einen Seite ich das Wirklichwerden des Guten als das unbedingt Nothwendige für meinen Geist erkennte, d. h. wollte, auf der anderen aber die Gewißheit hätte, daß mein Tod das Mittel wäre, es herbei zu führen, und zwar das einzige, indem ich den höchsten Preis, das Leben, doch erst dann anlegen könnte, wenn er in der That gefordert wäre. Gäbe ich bei solchem Wollen und solchem Wissen mein Leben hin, so wäre es eine tugendhafte That, ich opferte mein Selbst dem Guten, nicht als ein Besitzthum ohne Werth, wohl aber als ein solches, dessen Werth dem unbedingten Werthe des Guten gegenüber nicht in Anschlag kommen könne, ja wenn ich anders thäte, würde die Schonung meines Lebens Sünde seyn, ein Höherachten des Selbst als des Guten. Es fragt sich, ob ein solcher Fall vorkommen könne? Im Kreise des Gesellschaftslebens ohne Zweifel. Wenn für die Rettung fremden Lebens ein Mensch das eigene einsetzt, und untergeht, oder wenn Winkelried die Speere, die den Eidgenossen drohen, ihnen eine Gasse machend, in seine Brust zusammen drückt, da ist zwar jenes Leben und diese Freiheit selbst das schlechthin Gute nicht, aber was beide denken bei ihrem Thun, das ist das Gute, und darum ist's kein Mord,

*) Die ausführlichere Darstellung gehört in die Moral, und nicht ins Bild des christlichen Lebens.

den sie begehen, keine Verschleuderung des Lebens, die sie sich zu Schulden kommen lassen, es ist eine große, eine schöne That, eine That der höchsten Tugend, vor der jedes Knie sich beugt. Und was war's denn, was Huß that, als er standhaft jeden Widerruf verweigerte, und sein Freund Hieronymus, als er den schon gegebenen zurücknahm, das Beispiel dessen, was an Huß geschah, vor seinen Augen? Oder Luther, als er nach Worms hinging, und Paulus, nach Jerusalem? Für sie alle war das Gute das höchste Gut, darum stellten sie ihr Leben dar, Gott zum Opfer, wenn er's forderte; sie alle thaten, was Christus zuvor gethan auf seinem Wege in den Garten, wo ihn der Verräther finden mußte. Kein Zweifel also, im Kreise der Gesellschaft giebt es Fälle, wo es eine tugendhafte That ist, wenn der Mensch sein Leben dran giebt, wie es auch geschehe, für das Gute. Nicht aber im engeren Kreise der Person. Der Grund ist dieser: in jenem Kreise ist das Gute ein Nichtseyendes, das ich den Anderen vermitteln kann durch meinen Tod, in diesem entweder ein Seyendes, dann giebt es keine Macht es aufzuheben, oder ein Nichtseyendes, dann kann mein Tod es nicht ins Seyn einführen. Das Gute nämlich, um das sich's in diesem Kreise handelt, ist das ideale Leben, also das unbedingte Wollen des Guten selbst. Habe ich das nicht, so ruht mein Wollen noch im Selbst, ich kann für's Gute so wenig sterben als ich dafür lebe, es zu erlangen giebt's nur einen Weg, die Buße. Habe ich es aber, d. h. will ich das Gute ganz und unbedingt, so kann ich dafür leiden, was feindselige Gewalt mir auflegt, mein Gut selbst bleibt stets geborgen, so lange mein Wille sich nicht beugt. Damit aber schwinden auch die Fälle, die den meisten Schein der Tugend bieten. Sagte Einer, er könne, krank oder gefangen wie er sey, nicht für das Gute wirken, und erkenne darin den Wink Gottes, eine andere Lage aufzusuchen, wo er's könne, diese aber finde er im Leben nicht, und darum wolle er's verlassen: so würde das erstlich Vorwitz seyn, wissen zu wollen, wie sein Schicksal sich gestalten könne oder nicht, zweitens Anmaßung anstatt Ergebenheit, drittens aber und vornehmlich schwerer Irrthum, der Irrthum nämlich, daß der Mensch nur handelnd und wirkend seine Aufgabe lösen könne, während doch die wahre Lösung nur im Wollen liegt, und wer in schwerer Trübsal seine Einheit mit

Gott bewahrte, das Höchste leistet, was ein Mensch vermag. Sagte Einer, er wolle nur das Gute, aber die Macht der Triebe sey ihm zu groß, er könne sie nicht bändigen, und endige sein Leben, um von ihnen frei zu werden, opfere sich selbst der Tugend: so liegt dem der Irrthum unter, daß der Mensch die Macht der Triebe nicht besiegen könne, welche doch eben dieser schon oft besiegt haben muß, wenn in der That ein Wollen des Guten in ihm ist; dieser Irrthum aber, das Aufgeben seiner selbst als freier Kraft, ist sündhaft, weil er zugleich die Möglichkeit der Tugend wie der Sünde aufhebt, er geht ferner aus Unglauben an Gott hervor, und an den Beistand seines Geistes, der dem redlich Wollenden zu Theil wird; es ist endlich wahre Verschleuderung des Lebens, denn nicht dadurch wird das Leben eine Offenbarung Gottes, daß ich's von mir werfe, wo es dem Beweise gilt, daß göttliches Leben in mir sey, sondern dadurch, daß ich widerstehe, und den Feind bezwinge, und die Sünde in mir selbst aufhebe. Sagte endlich Einer, er sey von äußerer Gewalt bedrängt, und habe nur die Wahl, entweder ihr nachgebend zu sündigen, oder ihr durch Sterben zu entgehen: so ist das sicher eine treffliche Gesinnung, aber erstlich fehlt der Glaube, der auch im letzten Augenblicke noch Rettung hofft, und zweitens giebt es noch ein Drittes. Das ist, im Widerstande zu verharren, und in Gottes Namen zu erwarten, wozu er führt. Was folgen kann, ist dieses: entweder ich überwinde äußerlich, oder ich werde überwunden. Wenn jenes, so ist der Vorwitz offenbar, wenn dieses, so giebt's abermals ein Zweifaches: entweder mein Leib wird gezwungen, da bin ich so rein darnach als ich je vorher war, oder man tödtet mich, da hat der Tödtende die Schuld, ich aber sterbe für das Gute. Immer aber bleibt das Gute mein unentreißbar Eigenthum. — So bleibt nur übrig: Christen opfern ihr Selbst dem Guten auf, aber sie meinen nie das Gute zu finden durch selbst gewählten Tod.

3.

Das christliche Leben im weiteren Kreise der Gesellschaft.

§. 74.

Das christliche Wesen bedarf zu seiner Entfaltung der Gesellschaft nicht. Setzen wir das Denkbare, daß ein Mensch, zum Christen geworden, dem Kreise des gesellschaftlichen Lebens sofort entzogen würde, als ein Wirkliches, so müssen wir erkennen, daß das neue Wesen, das er in sich aufgenommen, ihn an jeden Punkt begleiten müsse, wohin er kommt, daß also auch sein Leben sich aus dieser seiner Wurzel so herausgestalten werde, wie es in ihr enthalten ist, ohne Rücksicht, ob er in diesen oder jenen oder auch in keinen Umgebungen sich befinde; daß es mithin auch in der unbedingtesten Einsamkeit ein Leben durch Christus in Gott seyn werde, und daß auch da der Geist in gleicher Weise walten werde über den Kräften des Leibes und der Seele, wie er nur irgend im gesellschaftlichen Kreise walten kann. Einige Regungen des Seelenlebens werden nicht entstehen, einige Gattungen des Handelns nicht zum Vorschein kommen können, aber nicht in jenem und nicht in diesem liegt das Wesen, darum geht kein wahrer Unterschied daraus hervor. Doch der Christ als solcher lebt nicht in der Einsamkeit, und will es nicht (§. 76.); er lebt in der Gesellschaft, und will in ihr leben, und nur als Ausnahme, als ein wider seinen Willen ihn betreffendes Geschick ist's anzusehen, wenn Abgeschlossenheit sein Loos wird. Im Kreise der Gesellschaft aber findet dasselbe Statt wie in dem engeren der Person: das christliche Wesen, das vorhanden ist, spiegelt und bethätigt sich darin, die Reste des sündigen Lebens aber, welche noch nicht überwunden sind, verdunkeln vielfach seine Offenbarung, und hinterlassen dem Christen die Aufgabe, sie vollständig aufzuheben und das Bild des göttlichen Lebens auch in diesem Kreise zur höchsten Reinheit zu vollenden. Die Wissenschaft daher, welche übernommen hat, das Leben des Menschen darzustellen, nicht nur das ideale und das sündige, sondern auch das Leben der Erlösung, hat ihn auch in diese Kreise zu begleiten, und zu zeigen, wie durch die Kräfte des neuen Lebens, die in ihm wirklich geworden sind, er einerseits den Ueberrest des alten Wesens auch in seinen Beziehungen zur umge-

benden Gesellschaft überwindet, andererseits diese seine Beziehungen, und sein Wirken in denselben, so gestaltet, daß sein Leben und Wirken nach außen ein Bild und eine Offenbarung Gottes, und dadurch, soviel an ihm, das Leben der Gesellschaft selbst eine solche Offenbarung wird. Daß sie dabei immer vom Begriffe ausgehe, und zeige, wie zuerst im Wesen des Christen selbst seine Gesinnung, dann aber in dieser weiter sein Handeln gegen die ihn umgebende Gesellschaft seine Wurzel habe, versteht sich als die Bedingung wirklicher Wissenschaft von selbst. Nur einer näheren Bestimmung des Gebietes, auf welchem die Darstellung sich zu bewegen hat, bedarf es noch. Es lebt aber der Mensch in der Gesellschaft entweder nur als Mensch, als Glied der allgemeinen menschlichen Gesellschaft, oder als irgendwie bestimmter Mensch, als Mitglied eines der besonderen Kreise, welche innerhalb der allgemeinen Gesellschaft sich heraus gebildet haben; aber nicht so, daß durch die Theilnahme an jenen er aus dieser ausgeschieden sey, vielmehr in der Weise, daß er der allgemeinen Gesellschaft immer angehört, den besonderen Kreisen aber nicht mit gleicher Nothwendigkeit, und nicht nothwendig allen, in jedem aber das allgemeine Gesellschaftsleben sich in eigenthümlicher Art ausprägt, und theilweise untergeht. Daraus ergiebt sich für die Darstellung des christlichen Gesellschaftslebens die erste und vornehmste Eintheilung. Sie hat dasselbe aufzufassen zuerst als Leben in der allgemeinen menschlichen Gesellschaft, und darnach in den besonderen Gesellschaftskreisen. Wiefern nun aber der Christ als Theilnehmer an der Erlösung ein eigenthümliches Wesen hat, wodurch er sich von Denen, welche außerhalb der Erlösung stehen, unterscheidet, kann es scheinen, als habe auch die Darstellung des allgemeinen Gesellschaftslebens den Unterschied zu machen, daß sie zuerst den Christen als Einzelen in Mitten des sündigen Gesellschaftslebens, und darnach denselben als Glied einer christlichen Gesellschaft fasse. Aber es ist nicht so. Denn erstlich, wiefern das Leben des Christen als solchen nicht von außen her und durch seine Umgebungen bestimmt wird, sondern aus seiner inneren Wurzel heraus in Selbstständigkeit erwächst, ist es eins und dasselbe, er möge sich in sündiger oder in christlicher Gemeinschaft finden, also nur der eine Unterschied, daß, wenn die Gesellschaft christlich wäre, das Leben aller ihrer Glieder die Gestalt an sich tragen würde, welche für den Ein-

zelen in seinem Begriffe begründet ist; sodann aber ist die rein christliche Gesellschaft, wie sich zeigen wird, eine der eigenthümlichen Gesellschaftsformen, welche die zweite Hälfte ins Auge zu fassen hat. Daraus ergiebt sich, daß dem Zwecke der Darstellung genügt wird, wenn sie ohne solche Unterscheidung das Leben des Christen in der allgemeinen menschlichen Gesellschaft schildert. In der zweiten Hälfte dagegen findet eine neue Theilung Statt, und zwar nach den verschiedenen besonderen Kreisen, in welche das allgemeine Gesellschaftsleben sich zerlegt. Solche Kreise zwar, welche auf keiner inneren Nothwendigkeit beruhen, sondern aus Zufall oder Willkür hervorgehen, kann die Wissenschaft ihrer Natur nach nicht in ihre Darstellung aufnehmen, weil es an wissenschaftlichem Grunde für die Annahme ihres Daseyns fehlt. Solcher aber, die auf innerer Nothwendigkeit beruhen, giebt es drei. Der erste hat seine Wurzel in der Persönlichkeit als solcher, und in sofern in der Natur, so daß er eben so wohl dem idealen als dem sündigen und dem erlösten Leben angehört, und sein Bestehen hat, solange die Persönlichkeit besteht. Das ist die Familie, und die Wissenschaft, wie sie die Familie im idealen und sündigen Leben aufzufassen hatte, hat auch das Leben des Christen in der Familie, oder das christliche Familienleben darzustellen. Der zweite Kreis des besonderen Gesellschaftslebens hat seine Wurzel in der Sünde, was ihn vom idealen Leben ausschließt, und ist der Staat. Wäre nun die Erlösung, wo sie eingetreten, eine unbedingt vollzogene, der erlöste Mensch oder der Christ zur ganzen Fülle des idealen Lebens zurückgekehrt, und irgend einmal die ganze Menschheit, oder ein ansehnlicher Theil von ihr, in räumlicher Gemeinschaft lebend, in allen seinen Gliedern christlich, so würde da die Wurzel des Staates ausgerottet, und mit seinem Bedürfnisse der Staat selbst aufgehoben seyn, es könnte von christlichem Staate und Staatsleben nicht gesprochen werden. Nun aber, erstlich ist die Erlösung von der Sünde eine unvollständige, also im Christen der Erfahrung die Wurzel des Staates nicht vollkommen ausgerottet, und zweitens weder die ganze Menschheit noch ein irgendwelcher auf einem Raume beisammen lebender Theil derselben ausnahmelos christlich, seines Orts aber schon gezeigt, daß ein einziges sündiges Glied einer Gesellschaft schon zum Staate führen würde (I, 297); daraus folgt erstlich, daß die Christen, vereinzelt lebend innerhalb der sündigen

Gesellschaft, welcher sie sich nicht entziehen wollen, innerhalb des Staates leben, und daß ihr christliches Wesen sich auch darin offenbaren müsse, zweitens aber, daß auch im denkbaren Falle, daß eine Gesellschaft von ausnahmelos christlichen Genossen irgendwo und irgendwann entstehen sollte, doch auch in ihr das Bedürfniß des Staates noch nicht völlig aufgehoben wäre, sie sich nur die Aufgabe zu stellen habe, es vollständig aufzuheben (vgl. §. 87.); aus diesem beiden aber geht hervor, daß die Darstellung des christlichen Lebens nicht allein das Leben des Christen in der Gemeinschaft des (sündigen) Staatslebens, sondern auch das Leben im christlichen, wenigstens denkbaren Staate zu umfassen, also eine Darstellung des christlichen Staatslebens in sich aufzunehmen habe. Der dritte Kreis hat seine Wurzel im Geiste, und zwar in der Richtung des Wollens auf das schlechthin Gute, also im Leben in Gott oder der Religion. Es ist der Lebenskreis der religiösen Gemeinschaft. Im idealen Leben ist diese Gemeinschaft eine so nothwendige, daß sie im Augenblicke entsteht, wo eine, wenn auch noch so geringe, Anzahl von Theilnehmern dieses Lebens sich auf einem Punkte zusammen findet, und, einmal entstanden, niemals untergeht (I, 178); im sündigen Leben kann sie nicht entstehen, weil die Sünde der Gegensatz des Lebens in Gott oder der Religion ist; und zwar im schlechthin sündigen Leben ist sie ganz unmöglich, weil da gänzlicher Mangel an Religion, im bedingt sündigen, das Schattenbilder von dieser hat, können auch Schattenbilder der Religionsgemeinschaft sich erheben, die aber doch nur Schattenbilder sind, und höchst manchfach seyn können, eine wissenschaftliche Darstellung nicht zulassen (§. 39. A. 2.); im christlichen Leben aber steht die Sache so: erstlich, wiefern das christliche Leben seinem Wesen nach ein Leben in Religion ist, muß ein religiöses Gesellschaftsleben überall zu Stande kommen können und zu Stande kommen, wo sich Theilnehmer desselben bei einander finden, zweitens, wiefern das christliche Leben das schlechthin ideale noch nicht, vielmehr in jedem seiner Genossen noch mit Ueberresten der Sünde behaftet ist, kann auch die Religonsgesellschaft der Christen nicht unbedingt vollkommen, muß vielmehr mit mancherlei in jenen begründeten Unvollkommenheiten bekleidet, und mehr oder minder selbst nur Schattenbild, eine bloß werdende Gemeinschaft seyn, aber die Aufgabe haben, eine wirkliche und vollkommene zu werden;

endlich aber drittens, die christliche Religionsgemeinschaft ist zwar ihrem Wesen nach die des erlösten Lebens überhaupt, ist es aber in derjenigen Form, welche Theils durch das besondere Verhältniß ihrer Theilnehmer zu Christus, Theils auch durch geschichtliche Verhältnisse wirklich wird und geworden ist, diese Form aber ist die der Kirche. Die Darstellung des christlichen Lebens in seinen besonderen Formen hat mithin auch einen dritten Theil, das religiöse Gesellschaftsleben der Christen umfassend, bietet aber dieses als das christliche Kirchenleben dar. — Außer diesen dreien aber kann es keine nothwendigen Formen des Gesellschaftslebens weiter geben, da es für keine mehr eine Wurzel giebt. Und so muß die hier getroffene Anordnung als gerechtfertigt gelten. Sie umfaßt das christliche Gesellschaftsleben A. im allgemeinen Kreise der menschlichen Gesellschaft, B. in den besonderen Kreisen desselben, und zwar 1) als christliches Familienleben, 2) als christliches Staatsleben, 3) als christliches Kirchenleben.

A.

Das christliche Leben im allgemeinen Kreise der menschlichen Gesellschaft.

§. 75.

Jede menschliche Lebensäußerung, die nicht nur natürlich ist, sondern eine sittliche Bedeutung hat, hat ihren Quell im Wollen, jede heilige im Wollen des Guten, jede sündige in dem des Selbst. Also auch jede Lebensäußerung des Christen (unter gleicher Beschränkung) hat das christliche Wollen zu ihrem Quell, also auch jede im gesellschaftlichen Leben. Das christliche Wollen ist seinem Wesen nach das Wollen des Guten selbst, also in seinem Gegenstande dem Wollen des idealen Menschen gleich, aber darin von ihm unterschieden, daß es erstlich noch nicht zur unbedingten Heiligkeit zurückgekehrt, und zweitens nach seiner Form ein Wollen des Guten im Glauben an Christus ist. Das Erste hat zur Folge, daß dem Wollen des Guten ein größeres oder geringeres Maß vom Wollen des Selbst beigegeben ist, welches auf jenes einen störenden und trübenden Einfluß

übt, und durch die innere Arbeit der täglichen Buße und durch stete Uebung im äußeren Leben überwunden werden muß; das Zweite aber, daß in allen Lebensäußerungen, wie im engeren Kreise der Person, so auch im weiteren der Gesellschaft, eine Beziehung auf Christus mit gegeben ist, die im idealen nicht erscheint, und dem christlichen Leben seine eigenthümliche Form ertheilt. Ein weiterer Unterschied ist dieser, daß, während im idealen Leben das Gute als das höchste Gut ein von allen Einzelen zwar Gewolltes und Erschaffenes, aber doch auch in allen Wirkliches und von allen stets Besessenes ist, zwar der Christ als solcher dasselbe in Christus ebenfalls besitzt — die Unvollkommenheit des Besitzes kommt jetzt nicht in Betracht —, alle Uebrigen aber nicht, vielmehr, als in der Sünde befangen, Dessen in so weit entbehren, als ihr sündiges Wollen entschieden und vollständig ist. Aus diesen Grundbestimmungen ergeben sich nun sofort die folgenden näheren.

Erstlich, der Gegensatz des Ich und des Nicht-Ich, des Selbst und der Anderen ist für das Leben des Christen wesentlich aufgehoben. Für das Denken als solches nicht, denn da besteht er auf dem Grunde des Vorstellens fort, so lange die Persönlichkeit besteht, und ohne alle sittliche Bedeutung. Aber für das Leben. Als Sünder will ich nur das Selbst, und mein Gesetz ist: Alles für mich, Nichts für die Anderen, außer was mir dienen kann; und von diesem Gesetze aus habe ich ein eigenes Maß für mich, und ein eigenes für die Anderen, ein eigenes Gefühl für mich, und ein eigenes für die Anderen, und so das Uebrige bis hinab ins Einzelste des Handelns. Das muß beim Christen aufgehoben seyn. Denn was er will, in Allem will, gleichsam durch Alles hindurch sieht und denkt und will, das ist nicht das Selbst, es ist das Gute, und für das Wirklichwerden des Guten arbeitet er in Allem, was er thut, und auch was er zunächst für sich thut, davon ist doch nicht das Selbst der Zweck, sondern allein das Gute. Daraus ergiebt sich, was in tausend Fällen und Fragen allein zur richtigen Entscheidung führt, daß, wie er in sich nicht mehr das Ich, so in den Anderen er nicht mehr die Anderen, sondern in sich und in den Anderen allein das Gute sieht, das Ich und die Anderen ihm in dem einen Gedanken des Guten untergegangen sind. Wäre die Veränderung in der Unbedingtheit erfolgt, welche durch den Begriff gefordert ist, so müßte dies die Folge haben,

daß der Christ schlechthin das gleiche Maß anlegte an die Anderen, wie an sich selbst, dieselben Gefühle hegte für jene, wie für sich, dieselben Bestrebungen dort und hier, kurz daß in all seinen Gedanken, Neigungen, Empfindungen, Thätigkeiten er ganz derselbe wäre gegen alle Anderen, der er gegen sich ist, das *ὡς σεαυτόν* (Matth. 22, 39.) vollständige Wirklichkeit gewonnen hätte. Und daß auch bei den Christen es in der Regel nicht so ist, daß vielmehr auch sie noch unterscheiden zwischen sich und den Anderen, zwischen dem, was sie sich selbst und dem, was sie den Anderen schuldig seyen, kurz noch zwei verschiedene Maße haben dort und hier, geht nur daraus hervor und ist nur davon der Beweis, daß die Erneuerung des Lebens durch die Buße und den Glauben in ihnen unvollkommen geblieben ist; und es bleibt daher als Aufgabe für sie stehen, sie zur Vollendung durchzuführen, und der äußerste Zielpunkt ihres Strebens ist, sich selbst und Alle in gleichem Lichte, in sich und Allen nur das Gute zu erblicken, für sich und alle unterschiedlos dies zu wollen. Die christliche Form aber, in welcher diese Aufhebung geschehen ist und geschieht, ist die, daß wie alles andere, so auch diese Unterschiede in Christus aufgehoben seyen, daß der Gläubige Alles, also auch sich selbst und alle anderen Menschen nicht nach dem ansehe, was sie durch natürliche Begabung, oder vermöge irgend äußerer Verhältnisse, kurz was sie außerhalb Christus *), sondern allein nach dem, was sie im Verhältnisse zu Christus sind, als dem Einen, in welchem die Idee des Guten thatsächliche Wirklichkeit für ihn genossen hat; so daß er also, indem er sich und die Anderen anschaut, er eigentlich nur Christus anschaut, und Jene nur in sofern als sie in ihm enthalten und Theilnehmer seines Wesens, oder von ihm ausgeschlossen sind, und nur so hoch anschlage, als er sie im Verhältnisse zu ihm anschlagen kann, was dann ein *εἰδέναι τινὰ ἐν χριστῷ* seyn wird. So ist denn auch der Weg hierzu kein anderer für Christen als der Glaube. Für Andere kann er ein anderer seyn, dagegen soll gar nicht gestritten werden, und wenn Andere ohne Christus dahin kommen können oder gekommen sind, so kann's die Christen nicht bekümmern, wenn's nur Wahrheit und nicht Täuschung ist; sie selbst danken Gott, daß er sie durch den Glauben dahin geführt. Indem sie nämlich in ihm

*) *Ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα* (2 Kor. 5, 16).

die Idee des Guten wie verkörpert, und das ideale Leben zur Wirklichkeit geworden sehen, indem sie zum Bewußtseyn Gottes kommen an dem Bilde des gottgleichen Menschen, und ihr ganzes Wesen sich in Christi Wesen hingiebt und vertieft, verschwindet Alles, was nicht Er ist, ihren Blicken, und sie sehen nur noch ihn, und was sie sonst noch sehen, nur in seinem Lichte und gleichsam durch sein Auge; also auch die Menschen um sich her. Darum denn auch, je mangelhafter der Glaube an Christus, desto mehr, je vollkommener, desto weniger der Unterscheidung zwischen dem Ich und den Anderen, und kein anderer Weg, sie gänzlich aufzuheben, als das immer tiefere Eingehen in Christus, die erhöhte Stärkung des Glaubens an ihn, den Erlöser von der Sünde.

Zweitens, die christliche Betrachtung der Umgebungen ist nothwendig diese: Im Allgemeinen betrachtet der Christ die Anderen wie sich selbst, sich selbst aber im Lichte seines christlichen Bewußtseyns. Sich selbst weiß er als Person; dies Wissen zwar hat er hinsichtlich der Anderen nicht, aber was er von sich weiß, Das von den Anderen zu denken ist ihm sittliche Nothwendigkeit, er glaubt an ihre Persönlichkeit, an die Gleichheit ihres Wesens mit dem seinigen, glaubt also an das Seyn der Geisteskraft in ihnen wie in sich selbst, glaubt an die heilige Bestimmung Aller wie an die eigene, an ihren Beruf zur Bürgerschaft im heiligen Gottesreiche wie an den seinigen. Darum haben sie einen Werth in seinen Augen, alle, ohne Ausnahme, die er kennt und die ihm unbekannt sind, die ihm fern so sehr als die ihm nahe stehen, es giebt keinen Gleichgültigen, keinen Werthlosen für ihn, sie können ihm nicht Werkzeug und nicht Waare werden wie dem Sünder. — Sich selbst aber weiß er auch als Sünder, und als Sünder denkt er alle anderen Menschen. Er weiß es nicht, von Manchen wohl, deren sündiges Leben ihn davon in Kenntniß setzt, aber doch nur von Wenigen im Verhältnisse zur Gesammtheit, er kann auch den Beweis nicht führen, weil er unmöglich ist (§. 27.), ja er giebt als Christ sich keine Mühe darum, gesetzt daß er es als Denker thäte. Man kann auch nicht sagen, er glaube an die allgemeine Sündigkeit, denn Niemand glaubt an's Unideale, weil das zu denken sittliche Nothwendigkeit nicht werden kann, die Sündigkeit aber ist das Unideale. Es ist mithin nichts anderes als die Uebertragung dessen, was er von sich selbst weiß auf die Anderen, darin begründet, daß er

den Unterschied des Ich und des Nicht-Ich in sich aufgehoben hat. Als Sünder hätten sie nun keinen Werth für ihn; aber im Glauben an Christus hat er die Gewißheit gewonnen, es habe die Sünde das Wesen und die Bestimmung der Person nicht aufgehoben, es solle der Sünder nicht ewig Sünder seyn, vielmehr der Erlösung von der Sünde theilhaft werden; das auf die Anderen übertragend, sieht er in Jedem einen Sünder, der zur Erlösung berufen ist, in Jedem einen Solchen, für den Christus in den Tod gegangen ist (Röm. 14, 15. 1 Kor. 8, 11.). Das stellt in seinen Augen den durch die Sünde aufgehobenen Werth wieder her, denn die Christus hoch genug geachtet hat, um für sie zu sterben, die kann er, der Christi Sinn zum eigenen gemacht hat, nicht verachten. — Jetzt aber entsteht für ihn ein Unterschied. Als berufen zur Erlösung muß er Alle denken, das ist sittliche Nothwendigkeit, als solche Glaubenssatz für ihn; aber als Theilnehmer der Erlösung denkt er nur die Gläubigen, denn wie auch sein theologisches Vorstellen sich gestaltet habe, in alterthümlicher Weise objectiv, oder in wissenschaftlicher subjectiv, Das weiß er von sich selbst, daß er nicht eher ein Genosse der Erlösung geworden ist, als bis im Glauben an Christus er die Sünde in sich aufgehoben und das ideale Leben ergriffen hat. Darum muß er eine Scheidung machen. Die er als Gläubige an Christus kennt, sieht er als die Erlösten, als seine Miterlösten an, er sieht in ihnen die ihm Gleichen, Gleichberechtigten, zu gleicher Würde mit ihm selbst Erhobenen und Emporgestiegenen. Und weil er sie mit dem Auge des Glaubens sieht, weil er Christi Leben in ihnen schaut, und weil ihm geistiges Bedürfniß ist, das Ideale als das Wirkliche zu denken, so idealisirt er sie, weil aber in sich selbst er die noch übrige Sünde wahrnimmt, in ihnen aber nicht, obwohl als Denkender er sie auch in ihnen setzen muß, so achtet er sie höher als sich selbst, und zwar mit Freuden, weil's ihm Freude ist, das Ideale zu denken, wo es sey, und keine Selbstsucht ihn mehr hindert es in Anderen anzuerkennen, vielmehr er's eben so willig außer sich erblickt, als er's in sich erblicken würde; und das ist seine Demuth ihnen gegenüber. Er will das Gute, will es überall, und hat den sündigen Gegensatz des Ich und Nicht-Ich aufgehoben; darum kann er schmerzlos Andere höher achten, und nur Das macht ihm noch Schmerz, daß das Ideale in ihm selbst noch nicht die Wirklichkeit gewonnen hat, die es gewonnen haben sollte. Denen aber

der Glaube an Christus fehlt, sey es nun, daß sie ihn haben konnten und verschmähten, oder daß ihnen sein Gewinn unmöglich war*), die kann der Christ, der das Bewußtseyn seines christlichen Wesens hat (das, wirklich vorhanden, nicht verborgen bleiben kann), unmöglich höher achten als sich selbst, denn Unvernunft ist, den eines hohen Guts Ermangelnden höher zu achten als den Besitzenden, gleichviel ob ich selbst der Eine oder der Andere sey, das christliche Wesen aber ist ein hohes Gut, weil es der Weg zum höchsten Gute, dem idealen Leben, ja der Anfang seines Besitzes ist; demüthigen also kann er sich nicht vor ihnen. Aber auch nicht sich mit Stolz über sie erheben, und sie verachten. Jenes nicht, weil nicht nur überhaupt der Stolz dem Wesen des Christen fremd, und daher, wenn dann und wann sich zeigend, durch die tägliche Buße zu entfernen ist, sondern auch der Christ, ohne sein Wesen zu zerstören, nie vergessen kann, daß er sein Gut nicht nur sich selbst, daß er vielmehr es Gott verdankt durch Christus, und daß er auch einmal ein Solcher war, der seiner ermangelte, und was er jetzt ist, noch bei Weitem das nicht ist, was er seyn soll; dieses nicht, weil jenes Frühere immer stehen bleibt, daß der Unerlöste doch berufen zur Erlösung, und daß Christus für ihn gestorben ist. Als Erlösungsbedürftige aber werden sie ihm erscheinen, und zwar als die Mehrbedürftigen die, welche das dargebotene Heil verschmähten, als denen es nicht dargeboten worden ist, weil derjenige auf einer tieferen Stufe des sündigen Lebens steht, der nicht von ihr erlöst seyn will, als dem die volle Kenntniß seines Zustandes, oder wenn er diese hätte, des Weges zur Abhülfe fehlt. — An diese Betrachtung der Anderen aber reiht sich nothwendig eine Betrachtung seiner selbst. Der Christ weiß, daß als er Christ wurde, er in die heilige Ordnung Gottes, der er als Sünder fern stand, wieder eingetreten, ein wirkliches und lebendiges Glied von ihr geworden ist. In der Ordnung Gottes aber muß ein jedes ihrer Glieder in seiner Art und nach seiner Befähigung dem allgemeinen Zwecke

*) Die wenigstens denkbare Klasse Solcher, die zwar nicht die christliche Form, aber doch das Wesen des Glaubens haben mögen, kommen hier nicht in Betracht, schon als Ausnahmen, und mehr noch darum, weil sie in den Umgebungen des Christen sicher nicht zu suchen sind. Denn die das Wesen haben, verschmähen sicherlich nicht die Form.

dienen, und zwar so, daß die unfreien Nichts als müssen, die freien aber nicht nur müssen, sondern sollen, d. h. den Beruf und die Verpflichtung haben, es in Freiheit selbst zu thun. Der Zweck der Ordnung aber ist das Wirklichwerden der Idee des Guten allenthalben, und zumeist, wo sie am meisten wirklich werden kann, im Reiche der Freiheit, und für diesen Zweck zu wirken wissen ihre freien Glieder, wissen also auch die Christen sich berufen. Wirken aber können, und daher auch sollen sie zunächst nur in dem Kreise, der sie umgiebt, in dem der Menschheit, in diesem aber gelangt die Idee des Guten nur dadurch zur Wirklichkeit, daß sie in allen ihren Gliedern in die Gemeinschaft der Erlösung eintritt. Weiß also der Christ sich berufen, mitzuwirken für jenen Zweck, so weiß er sich dazu berufen, seine menschlichen Umgebungen zur Theilnahme an der Erlösung einzuführen, denkt mithin, indem er sie als berufene Genossen derselben denkt, zugleich sich selbst als Arbeiter für diesen Zweck, sich an sie, und sie an ihn gewiesen, damit durch seine Hülfe sie zur Erkenntniß Christi und zum Glauben an ihn kommen; also wiefern die Erlösung Christi Werk ist, und durch Christus Gottes, als Diener und Mitarbeiter Gottes am heiligen Werke der Erlösung (1 Kor. 3, 9. 4, 1).

Drittens, die Gefühle des Christen in Bezug auf die menschliche Gesellschaft, sofern dieselben auf seinem christlichen Grundwesen und seiner Vorstellung beruhen, also abgesehen von Allem, was persönliche, d. h. bloß natürliche Neigung daran ändern oder außerdem bewirken mögen, müssen diese seyn: Gegen Alle ohne Ausnahme das Gefühl der idealen Verbrüderung. Im Stande der Sünde fühlen sich die Menschen nicht als Brüder. Man fabelt wohl dergleichen, aber es ist eben Fabelei. Die Natur verbrüdert die Menschen nicht, so wenig als die Thierfamilien, und die Sünde trennt. Darum gehen nicht nur die Menschen — und dies auf allen Stufen —, wo sie einander begegnen, ohne einander zu bedürfen, selbst in der Einöde so gleichgültig an einander vorüber, wie nur irgend Thiere außer der Brunstzeit können; darum ist's den Wilden leicht und ganz natürlich, die Menschen fremder oder auch verwandter Stämme aufzufressen; darum schlagen sie, und nicht nur sogenannte Wilde, einander im Zorne oder auch mit kaltem Blute tod, wo irgend sie einander im Wege stehen. Erst der sittliche Begriff, wenn sich das sittliche Wollen ihm beigesellt, wirkt das Gefühl der Verbrüderung,

das Bewußtseyn eigener Würde und Bestimmung, und der Glaube an die fremde; schon außerhalb des Christenthums, matter und kräftiger je nach der niederen oder höheren Stufe des sittlichen Lebens, aber am lebendigsten im Christenthume. Die einer Ordnung mit mir angehören, einen Gott zum Schöpfer haben, wie ich selbst, in denen dieselbe Geisteskraft, und die dasselbe sollen, was ich soll und will, durch deren geistiges Leben Das wirklich werden kann, was mir als höchstes Gut vor Augen schwebt, und die dann weiter mit mir in Sündigkeit und in Berufenheit zur Erlösung gleichgestellt sind, und für deren Erlösung endlich Christus mein höchster Herr gestorben ist, die kann ich nicht als Fremde, kann sie nur als meine Brüder fühlen. Aber die Verbrüderung ist eine ideale, denn erstlich, sie beruht nicht in dem, was die Anderen sind, sondern was sie seyn sollen, im Begriffe; und sodann, sie bezieht sich nicht auf die natürlichen Personen, als welche der Christ so wenig zu kennen braucht, daß sein Gefühl auf tausend Meilen dasselbe ist, wie in der nächsten Nähe, vielmehr in tiefstem Grunde nur auf die Idee, die Idee des Guten, die in ihnen wirklich werden soll, und wird durch den Gedanken, daß sie's könne und solle, angeregt; daher auch dies Gefühl die ganze Menschenwelt umfassen kann und, wo das christliche Wesen recht gefördert ist, umfaßt. Dieses Gefühl aber steigert sich zu dem der wirklichen Verbrüderung, ja der innigsten Verbundenheit in Bezug auf Alle, mit denen sich der Christ in wirklicher Glaubensgemeinschaft weiß. Auf dem Gebiete des Gefühles läßt nicht von Allem sich die Nothwendigkeit begrifflich streng nachweisen, und so sehen wir zwar in der Wirklichkeit die Gemeinschaft der Gläubigen, oder erfahren sie, wenn wir darin stehen, an uns selbst, wir sehen, wie das Bewußtseyn, im Glauben an Christus Eins zu seyn, die Gemüther auf's innigste verschlingt, inniger als alle Bande des Blutes oder der Zuneigung, und ohne irgend Beschränkung durch Zeit und Raum, und unüberwunden durch das alles, was sonst die Menschen zu trennen pflegt; wir begreifen auch, daß das Bindende und Bewegende nichts natürliches ist, sondern allein das Bewußtseyn der geistigen Einheit, die im Glauben an Christus und in der Verbundenheit mit ihm beruht; aber den Beweis zu führen, den strengen wissenschaftlichen Beweis, daß es so seyn müsse und nicht anders könne, sind wir nicht vermögend. Doch

beklagen wir dies Unvermögen nicht, weil wir erkennen, daß das Gebiet, in das wir hier einblicken, ein höheres ist als das der Begriffe und des Denkens. Es ist die ἑνότης τοῦ πνεύματος, deren der Epheserbrief gedenkt (Eph. 4, 3.). — In Bezug auf Diejenigen dagegen, welche noch außerhalb des christlichen Heiles stehen, kann das Gefühl der wirklichen Verbrüderung nicht entstehen, Statt dessen aber das des herzlichen Bedauerns und des brünstigen Verlangens, sie in dessen Gemeinschaft eingeführt zu sehen. Die Selbstsucht ist zufrieden mit dem eigenen Besitze, und die Gleichgültigkeit beruhigt sich leicht über den Mangel dessen bei den Anderen, worauf sie selbst geringen Werth legt. Daher auch bei so Vielen, die den christlichen Namen führen, so großer Mangel des Mitgefühls für die, welche das Evangelium nicht kennen oder unbeachtet lassen. Sie würden selbst es ohne Schmerz entbehren, wie soll sie das betrüben, daß es Anderen fehlt? Die Christen aber wollen selbst das Gute, und haben keinen höheren Wunsch, als daß es allenthalben wirklich werde, keinen tieferen Schmerz, als daß es nicht wirklich ist; und ihnen ist das Evangelium und die Gemeinschaft mit Christus der liebste Schatz, sie wissen, was ihnen mangelte, als sie fern waren, und was sie gewonnen haben, indem sie nahe gekommen sind, und weil der Unterschied des Ich und des Nicht-Ich in ihnen aufgehoben ist, empfinden sie den Mangel der Anderen wie den eigenen, und wie einst Christus, so jammert sie des Volks, das in der Irre geht (Matth. 9, 36.), und wie Paulus tiefen Schmerz und unablässiges Weh empfand um seine das Heil verschmähenden Volksgenossen, so daß er gern an ihrer Statt des eigenen Heiles sich entäußert hätte (Röm. 9, 2 f.), so können auch sie es nicht verschmerzen, daß so Viele der zum Heil in Christus Berufenen es nicht erlangen sollen. Und dieses Gefühl ruht schlechthin auf keiner natürlichen, sondern allein auf der sittlichen Grundlage des neuen Lebens, das im Glauben an Christus Wirklichkeit gewonnen hat, ist also ein wesentlich christliches Gefühl. Der Beweis liegt darin, daß es eben so wie das der Gemeinschaft des Glaubens unabhängig ist von allen persönlichen Beziehungen und Neigungen, und über alle Räume und auf alle Menschen sich erstreckt. — Wie aber das Bewußtseyn der Bestimmung und des Bedürfens Aller das der eigenen Berufung weckt, für Aller Heil zu wirken, so das Gefühl des Mitleides mit Allen das der

Alle umfassenden Verpflichtung, ihrem Mangel abzuhelfen, wie sich Paulus als den allgemeinen Schuldner fühlte (Röm. 1, 14.), durch nichts anderes gebunden und verhaftet, als durch das Bewußtseyn des hohen Heiles, das ihm durch Christus von Gott mitgetheilt war, und nun Allen eigen werden sollte.

Anmerk. Es giebt auch ein natürliches Mitgefühl, mit welchem die Menschen sich nicht wenig wissen, auf christlichen Gebieten es auch wohl als christliches ausbieten, das aber als bloß natürliches nicht die geringste sittliche Bedeutung hat. Im sündigen Leben zeigt es sich meist als Mitleiden, indem die Selbstsucht es ihrer Natur nach zur Mitfreude (den Fall persönlicher Zuneigungen ausgenommen) so leicht nicht kommen läßt, und dieses Mitleiden regt auch wohl zu Thätigkeiten an, die einen schönen Schein darbieten, aber solange die Wurzel im sündigen Wollen liegt, nur sündlich sind *). Vgl. Thl. 1. S. 278. Dieses Mitgefühl bezieht sich selbstverständlich nur auf das natürliche, d. h. das leibliche und höchstens noch das seelische Befinden der Anderen, ihr geistiges Elend läßt es unerregt. Das Christenthum nun hebt es als natürliches nicht auf, denn überhaupt ist's nicht das Natürliche, was es aufhebt, sondern das Sündliche, wohl aber fegt es das Sündliche daraus hinweg, und gießt ein Sittliches hinein. Zuerst, indem es die Selbstsucht austilgt, macht es die Mitfreude möglich, und verstärkt das Mitleid, das im sündigen Leben sehr gedrückt erscheint, und oft durch Neigungen und Abneigungen, und fast noch öfter durch Geiz und Neid und Schadenfreude aufgehoben wird; sodann erhebt es dasselbe zum sittlichen Mitgefühle, indem es den Christen dahin führt, daß sein Mitleid und seine Mitfreude sich mehr als Alles und daher auch vor Allem auf die sittlichen Zustände bezieht, und auch wenn auf die leiblichen und seelischen, die Hauptrücksicht doch immer jenen zugewen-

*) Es bedarf kaum der Bemerkung, daß nicht alles Wirkliche hierdurch gerichtet werden soll. Alle Urtheile dieser Art beziehen sich auf die Sündigkeit als solche, im wirklichen Leben aber ist dieselbe in Reinheit des Begriffes nur etwa ausnahmsweise anzutreffen, in der Regel aber mischt dem Sündigen sich etwas Gutes bei. Und die Christen geht dies alles gar nicht an.

det bleibt; und endlich hebt es die Schranken, welche die persönlichen Verhältnisse und Neigungen dem Mitgefühle zu setzen pflegen, auf, und richtet dasselbe vom Freunde oder Verwandten oder Partei- oder Volksgenossen auf den Menschen ohne Unterschied. An sich also ist das Mitgefühl nichts Christliches, aber vom christlichen Wesen durchdrungen, kann es christlich werden.

Viertens, das Wollen der Christen, immer und in allen Beziehungen ein Wollen des Guten, ist in Beziehung auf die menschliche Gesellschaft ein Wollen des Besseren. Die Gesellschaft als sündige ist im Allgemeinen so weit entfernt, eine Verwirklichung der Idee zu seyn, ein Spiegelbild der heiligen Ordnung Gottes, durch die Freiheit ihrer Theilnehmer hervorgebracht, ist vielmehr in allen ihren Theilen, Gestaltungen und Verhältnissen, bis in das tiefste Herz hinein, so faul und so verdorben, so von der Sünde durchgiftet und durchfressen, daß eine fast unglaubliche Verblendung dazu gehört, um auch nur einen Augenblick lang Wohlgefallen daran zu finden; und den Christen, die alle Dinge im Spiegel des heiligen Lebens Christi ansehen, kann das nicht verborgen seyn, im Gegentheile, je heller von da das Licht, desto schwärzer müssen sie hier die Finsterniß erblicken. Ist mithin ihr ganzes Wollen darauf gekehrt, daß das Gute wirklich werde, muß es also auch darauf gerichtet seyn, daß es in der Gesellschaft wirklich werde, so kann es in Bezug auf diese kein anderes seyn, als daß ihr Zustand ein besserer, ja daß er ein ganz anderer werde als der er ist, muß also seine wesentliche Richtung auf durchgängige Umgestaltung, ja Umschaffung der Gesellschaft haben. Und zwar, wiefern sie die Erkenntniß haben müssen, daß ihr unheilvoller Zustand seine einzige Wurzel in der Sünde habe, und daß, so lange diese Wurzel bleibe, alle Versuche ihrer Besserung vergeblich bleiben müssen, indem aus der bösen Wurzel unablässig neue Unheilssprossen treiben werden, so muß ihr Dichten und Trachten zuerst und ohne Ende dahin gehen, daß die Sünde in ihr aufgehoben, daß sie eine heilige Gesellschaft werde. Nun aber erstlich, in einer Gesellschaft kann die Sünde nur dadurch aufgehoben werden, daß sie in ihren Gliedern aufgehoben wird, und zweitens, die Christen kennen einen Weg, auf welchem Aufhebung der Sünde gewonnen wird, den Weg der Buße und des Glaubens an Christus, und unbekümmert, ob es außerdem noch andere Wege gebe, halten

sie sich an die zweifache Erfahrung, daß sie noch keinen anderen angetroffen haben, und daß dieser gewiß zum Ziele führt. Daraus folgt nun erstlich, daß ihr Wollen, und daher denn auch ihr Streben, darauf gerichtet ist, daß die unchristliche Gesellschaft christlich werde, und sodann, daß es, obwohl dem Ganzen zugewendet, doch dies zunächst in seinen Theilen ins Auge faßt, und also den Inhalt gewinnt, daß alle Glieder der Gesellschaft Christen werden sollen, der festen Zuversicht, daß, wenn sich das erzielen lasse, auch das Ganze ein neues Wesen und eine neue Gestalt gewinnen werde. Aber ihr Wollen ist nicht nur ein Wünschen, daß das Gute wirklich werde, wodurch immer, es ist vielmehr ein wahres Wollen; alles wahre Wollen aber ist thatkräftig, also auch das Wollen der Christen, das auf die Umschaffung der menschlichen Gesellschaft zur christlichen gerichtet ist, es ist ein Wirkenwollen; die Christen also wollen dafür wirken, daß durch Gewinnung aller Einzelen für das Christenthum das Ganze der Gesellschaft christlich, und als solches heilig werde, und wollen es mit all dem Ernste und all der Kraft, mit welcher sie sich überhaupt dem Guten zugewendet haben; ihr Wollen ist daher das Wollen eines treuen und rastlosen Wirkens für den Zweck, die menschliche Gesellschaft, welche sündig ist, in eine christliche Gesellschaft umzuschaffen. Nun, finden sie im Ganzen der Gesellschaft christliche Glieder vor, wie das vorauszusetzen ist, wo irgend die Gesellschaft den christlichen Namen trägt, so werden sie, schon ohnehin mit ihnen Eins in Christus (s. oben), nun auch zur Gemeinsamkeit des christlichen Wirkens mit ihnen sich vereinigen, und zwar in der Weise, daß sie zu gleicher Zeit mit ihnen gegenseitig sich im christlichen Wesen stärken, und auf die Erzeugung desselben in den Anderen ihre Kräfte wenden. Wie das geschehe, das Eine wie das Andere, zeigt sich später (§. 88.).

Die Schrift stellt als die geistige Grundlage des christlichen Handelns in der Gesellschaft die Liebe (ἀγάπη) hin, welche sie wenigstens ein Mal (2 Petr. 1, 7.), von der öfter erscheinenden φιλαδελφία (Röm. 12, 10. 1 Theff. 4, 9 f. Hebr. 13, 1.) als das Weitere unterscheidet, meist, wie natürlich, auf die christlichen Umgebungen bezieht, doch so, daß auch der Nächste, d. h. Jeder in Bezug auf Jeden, der mit ihm in Berührung kommt (Röm. 13, 10. vgl. Luk.

10, 29 ff.), ja sogar die Feinde (Matth. 5, 44. Luk. 6, 27 f. 32 f. Röm. 12, 14. f. §. 77.) als Gegenstand dieser Liebe aufgestellt erscheinen, ein untrüglicher Beweis, daß von natürlicher und persönlicher, auch von selbstsüchtig abschließender Zuneigung da keine Rede sey. Als ihre Quelle erscheint ein Mal ein reines Herz, ein gutes Gewissen, und ein ungeheuchelter Glaube (1 Tim. 1, 5.), worin die subjective oder moralische, einmal eine göttliche Ursächlichkeit (1. Joh. 4, 7.), worin die objective Anschauung hervortritt, jene mit dieser von gleicher Richtigkeit, wie in Allem, was dem geistigen Leben angehört. Wenn sie geboten wird, wie Joh. 13, 14. 15, 12. 1 Joh. 3, 23., so ist das zunächst ein Ueberrest alttestamentlicher Auffassungsweise (Luk. 10, 27. u. Par. aus Lev. 19, 18.), seinem Wesen nach aber doch nur eine Ausdrucksform, die heilige Nothwendigkeit dieser Liebe damit anzudeuten, woran man eben so wenig splitterrichterisch zu mäkeln als knechtisch zu haften hat. Die Vorstellung von dieser Liebe und ihren Wirkungen ist allenthalben groß und erhaben*). Sie ist die Schuld, von welcher der Christ sich niemals lösen kann noch darf (Röm. 13, 8.), das Ziel aller Ermahnung (1 Tim. 1, 5.), der Inbegriff aller Vollkommenheit (Kol. 3, 14.), sie ist das Einzige, was neben Glauben und Hoffnung niemals untergeht (1. Kor. 13, 13.), und was dem Glauben sowohl als den Werken des Menschen ihren Werth verleiht (1 Kor. 13, 1—3. vgl. Gal. 5, 6.); sie steht in so engem Zusammenhange mit der Gottesliebe, daß, wo sie nicht ist, auch diese fehlt (1 Joh. 3, 17. 4, 20 f.); und sie ist's, welche den Christen Allen dienstbar macht (Gal. 5, 13.), und durch welche das ganze Gesetz, wiefern es Beziehung auf das Umgangsleben hat, sich erfüllt (Gal. 5, 14. Röm. 13, 8—10. 1 Kor. 13, 4—7.). Fragt sich's nun aber um den Begriff, welcher im N. T. mit dem Namen der Liebe verbunden sey, so ist nicht nur einzugestehen, daß es an einer Bestimmung desselben gänzlich fehle, sondern auch, daß streng genommen der Ausdruck doch am Ende nur bildlich oder vergleichend sey, und wenn dem Christen Liebe beigelegt wird, die eigentliche Meinung diese, es sey eine Kraft in ihm, welche in seinem Um-

*) Auch der 1. Brief Petri mit seiner sehr alttestamentischen Vorstellung, daß sie eine Menge von Vergehungen bedecke, d. h. ihre Vergebung wirke, meint zum wenigsten ihr Lob damit auszusprechen (1 Pet. 4, 8.).

gange mit den Menschen die gleiche Wirkung offenbare, welche die Liebe im Verhältnisse zum Geliebten zu erzeugen pflege, nämlich, ihm wohl zu wollen und wohl zu thun. Und dies ist auch das Wahre, und nicht ohne Absicht ist im Obigen, wo es darauf ankam, das Wesen des christlichen Denkens, Fühlens, Wollens, in Bezug auf die Nebenmenschen in möglichster Reinheit auszusprechen, der Ausdruck: Liebe, schlechterdings vermieden worden; denn dadurch erst ist klar geworden, was die Schrift nur meinen kann, wenn sie von der Liebe spricht, nämlich eben jenes Aufgehobenseyn der sündigen Unterscheidung des Selbst und der Anderen, das im Begriffe des Christen liegt, jene Betrachtung Aller im Lichte des Begriffes auf der einen, in ihrem Verhältnisse zu Christus auf der anderen Seite, die ihren Grund in der entschiedenen Richtung auf das Gute und im eigenen Glauben an Christus hat, jenes Gefühl der idealen Verbrüderung mit Allen und der wirklichen mit allen Gläubigen, aber des herzlichen Mitleids mit den an der Erlösung Untheilhaftigen, uud jenes *ernste und* kräftige Wirkenwollen des Guten in Bezug auf Alle für den Zweck, Alle zu Gläubigen und die Gesellschaft zur christlichen Gesellschaft umzuschaffen. Haben wir aber das begriffen, so werden wir uns auch des Ausdrucks nicht mehr weigern, denn in der That, was rechte Liebe, d. h. solche die, an sich natürlich, durch ein heiliges Wollen selbst geheiligt ist, nur irgend wirken mag in Hinsicht auf den Einen oder die Wenigen, welche sie umfaßt, das alles wirkt die Kraft des neuen Lebens, die aus dem Glauben an Christus quillt, hinsichtlich aller Menschen, und es läßt die Parallele sich durch Alles ziehen, was Liebe zu wirken pflegt, und nicht in Einem wird jene sich in Rückstand zeigen. Ja noch Mehr muß zum Bewußtseyn kommen, nämlich erstlich die Einerleiheit dieser Liebe mit der Liebe Gottes und der Liebe Christi; denn haben wir begriffen, was es ist, das wir in Gott, das wir in Christus lieben, nämlich immer die Idee des Guten, als deren unbedingter Träger Gott, als deren Offenbarer Christus uns erscheint, und ist nun klar geworden, wie im Menschen wir auch nur dieselbe lieben, schlechthin nur die Idee, die an ihm wirklich werden soll, oder auch annäherungsweise schon geworden ist, so können wir nicht zweifeln, es sey eine Liebe dort und hier. Und es zeigt sich, daß der Brief Johannis Recht hat, wenn er die eine Liebe ohne die andere für unmöglich hält, und daß

auch Paulus Recht hat, wenn er, obwohl logisch ungenau, 1 Kor. 8, 3. das ἀγαπᾶν τὸν θεὸν dahin stellt, wo eigentlich τὸν ἀδελφὸν zu setzen war. Das Zweite ist die grundwesentliche Einerleiheit dieser Liebe mit dem Glauben. Es sind nur verschiedene Beziehungen der einen Liebe zur Idee. Durch den Glauben schaue ich die Idee in Christus als wirklich geworden an, und ergreife ihren Inhalt, so weit er sich auf mich bezieht, d. h. das ideale Leben, und eigne mir es zu, durch die Liebe schaue ich dieselbe Idee im Anderen, aber als wirklich werden sollend, an, und strebe sie, d. h. auch hier das ideale Leben, ihm so anzueignen, wie sie mir in Christus eigen geworden ist. Immer also will ich das Ideale, als Glaubender aber für mich, als Liebender für die Anderen. Dieselbe Richtung auf das Ideale weckt den Glauben auf, und macht ihn thatkräftig als Liebe zu den Brüdern (Gal. 5, 6.). So sind beide immer bei einander, und eine Armseligkeit, welche meint, es könne der Glaube aufhören, und die Liebe bleiben. Endlich drittens zeigt sich hier auch eine Beziehung, in welcher von Liebe des Christen zu sich selbst gesprochen werden kann. Wie er an Gott und Christus nicht die Wesenheit liebt, sondern die Idee, und am Nächsten nicht die Persönlichkeit, sondern die Idee, die an ihm wirklich werden soll, so auch an sich nicht was er ist nach seiner leiblichen oder seelischen, oder auch geistigen Wesenheit, sondern die nämliche Idee, die er an sich wirklich machen will, und deren Inhalt er in Christus durch den Glauben ergriffen hat; er liebt Christus in sich selbst, und sich in Christus; und auch in dieser Beziehung sind die Unterschiede aufgehoben, er liebt nicht nur, wie das Alte Testament will, den Nächsten wie sich selbst, sondern auch in höherem, neutestamentischem Sinne sich selbst wie den Nächsten.

Anm. 2. Es liegt vor Augen, daß in der ganzen obigen Darstellung der Christ als ein Solcher gedacht worden ist, der seinen Begriff erfülle. In der Wirklichkeit erfüllt er ihn gewöhnlich nicht, und daraus folgt, daß die im Obigen gezeichnete geistige Stellung gegen seine Umgebungen nicht in ihrer ganzen Fülle zu Stande kommt, weder die Betrachtung noch das Gefühl noch das Wollen, oder daß die Liebe in ihm unvollkommen bleibt, bald hier bald da ihr Feuer durch die übrig gebliebene Selbstsucht, d. h. Sünde niedergehalten wird, was dann natürlich auch auf ihre Offenbarungen im

Umgangsleben einen lähmenden Einfluß hat. Das Maß der Unvollkommenheit läßt sich begrifflich nicht bestimmen. Aber die Aufgabe ergiebt sich daraus für den Christen, in sich selbst den Mangel zu ersetzen, damit auch nach außen er verschwinde, vollkommen zu werden in der Liebe, um vollkommen zu werden in der That. Aber die Lösung dieser Aufgabe geschieht nicht durch irgend äußerliche Mittel oder Uebungen, gehört vielmehr durchaus dem inneren Leben an. Und wie das Verhältniß nun erkannt ist zwischen dem Glauben und der Liebe, muß auch dieses klar seyn, daß jeder Mangel der Liebe einen Mangel des Glaubens zur Ursache habe, jede Stärkung des Glaubens auch die Liebe stärke. Das aber führt durchaus auf das zurück, was über die christliche Selbsterbaunng seines Orts geredet worden ist, und daher hier nicht wiederholt zu werden braucht. Das Gleiche wird noch mehrmals gelten, und daher nicht immer ausgesprochen werden.

§. 76.

Aus der inneren geistigen Stellung des Christen gegen die Gesellschaft geht sein Leben darin hervor. Es kann hier nicht der Zweck seyn, es durch alle ersinnliche Verhältnisse zu verfolgen; zum Bilde des Christen reichen allgemeine Züge aus, denen Einzeles, wo es bedeutend scheint, sich anzuschließen hat.

Das Erste, was aus der Stellung des Christen sich sofort ergiebt, ist dieses: Der Christ entzieht sich dem gesellschaftlichen Leben nicht. Durch Neigung oder Wohlgefallen zu ihm hingezogen kann er allerdings nicht werden, denn das Leben, das die menschliche Gesellschaft wirklich, und auch da zeigt, wo sie als christliche Gesellschaft gelten will, hat nicht, was ein christlich wollendes Gemüth anziehen könne. Es ist das Leben der Selbstsucht und der Lust, d. h. der Sünde, bald in gröbere, bald in feinere Formen eingekleidet, immer aber erkennbar genug, um dem Blicke des Christen, der in dieser Beziehung scharf ist, nicht entgehen zu können. Lebte daher der Christ sich selbst, und wäre sein persönlich Wohlgefallen die Regel seines Thuns, er würde sich der Gesellschaft eher entziehen als sie suchen. Aber, abgesehen von der Unmöglichkeit, daß die Absonderung jemals Regel werde, welche in den äußeren Bedürfnissen des natürlichen Menschen liegt, abgesehen von dem bloß natürlichen Ge-

selligkeitstriebe, der, in der Gesellschaft vielleicht manchmal durch den Ueberdruß an ihrer Beschaffenheit oder durch die Ungerechtigkeit der Umgebungen zum Verstummen gebracht, außerhalb derselben sich bald wieder mit Macht vernehmbar macht, abgesehen auch von dem manchfach, und auch im Sittlichen, bildenden Einflusse, den die Gesellschaft auf den Menschen ausübt, und dessen der Christ, dem seine Bildung Lebenssache, sich nicht berauben mag, der Christ hat das Bewußtseyn seiner Berufenheit, für den heiligen Zweck der Menschheit, die Erlösung von der Sünde, und für die Umgestaltung der Gesellschaft zur christlichen, nach Kräften mitzuwirken, und im lebendigen Gefühle des Mitleids mit ihrem wirklichen Zustande, und im brünstigen Verlangen nach dessen durchgreifender Verbesserung hat er den ernsten Willen, was er vermag, für diesen Zweck zu thun. Das aber, wie wenig oder viel es sey, vermag er nur, indem er in der Gesellschaft lebt. Darum, ob ihn seine Neigung dahin ziehe oder nicht, ob er persönlich sich wohl darin befinde oder unwohl, er verläßt sie nicht, er lebt vielmehr darin, und in dem Theile der Gesellschaft, in welchen ihn Gott gesetzt. Gesetzt aber hat ihn Gott zunächst in den, in welchem er geboren ist, darnach in das Volk, zu welchem er gehört, und endlich in den Kreis, in welchem er seine natürlichen Gaben und seinen geistigen Besitz anwenden kann für Gottes Zweck. In diesem also bleibt er, in diesem wirkt er, in diesem harrt er aus. Hierdurch ist vom christlichen Leben ausgeschlossen erstlich das Mönchthum. Wir denken hier nicht an das sogenannte Mönchthum der Klosterleute, welches kein wahres Mönchthum, vielmehr mit dem gesellschaftlichen Leben auf allen Seiten verbunden ist, wir lassen unbeachtet die theologischen Irrthümer, welche das wahre Mönchthum zeugten, und heute noch das sogenannte stützen, wir nehmen keine Rücksicht auf die Verderbnisse und Greuel, die das Klosterleben in seinem Gefolge führt; wir denken an das eigentliche Mönchthum, das Ausscheiden aus dem Verkehre der Welt, es sey aus Mißfallen an ihr, oder für den Zweck, in der Einsamkeit um so ungetheilter Gott zu loben. Wir erkennen es als unchristlich, wiefern es eine Flucht aus dem Berufe ist, die offenbar von Mangel entweder des rechten Erkennens oder des rechten Ernstes im Wollen zeugt, also ihre wahre Wurzel nicht in der Liebe Gottes, sondern in der Sünde hat, und um so gewisser nicht zum wahren Leben für Gott führen kann, von welchem das Wirken

für das Gute sich nicht trennen läßt. Wer für die Menschheit nicht wirken will, der liebt sie nicht, und wer die Menschheit nicht liebt, auch Gott nicht (1 Joh. 4, 20.), wer aber Gott nicht liebt, der ist kein Christ. Ausgeschlossen ist aber auch zweitens der Separatismus, d. h. das Bestreben, zurückgezogen von der unchristlichen Menschheit, wenn auch nicht nothwendig räumlich und äußerlich, nur mit denen in Gemeinschaft und Verkehr zu bleiben, mit denen man einerlei Glaubens ist. Wir fragen nicht, ob und wie sich das ausführen lasse, die bloße Neigung dazu genügt schon. Aber unchristlich ist es, es ist das ἑαυτῷ ἀρέσκειν von Röm. 15, 1., es liegt einem solchen Streben zum Grunde zuerst ein großes Wohlgefallen an sich selbst und dem eigenen geistigen Zustande, das schon als solches nur sündhafte Verblendung seyn kann, dann eine verachtende Gleichgültigkeit gegen die Anderen, die man für zu schlecht hält, um mit ihnen zu verkehren, während doch Christus sie nicht für zu schlecht hielt, um für sie zu sterben, und eine Unlust und Trägheit, für ihr Heil zu wirken, während doch, je trauriger man ihren Zustand findet, desto eifriger man bemüht seyn sollte, für dessen Besserung zu wirken, wie Christus die Zöllner und die Sünder um sich her versammelte, weil nicht die Gesunden des Arztes bedürfen, sondern die Kranken. Ausgeschlossen ist drittens ein bloß gelehrtes oder beschauliches Leben, wie Einzele wenigstens es führen oder zu führen wünschen, ohne Beruf und Amt, einzig mit der Wissenschaft beschäftigt. Es ist das ein nichtswürdiges, müßiggängerisches Leben, vom Morgen bis zum Abend, vom ersten bis zum letzten Tage des Jahres Nichts als „Kenntnisse einsammeln," d. h. ein Wissen in sich hinein pfropfen, das nie einem Menschen dienen soll für's Leben, nicht um ein Haar besser als das Leben des Fressers, der all seine Habe in seinen Schlund versenkt, oder des habsüchtigen Geizhalses, der nicht genug scharren kann, und keinen Heller zu Jemandes Frommen verwenden mag. Der Gelehrte, welcher sein Leben in solcher „gelehrter Muße" hingebracht, hat vor sittlichem Urtheile nicht den kleinsten Vorzug vor dem Müssiggänger, welcher es verträumt und verschlafen hat. Aufgehoben wird das Sündliche eines solchen Lebens durch eine bedeutende schriftstellerische Thätigkeit in dem Falle, daß der sie Uebende nicht nur für Gewinn, oder für seinen Ruhm, sondern für die geistige Hebung der Menschheit wirken will und wirkt, worüber freilich am

Ende er allein entscheiden kann. Denn wie einmal die Sachen stehen, ist die Schriftstellerei ein unentbehrlicher Ersatz der wahren Lehrerthätigkeit für Manchen, der ihrer wohl werth wäre, und ein gutes Buch kann großen Nutzen stiften. Daher auch, wenn sich Menschen finden, denen entweder die Gelegenheit oder die Gabe des mündlichen Lehrens bei wahrer innerer Tüchtigkeit gebricht, ihnen die selbst ausschließliche Hingebung an eine solche Thätigkeit an sich nicht zum Tadel gereichen kann; nur Hauptgedanke muß immer seyn, wo möglich im lebendigen Verkehre zu wirken, denn der ist der naturgemäßere und mehr gedeihliche.*) Ausgeschlossen ist endlich viertens die Auswanderungssucht, die in unseren Tagen wie ein ansteckend Fieber um sich greift. Es versteht sich, daß hier nicht von Solchen die Rede ist, denen die Heimath die Mittel des Bestehens versagt, welche sie außerhalb derselben finden können, auch nicht von Solchen, die, der richtigen Ansicht folgend, daß die noch fast leeren Räume mancher Striche von den übervollen aus bevölkert werden sollen, Hand an dies Werk anlegen; die Rede ist allein von Solchen, die aus Ueberdruß an den vorhandenen Zuständen oder Verzagen an der Möglichkeit ihrer Besserung, anstatt Hand daran zu legen, ihr Vaterland verlassen, der Kräfte berauben, die vielleicht ihm helfen könnten, und sich eine Heimath suchen, wo sie mit solchem Unheile, wie sie meinen, nicht zu kämpfen haben. Es ist wahr, der Zustand von Europa ist nicht hoffnungsreich, er ist entsetzensvoll und nimmt sich aus wie

*) Was das neue Mönchthum anlangt, welches Rothe (Ethik. §. 1018.) als eine nicht kirchliche, sondern staatliche, an sich sittlichen Zwecken und namentlich der Pflege der Wissenschaft und den Werken der Barmherzigkeit dienende Anstalt zu empfehlen sucht, so möchte erstlich die Verbindung der beiden genannten Zwecke wohl nur in wenigen Fällen ausführbar seyn, zweitens auf den mönchischen Hang nicht so viel gegeben werden dürfen, daß ein Mann von Rothes Lehrerfähigkeit um solches Hanges willen den Beruf im Leben aufgeben dürfte, und endlich drittens ein Bedürfniß kaum Statt finden, zu Förderung solcher Zwecke die dazu geeigneten Personen an ein irgendwie mönchisches Leben und feste Regeln anzubinden. Giebt es Menschen, die dem höchsten Zwecke als Gelehrte und Schriftsteller besser dienen können denn als Lehrer, man stelle sie in der Gesellschaft so, wie sie den größten Segen bringen können, aus der Gesellschaft braucht man sie nicht zu entfernen. Bedarf die Krankenpflege u. dgl. einer festen Ordnung, es sey nur der rechte Sinn in Denen, die sie üben, und bald wird die Erfahrung auch die rechte Ordnung lehren der Vorschriften bedarf es nicht, und auch, wozu die Ehelosigkeit von Nöthen, ist bei ihnen so wenig abzusehen, als z. B. bei den Heidenboten.

rettungslos verdorben, menschlichem Ansehen nach ist keine Hülfe mehr, und Wunder ist's nicht, wenn ein Mensch verzagt; aber erstlich liegt doch immer ein Unglaube darin, der für den Christen sich nicht ziemt, und sodann, sein Vaterland verlassen, wo es des Beistandes am bedürftigsten, die Kräfte, die zusammen wirkend und mit rechtem Eifer, das Unheil wo nicht bannen, doch vielleicht verzögern könnten, ihm entziehen, um von fern dann seinem Untergange zuzusehen, das ist die Handelsweise eines Sohnes, der vom Sterbebette seiner Mutter zum Hochzeitstanze geht, oder des Arztes, der, wenn es so weit gediehen, daß höchste Anstrengung nur kaum noch retten mag, anstatt herbei zu eilen, die Rechnung schickt, kurz es ist lieblos und unchristlich. Christen, wenn keine Noth sie treibt, harren beim Vaterlande aus, und arbeiten für seine Rettung, bis sie nicht mehr können.

Wenn gesagt ist, der Christ entziehe sich der Gesellschaft nicht, so ist damit noch nicht gesagt, daß er allem ihrem Treiben, und namentlich, daß er an ihrer sogenannten Geselligkeit sich betheilige. Die Menschen sprechen heutzutage viel von Geselligkeit, auch von Pflichten der Geselligkeit — es mögen wohl Pflichten für sie seyn, verflochten in ihre Bande wie sie sind —, und von Opfern, die man ihr zu bringen habe, gleich als ob sie ein Götze wäre, dessen Zorn sie fürchten müßten. Und als solche Opfer fordern und bringen sie Zeit, Kräfte, Geld, und was noch schlimmer, ihre wirklichen Pflichten, ja wohl bessere Ueberzeugung und Gewissen dar, klagen wohl bitterlich darüber, meinen aber, sie dürfen sich nicht entziehen. Nicht so die Christen, denen es Ernst ist mit ihrem Christenthume. Sie haben nicht nur keine Freude an dieser sogenannten Geselligkeit mit all ihrer Fadheit und Nichtigkeit, ihrer Zerstreutheit und Zerfahrenheit, ihrer Zeit und Kraftverschwendung, und ihrem unchristlichen Wesen überhaupt, ihre Freude allein könnte über ihre Theilnahme nicht entscheiden; aber sie können das alles mit ihrem christlichen Wesen so wenig in Einklang bringen, können überdies darin so wenig wirken für ihren Zweck, und werden vielmehr dadurch so sehr vom Wirken abgehalten, und zum Wirken unfähig gemacht, daß, so gern sie gesellig sind, sie doch lieber auf jede Art der Geselligkeit verzichten, als an dieser sich betheiligen. Denn mit gutem Gewissen vermögen sie es nicht. Die pietistische Strenge ist hierin zu weit ge-

gangen, zuerst, indem sie zum Gesetze stempelte, was aus freiem Geiste hervorgehen muß, und sodann, weil sie den ängstlichen Gemüthern eine schwere Last auflegte, indem sie die Handlungen an sich, in welchen die hergebrachte Geselligkeit sich bewegt, als sündhafte bezeichnete, während doch allein der Sinn, aus welchem sie stammen, sündlich ist, und nur die Art und die Folgen ihrer Vollziehung den Christen des freien Geistes davon entfernen, weil er in seinem Gange und im Wirken für seinen Zweck sich nicht kann stören lassen. Aber das sind Uebertreibungen, ein Zuviel, ein Beimischen unfreien Sinnes zu dem, was geschehen soll, auch wohl ein Verkehren des bloß durch die Noth Gebotenen in ein Verdienstliches, und davor haben Christen sich zu hüten, Unrecht aber wäre, in freilich sehr gewöhnlicher Weise ihr Thun deßhalb zu verwerfen, weil es zu Uebertreibungen führen kann und manchmal führt.

Nun aber kann nicht fehlen, daß ein solches Zurückziehen, ein solches Entgegentreten gegen den Lauf der Anderen, ein Schwimmen gegen den allgemeinen Strom sich das Mißfallen der Gesellschaft zuziehe. Geschehe es auch noch so sehr im Stillen, unbemerkt kann's doch nicht bleiben, jedes Handeln aber, das der allgemeinen Weise entgegen steht, ist eine thatsächliche Mißbilligung von ihr, und je weniger die Mehrzahl ihren Weg mit recht gutem Gewissen geht, desto mißfälliger ist ihr das abweichende Thun, desto lieber verbollwerkt sie sich hinter ihre Zahl, und Nichts ist hurtiger bei der Hand als: der wird doch nicht allein wollen besser seyn als wir alle, oder gar uns meistern wollen? Und bald ist Alles über ihm, ihn meisternd in manchfacher, und nicht immer zarter Weise. Und will er Gründe geben für sein Thun, sie werden nicht begriffen, und auch in schonendster Form wird doch ein jeder als Anklage aufgenommen und empfunden, und ist's insofern wirklich, als mein Grund für Unterlassung dessen, was der Andere thut, nothwendig dieses als das Nichtseynsollende bezeichnet. Das giebt natürlich mancherlei Verdruß, schiefe Urtheile, Verachtung, auch wohl Haß und Angriffe; und da sind nun Viele, die sich mit fortreißen lassen, die selbst mit widerstreitendem Gewissen sich drein geben, zu seyn wie die Anderen, weil sie zum Andersseyn die Kraft nicht in sich tragen, und die dann ihr Thun auch wohl mit Gründen stützen, als, um anderer zu schweigen, es sey lieblos, Allen zum Anstoße zu seyn, man sey nicht nur

sich selbst, sondern auch der Gesellschaft verpflichtet, man habe auch gesellige Pflichten, und die Geselligkeit sey auch eine Tugend, man würde sich zu manchem guten Werke selbst den Weg verschließen, auch Christus habe sich der Geselligkeit nicht entzogen, und Paulus sey Allen Alles geworden, um Alle zu erretten u. dgl. Und Solche unterlassen denn auch nicht, mit solchen Gründen ihre Freunde zu bestürmen, auch so zu thun. An Reiz im Inneren, von der Seite des Fleisches her, wird's niemals fehlen, denn angenehmer freilich lebt sich's beim Mitschwimmen als beim Gegentheile. Aber es kann nicht nachgegeben werden, ihr christliches Wesen verleugnen können die Christen nicht. Allerdings ist Anstoß geben lieblos, und Christen wollen das um keinen Preis; aber Anstoß giebt nur, wer durch sündliches Handeln den Anderen Veranlassung zu sündlichem Handeln giebt, wer aber auf rechter Bahn einhergeht, hat nicht zu verantworten, wenn Andere Anstoß daran nehmen, und noch minder die seinige zu verlassen und die der Anderen einzuschlagen, was eine unerträgliche Knechtschaft wäre. Allerdings ist ferner der Christ auch der Gesellschaft verpflichtet, aber nur weil er dem Guten verpflichtet ist, und darum kann er ihr sich selbst aufopfern für den Zweck des Guten, aber das Gute nicht um alle ihre Liebe und alle ihre Freundlichkeit, das aber thäte er, wenn ihr zu Liebe er eines Fingers breit von seiner Bahn abwiche. Allerdings ist Geselligkeit eine Tugend, und eine schöne Tugend, und ungesellig will der Christ nicht seyn; aber er ist's deßhalb noch nicht, daß er von der verkehrten Geselligkeit sich ausschließt, so wie noch kein Weinverächter ist, wer keinen Krätzer mag; man gebe ihm nur die Gesellschaft, worin er weilen kann, und bald wird Niemand geselliger seyn als er. Allerdings kann es geschehen, daß zu dieser oder jener Thätigkeit der Weg verschlossen werde durch die Entfernung von der üblichen Geselligkeit; aber die Schuld liegt nicht am Christen, sondern allein an Denen, die seine stete Bereitwilligkeit deßhalb verschmähen, weil er nicht ihr Lustgenosse ist; er aber kann sich keinen Weg durch Mittel bahnen, die er an sich nicht brauchen kann. Gesellig seyn wie Christus wird er gern, aber der Beweis ist erst zu führen, daß Christus an unsrer heutigen Geselligkeit Antheil genommen haben würde; was aber Paulus anlangt, so ist zuerst noch sehr die Frage, ob die Fügsamkeit im Aeußerlichen, die er von sich selbst bekennt, nicht bisweilen mehr

geschadet als genützt, und sodann, er hütete sich wohl zu thun, was ihm unchristlich schien, für irgend einen Zweck, und was er that, gleichgültiger Bräuche sich bedienen oder enthalten, je nach den Umgebungen, das war ein ganz Anderes, als um was es hier sich fragt. Und so zerfließen alle diese Gründe, so wie man sie berührt.

Das Handeln des Christen in der Gesellschaft ist Theils ein absichtsloses, Theils ein absichtsvolles. Zum absichtslosen Handeln gehört vor Allem alles Das, was er zwar in der Gesellschaft, aber nicht für die Gesellschaft thut, also was er schlechthin um des Guten willen thut, und eben so thun würde, wenn auch die Gesellschaft gar nicht wäre, oder er aus ihr verbannt, sein ganzes christliches Handeln im engeren Kreise der Person, wogegen zum absichtsvollen Handeln das gehört, was er für einen besonderen Zweck in der Gesellschaft, es sey in ihrem allgemeinen oder einem ihrer besonderen Kreise thut. Wiefern aber auch dies nie oder nur sehr selten Allen dient, gewöhnlich nur einem allgemeinen Kreise unmittelbar, den Uebrigen bloß zufällig oder mittelbar, ergiebt sich sofort, daß fast alles absichtsvolle Handeln ein beziehungsweise absichtsloses ist, und folglich in verschiedener Beziehung beiden Gattungen des Handelns angehört. Das absichtslose christliche Handeln nun, sowohl das unbedingt als das beziehungsweise absichtslose, ist das, was als das gute Beispiel angesehen werden kann, das von den Christen ausgeht. Das gute Beispiel nämlich ist nichts anderes als die lebendige Predigt, welche im tugendhaften Handeln als solchem liegt, d. h. die Offenbarung des Idealen durch das Leben, wiefern von Anderen angeschaut, sie auch in ihnen eine Anregung zum idealen Leben werden kann. Es fällt aber in die Augen, daß das gute Beispiel nie ein absichtliches, also nie der Zweck des Handelns werden kann. Denn der Gedanke: ich thue das um des guten Beispiels willen, hat wesentlich diesen Sinn: Um sein selbst willen thäte ich es nicht, es möchte so gut seyn wie es wollte, sondern nur damit es Andere sehen und nachahmen können. Darin aber ist enthalten, daß das darin liegende Gute mich als Gutes Nichts angehe und nicht reizen könne, vielmehr werthlos für mich sey, und allen Werth für mich nur daher borge, daß es Mittel werde für einen Zweck. Dadurch aber hört das Thun desselben auf ein sittliches Thun zu seyn, und wird ein sündliches, und Heuchelei. Ja mehr noch, es liegt darin, daß ich

das Gute Anderen zwar aneignen wolle, mir selber aber nicht, also es für mich verachte und verschmähe, also ein offenbares Nichtwollen des Guten, d. h. ein sehr tiefer Grad sündhaften Wollens. Also kann das gute Beispiel in bejahender Weise, d. h. als ein besonderes Thun schlechthin nicht Absicht für den Christen werden. Nur in verneinter Weise kann es, zwar nicht in dem Sinne, daß er Böses, welches er an sich wohl thäte, deßhalb unterlasse, damit nicht Andere Böses daraus lernen, wohl aber in dem, daß er, was er als an sich gleichgültig mit unbeflecktem Gewissen thun würde, doch aus Rücksicht auf die Anderen unterlasse, weil entweder sie seine Reinheit nicht begreifen, sondern für Unreinheit halten, oder durch sein Handeln angetrieben es mit Widerspruch des Gewissens nachthun, also das mit Sünde thun würden, was er ohne Sünde thun kann. Das sind die Fälle, welche dem Apostel Paulus in Korinth Noth machten, und die er auch im Römerbriefe im Auge hat, auf welche auch sein eigenes Anbequemen sich wohl meist bezog. Die Einen erkannten die Gleichgültigkeit der Sache, aber wenn sie ihrer Ansicht folgten, rechneten's die Anderen ihnen als Sünde zu, oder ließen sich verleiten, es auch zu thun, und diesen war es Sünde. Und Solches kehrt noch immer wieder, für den Christen überhaupt, und besonders für den Seelsorger, im Verkehre mit schwachen Seelen. Und da gilt die Regel: Was ich zwar thun kann ohne mein Gewissen zu beflecken, was aber nicht nothwendig ist für das Reich Gottes, dem Anderen aber bringt es Anstoß oder gar Veranlassung zur Sünde, das unterlasse ich des guten Beispiels halber, d. h. aus liebevoller Rücksicht auf die Schwachheit meines Bruders. Denn es ist besser, ich entbehre was ich kann im Entbehrlichen, als der Andere nimmt Schaden im Sittlichen. Aber hier ist auch die Grenze, in der Unterlassung. Denn thun, was meinem Gewissen entgegen ist, das kann ich nicht, gesetzt auch, daß die Unterlassung großen Anstoß gebe, und hier habe ich die Gelegenheit zu meiden, wenn sie aber ungewollt heran tritt, meiner Ueberzeugung nachzuleben ohne Rücksicht auf die Folgen *).

*) Zur Erläuterung noch Dieses: Als evangelischer Christ kann ich weder mich mit Weihwasser besprengen, noch ein Heiligenbild anbeten, noch vor der Hostie niederfallen u. dgl., erstlich, weil ich alle solche Handlungen für abgöttisch ansehen muß, sie also für mich sündlich wären, und sodann, weil sie dem römischen Christen den Schein geben würden, daß ich ein Genosse seiner Kirche sey, also ihm

Das absichtsvolle Handeln ist dasjenige, worin das christliche Wesen im Gesellschaftsleben sich erst eigentlich offenbart. Sein Zweck im Allgemeinen kann nur dieser seyn, daß das Gute wirklich werde in der Menschheit, und daher sein allgemeines Gepräge dieses, daß durch jede Einzelhandlung die Erreichung dieses Zweckes irgendwie gefördert werden solle. Und zwar, wiefern das Handeln des Christen nicht ein schlechthin tugendhaftes, sondern ein tugendhaftes Handeln in christlichen Formen ist, gestaltet es sich durchgängig so, daß es sowohl nach seiner inneren Wurzel mit dem Glauben an Christus irgendwie zusammenhängt, als auch das Gute, das es bezweckt, in irgend welchen Zusammenhang mit Christus zu bringen sucht. Wiefern nun das Gute das schlechthin Nothwendige für den Christen als sittlich Wollenden, ist es auch Gegenstand seines Strebens auf jedem Punkte und in jeder Beziehung, worin es wirklich werden kann, und also auch auf jedem Punkte des gesellschaftlichen Lebens, der ein Wirklichwerden des Guten möglich macht; und es kann mithin, um ein Wirken des Christen auf irgend einem Punkte zu erzeugen, nur darauf ankommen, daß er diesen Punkt berührt, und irgend welche Kraft besitzt, für seinen Zweck auf ihn einzuwirken, sein Wirken für das Gute ist nicht ein einseitiges, sondern ein schlechthin allseitiges, nicht eben nach seinem wirklichen Umfange, was kaum Einem dürfte möglich seyn, wohl aber nach der Grundanlage im Gemüthe. Das Gebiet der christlichen Wirksamkeit ist an Umfang dem Gebiete der Menschheit gleich, und die Menge der Punkte, wo sie eintreten kann, grenzt an die Unendlichkeit. Und die Manchfaltigkeit des Möglichen wird dadurch noch sehr gemehrt, daß nicht der Christ allein der Thätige ist, und die Anderen alle leidend, sondern auch sie in Thätigkeit, in innerer der Gesinnung und in äußerer des Handelns, und die Richtung dieser Thätigkeit mit der seinigen bald gleichlaufend, bald verschieden, bald entgegen gesetzt, und das muß irgend welchen Einfluß, wenn nicht auf das Wollen,

---

gegenüber Heuchelei, meiner Kirche gegenüber Verleugnung in sich schließen würden. Bin ich also im katholischen Lande, und weiß, mein Unterlassen werde Anstoß geben, so gehe ich nicht dahin, wo es das wird; denn es ist besser, ich sehe eine Kirche oder einen Aufzug nicht, als daß ich Anstoß gebe, und hingehen, meine Neugier oder auch meinen Schönheitssinn zu befriedigen für den Preis der Heuchelei oder der Verleugnung, würde mir Sünde seyn. Und so Vieles mehr.

doch auf das Thun des Christen haben, das dadurch bald gefördert und bald gehindert wird. Der letzte Zweck dieses Thuns ist immer das Wirklichwerden des Guten in der Form des Christlichen, aber die unmittelbare Thätigkeit bezieht sich auf Verschiedenes, und liegt auf den verschiedenen Gebieten des leiblichen, des seelischen und des persönlich geistigen oder des sittlichen Lebens. Die Thätigkeit selbst aber, unendlich manchfach in den Mitteln, die sie in Anwendung bringt, läßt sich dadurch zweifach spalten, daß sie entweder durch das Wort oder durch das Handeln im engeren Sinne erfolgt. Diesen Betrachtungen folgend soll die gegenwärtige Darstellung den Gang einschlagen, daß sie zuerst den Einfluß beachtet, den fremdes Wollen und Handeln auf das des Christen übt, darnach seine Thätigkeit selbst in Hinsicht auf das Dreifache des leiblichen, des seelischen, und des persönlich geistigen Lebens, und endlich auf die Eigenthümlichkeit der christlichen Rede und Handlung im engeren Sinne einzugehen sucht. Also 1. das christliche Gesellschaftsleben unter Einfluß fremden Lebens, 2. das christliche Gesellschaftsleben nach seinem Gegenstande, 3. dasselbe Leben nach seiner Form.

1.

Das christliche Gesellschaftsleben unter Einfluß fremden Lebens.

§. 77.

Das fremde Leben, das irgend welchen Einfluß auf das meinige ausüben kann, ist entweder inneres, also Denken oder Wollen, oder äußeres, also Handeln; wiefern aber jedem Handeln ein Denken oder Wollen oder beides zum Grunde liegt, das Denken und das Wollen aber nur durch Handeln zu meiner Kunde kommt, und also auch nur dadurch einen Einfluß auf mein Leben äußern kann, daß es durch irgend ein Handeln sich mir kund giebt, ist eine strenge Scheidung zu machen nicht möglich. Die Kundgebungen des fremden Lebens aber stehen entweder außer oder in unmittelbarer Beziehung zu meinem Selbst. Im ersten Falle sind sie zwar Gegenstand meiner Wahrnehmung, und können zwar durch ihre Beschaf-

fenheit mein Gemüth erregen, und hierdurch auch mein Wollen irgendwie bestimmen, allein es findet in diesem Bezuge eine Nothwendigkeit nicht Statt, und sie sind mehr Veranlassung und Gegenstand meiner Lebensthätigkeit, die ich auch unterlassen kann, und gehören daher nicht in diese, sondern in die folgende Abtheilung. Dagegen die in unmittelbarer Beziehung zu mir selbst stehen, nöthigen mich, eine geistige oder auch thatsächliche Stellung gegen sie einzunehmen, und sind also Ursache der einen- oder der anderen, und diese sind es, welche der vorliegenden Abtheilung angehören. Sie beziehen sich aber entweder auf meinen Zustand oder auf meine Thätigkeit, und sind in beiderlei Hinsicht mir entweder förderlich oder hinderlich. Die allgemeinen Grundlagen des christlichen Handelns können keine anderen seyn, als die §. 75. erörterten, nämlich das unbedingte Wollen des Guten, die Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Ich und den Anderen, und die Gesinnung, welche unter dem Begriffe der christlichen Liebe zusammen gefaßt worden ist.

1) Mein Zustand ist Theils ein leiblicher, Theils ein seelischer, Theils ein persönlich geistiger. Der erste ist mein leibliches Befinden und mein äußerer Besitz, der zweite mein seelisches Bewußtseyn oder Bildungszustand und meine Gemüthsstimmung, der dritte mein vernünftiges Bewußtseyn und die Richtung meines Wollens. Es wird aber genügen, nur Einiges, das Vornehmste, heraus zu heben. Demnach ist zuerst die fördernde oder freundliche Lebensthätigkeit in Bezug auf den leiblichen Zustand eine Fürsorge für Erhaltung und Erhöhung des körperlichen Befindens oder des äußeren Besitzes, was sich zusammen unter den Begriff der Wohlthätigkeit befassen läßt, und es ist die Frage, wie sich der Christ als solcher gegen fremde Wohlthätigkeit verhalte? Die Antwort muß diese seyn: Erstlich, er ist bemüht, ihrer niemals zu bedürfen, indem er sowohl über den Kräften seines Leibes in solcher Weise waltet, daß sein körperliches Befinden nie durch sein Verschulden Abbruch leidet (§. 71.), als auch mit solcher Treue arbeitet und schafft und Haus hält, daß unter Gottes Segen sein Besitz für sein Bedürfniß ausreicht, oder wenn er in Armuth sinkt, sie nach Vermögen aufhebt oder zu ertragen weiß (§. 72.); so lange er aber der fremden Hülfe nicht bedarf, bedient er sich ihrer nicht, zwar nicht aus Stolz und Streben nach unbedingter Selbstständigkeit, wohl aber, weil er eines

Theils die göttliche Ordnung will, welche diese ist, daß der Mensch auf eigenen Füßen stehe, Theils die Hülfe nicht für sich in Anspruch nehmen mag, deren Andere nöthiger bedürfen können als er selbst. Dadurch ist indeß nicht ausgeschlossen, daß er Unterstützungen und Hülfsleistungen, welche ihm in wahrer Liebe dargeboten werden, mit Freundlichkeit hinnehme, denn das Nichtannehmen würde dem Darbietenden einen Schmerz bereiten, welchen die Liebe ihm nicht machen will, und im Wesen der Liebe ist enthalten, daß sie eben so willig nimmt als giebt, weil sie den Unterschied der Beiden aufgehoben hat, und in dem Angebot der Liebe nur die Liebe, d. h. das Wollen des Guten sieht. Zweitens, wenn das tugendhafte Streben nach Selbstgenügen (der *αὐτάρκεια*, die auch bei Paulus in gebührenden Ehren stand, und die er gelernt hatte, Phil. 4, 11.) vergeblich war, und wirkliches Bedürfen eingetreten ist, da weigert der Christ sich nicht, die dargebotene Hülfe anzunehmen, ob sie nun Pflege des Leibes oder Handreichung an Gütern des Lebens sey. Denn er erkennt auch das als Ordnung Gottes, daß der Mensch dem Menschen Hülfe leiste, und weil er den Unterschied der Personen aufgehoben hat, macht's ihm dieselbe Freude, wenn er es selbst erfährt, als wenn er Andere es erfahren sieht, nicht größere, aber dieselbe, weil er hier wie dort das Gute wirklich werden sieht. Darum macht er auch keine Unterschiede, weder nach der Größe der Wohlthat, noch nach der Person, von der sie ausgeht, nach jener nicht, weil er nicht auf sie selbst, nur auf die Liebe sieht, von der sie ausgeht, auf das Wollen des Guten, das im Wohlthäter ist, und der an sich geringen Hülfe den gleichen Werth giebt wie der großen, ja größeren, wenn sie aus reinerem Wollen floß; nach der Person nicht, weil Unterscheidung der Person — Aufrichtigkeit der Meinung beim Wohlthäter vorausgesetzt — unter allen Umständen ein unchristliches Verhalten wäre. Geschähe sie mit Rücksicht auf bloß äußerliche Dinge, so wäre sie eine fleischliche Werthschätzung des an sich oder doch in sittlicher Beziehung Werthlosen, die dem christlichen Sinne durchaus entgegen ist; aus Rücksicht auf die sittliche Würdigkeit in den meisten Fällen reine Anmaßung, immer aber Lieblosigkeit, die dem Armen, der unglücklich genug wäre, das Gute nicht so zu wollen, wie er soll, es da nicht gestatten wollte, wo er es will, und ihm dadurch die Gelegenheit entzöge, am Bewußtseyn eines guten Werkes für das Gute

überhaupt sich zu erwärmen, verbunden mit der Selbstüberschätzung, die nicht bedenkt, wie wenig rein das eigene Wollen ist, also Sünde, die fremde Sünde richten will. Läge aber endlich der Weigerung die Rücksicht auf die eigene Persönlichkeit zum Grunde, die entweder von dem Höheren sich in Unabhängigkeit erhalten, oder dem Niederen sich nicht verbinden wollte, so wäre im ersten Falle die Voraussetzung selbstsüchtiger Absicht beim Wohlthäter ungerecht, und die Vorsicht überflüssig, wiefern die Behauptung der Unabhängigkeit durch den Empfang der Wohlthat nicht unmöglich wird; im zweiten aber würde es selbstsüchtiger Hochmuth seyn, vom niedriger Gestellten keine Hülfe anzunehmen, überdies aber offenbare Kränkung seiner freundlichen Gesinnung, das von ihm aus Liebe Dargebotene deßhalb abzulehnen, weil er ein Niederer ist, ihm um so schmerzlicher, je seltener ihm die Gelegenheit wird, Anderen Liebe zu beweisen, je schwerer er vielleicht es eben jetzt ermöglicht hat, und je leichter er den selbstsüchtigen Grund der Ablehnung erkennt. Es kann in Einzelfällen Schmerzen machen, die Wohlthat anzunehmen, welche der Geringe aus Liebe beut; aber die Liebe im eigenen Herzen lehrt den Christen, daß der darreichenden Liebe das Darreichen Lust, die Verschmähung Kränkung, und Geben seliger als Nehmen ist (Apostelg. 20, 25.); darum läßt er Jenem das Seligere, das er so selten haben kann, und behält für sich das minder Selige. — Gewisse Beschränkungen aber giebt es doch. Das Bisherige bezog sich auf w a h r e Wohlthaten, d. h. solche Handlungen des Anderen, wodurch er einem wirklichen Bedürfen aus freundlicher Gesinnung und mit Achtung unserer Freiheit abzuhelfen sucht. Aber es giebt auch falsche Wohlthaten, die Theils vermeintliche, Theils aufgedrungene, Theils selbstsüchtige sind. Vermeintliche Wohlthaten sind solche Handlungen, wodurch der Andere uns eine Hülfe zu erweisen glaubt, die aber für uns keine ist, sondern entweder ohne Werth, oder solcher Art, daß wir sie mit gutem Gewissen nicht annehmen können. Solche Wohlthaten können peinvoll werden, indem Annehmen oft unmöglich, Verweigern der darbietenden Liebe unbegreiflich und meist schmerzlich ist. Die christliche Liebe erkennt und empfindet die Gesinnung, aus welcher die Handlung floß, nimmt an, wo's irgend möglich, wo nicht, macht sie die Ablehnung so wenig kränkend, als sie kann; nur gegen das Gewissen anzunehmen kann auch

sie, die wesentlich Wollen des Guten, nie bewegen. Sie will nicht weh thun, aber muß manchmal. Aufgedrungene Wohlthaten sind solche, deren Urheber uns zwar wohlthun will und wohlzuthun vermeint, aber ohne Achtung unserer persönlichen Freiheit, und selbst wider unseren Willen. An sich können das eben sowohl wahre als vermeinte Güter seyn, für den Christen aber nur die letzteren, oder solche, deren er nicht bedarf, denn der anderen weigert er sich nicht, sobald er ihrer bedürftig ist. Da gilt nun wieder dieses: So lange er mit gutem Gewissen kann, nimmt er lieber an, als daß er durch Verschmähen kränke: wo aber nicht, weist er mit Ernst und Entschiedenheit zurück, denn zwingen läßt er sich nicht wider sein Gewissen. Selbstsüchtige Wohlthaten sind solche, die zwar unserem Bedürfen abhelfen, aber vom Verleiher nicht für diesen Zweck gegeben werden, sondern ihm Etwas erwerben, auch wohl unseren Willen fesseln sollen für seinen Zweck. Es ist anzunehmen, daß der Empfangende das wisse oder merke. Dann wird, die höchste Noth der Selbsterhaltung etwa ausgenommen, der Christ sich nicht zur Annahme entschließen können, denn das ist nicht Wohlthat, es ist Sünde, deren er sich nicht theilhaftig machen will, oder gar ein Handel, *den er in* keiner Art eingehen kann, und auch dann nicht eingeht, wenn er von Noth gedrungen sich die Hülfe selbst gefallen läßt.

Zur Annahme der Wohlthat gesellt sich die Dankbarkeit. Die Dankbarkeit ihrem Wesen nach ist das Gefühl, das durch die empfangene Wohlthat gegen den Wohlthäter angeregt wird. Sie ist ein bloßes Gefühl, ohne klar bewußten Inhalt, rein natürlich, so natürlich, daß man das Gemüth, worin die Selbstsucht sie erstickt hat, als entartet zu betrachten hat, und Undankbarkeit nur auf einer der tiefsten Stufen der Sündigkeit angetroffen wird; aber weil natürlich, auch nicht wesentlich sittlich, daher auch bei sehr tiefem Stande der Sittlichkeit und neben entschieden unheiligem Wollen noch oft angetroffen. Die Sittenlehrer pflegen sie den Pflichten beizuzählen, auch auf ganz gesetzlichem Standpunkte nicht mit vollem Rechte. Faßt man als Pflicht alles Das, was ein Mensch dem anderen schuldig ist, so mag man auch die Dankbarkeit so nennen, aber nicht im Sinne einer Leistung, die der Andere, oder auch die ich selbst von mir erzwingen könne. Sie ist ein Gefühl, Gefühle aber können nicht erzwungen werden, habe ich's, so ist's nicht mein Ver-

dienst, habe ich's nicht, so ist's zwar ein Beweis, daß mein sittlicher Zustand sehr verdorben, aber solange er derselbe bleibt, kann ich mit keiner Anstrengung mir's geben. Sie ist eine freie Gabe, die kein nur halbwegs fühlendes Gemüth dem Wohlthäter versagt, die aber dieser nicht einfordern kann, ohne sein Recht dran zu verlieren. Das geschieht sehr häufig. Der wahre Wohlthäter wird niemals Dankbarkeit einfordern, denn was er gewollt, das hat er, das Gute, das durch ihn ein wirkliches geworden; und ihm wird sie häufig werden, weil die reine Liebe das Gefühl ergreift. Der Dankbarkeit einfordert, ist nicht Wohlthäter, er ist Lohnarbeiter, denn was ihn treibt, ist nicht die Liebe, es ist das Begehren nach dem Lohne, und das ertödtet das Gefühl, denn er Empfänger meinte eine Wohlthat zu empfangen, und wird nun nachträglich um die Bezahlung angegangen, wodurch Statt Dankbarkeit das Gefühl des Betrogenseyns in ihm erwacht. Daß dieser Fehler auch von Solchen oft begangen wird, bei denen man reine Liebe zu suchen pflegt, ist ein Beweis, wie auch der reinsten Liebe die Sünde einen Makel anzuheften weiß, vernichtet aber manches heilige Gefühl. — Es offenbart sich aber die Dankbarkeit auf zweifache Weise. Zuerst durch rechten Gebrauch der dargebotenen Wohlthat. Der mir sie darreicht, thut es für bestimmten Zweck, und der wird nur erreicht, wenn ich sie dafür brauche. Wenn nicht, so hat er sie verschwendet, und seine Liebe ist ihres Zwecks verlustig. Meinen Dank begehrt er nicht, auch mein Gefühl nicht, mein Gutes ist es, das er will. Darum bin ich undankbar, wenn ich zwar annehme, aber nicht gebrauche, oder nicht für den Zweck gebrauche, für den er gab. Undankbar will der Christ nicht seyn, darum gebraucht er's so. Das Zweite ist die Vergeltung. Es giebt eine undankbare und eine dankbare Vergeltung. Die undankbare wurzelt in der Selbstsucht, die nicht dankbar seyn will, und daher bezahlt, wie bald und womit sie kann. Die Dankbarkeit will auch vergelten, aber bezahlen will sie nicht, sie will Gutes schaffen, überall, fühlt aber durch besonders starken Drang sich angetrieben, es da zu thun, von wo ihr Gutes kam, und thut's, wie sehr sie kann, und kann sich nie genug thun. Aber sie thut's als Gutes, und in Liebe, und kränkt daher nicht, wie die zahlende.

Die fördernde Thätigkeit der Anderen in Bezug auf den seelischen und den persönlich geistigen Zustand, wiefern derselbe Bewußt-

seyn, ist eine belehrende und bildende, wiefern Gemüthsstimmung, eine erfreuende, wiefern Willensrichtung, eine erbauende. Zu offenbar aber ist der hohe Gewinn, den jede wahrhaft bildende und erbauende Thätigkeit uns bringen kann, als daß in Frage kommen könne, ob der Christ, wo eine solche ihm entgegen komme, sich ihr hingebe oder nicht, und auch die erfreuende hat nicht, was ihn zur Ablehnung bewegen müsse. Nur wiefern die Umgebungen, worin er lebt, voraussetzlich nicht christlich sind, wird wahrhaft bildende und erbauende Thätigkeit ihm nicht oft begegnen, und was ihn erfreuen soll, ihn oftmals nicht erfreuen können, bisweilen sogar das Gegentheil. Daraus folgt, daß es zu einer reinen Hingabe an die fremde Thätigkeit von Seiten des Christen selten kommen wird, daß er zwar die gute Meinung, ihn zu belehren oder zu erfreuen, immer anerkennen, aber auch das Dargebotene immer ernstlich prüfen und sehr oft ablehnen wird. Und hier gilt denn wieder, was so eben über vermeinte und aufgedrungene Wohlthaten gesagt wurde, die Liebe vermag das Unerfreuliche der Ablehnung zu mildern, aber Das vermag sie nicht, den Christen zu dem zu bewegen, was gegen sein Gewissen ist.

Als hindernde oder unfreundliche Lebensthätigkeiten sind zuerst ins Auge zu fassen die Angriffe auf unser Leben, unsere Gesundheit, unseren äußeren Besitz, desgleichen die Versuche uns Verdruß zu machen, wodurch es immer sey. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß hier ein Punkt sey, wo die Behauptung des christlichen Wesens großen Schwierigkeiten unterliege, aber auch, wenn sie gelinge, die umschaffende Kraft des Christenthums sich ganz besonders herrlich offenbare; daher denn auch gerade hier die Schrift uns eine ausgezeichnete Lehrerin werden kann, und zwar nicht minder, was die innere Stellung, als was das äußere Verhalten anlangt. Paulus faßt das Ganze in ein Gebot zusammen, das sich sofort als unübertrefflich zu erkennen giebt: *Μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν* (Röm. 12, 21.). Das Verhältniß des Christen zu seinen ihm feindseligen Umgebungen ist unter dem Bilde eines Kampfes vorgestellt, aber nicht sowohl eines Kampfes der Personen als der in ihnen wirksamen Kräfte, im Christen der Kraft des Guten, in den Anderen der des Bösen oder der Sünde, und als allgemeine Regel die hingestellt, daß das Gute stärker seyn,

und das Böse überwinden müsse, das Gegentheil nicht eintreten dürfe. Nun ist im Kampfe Derjenige der Ueberwundene, welchen der Gegner aus der eigenen Stellung heraus gedrängt, oder gar dahin gebracht hat, daß er die seinige annehmen, in seinem Dienste sich bewegen muß, der Ueberwinder aber Der, der seine Stellung zu behaupten wußte, der volle Sieger aber, wer den Feind in seine Bahn gezwungen hat. Also: der Christ hat, wenn auf seinem Wege ihm Feindseligkeit entgegen tritt, zuerst darnach zu streben, daß dieselbe ihn nicht aus seiner christlichen Stellung heraus oder gar in die der Anderen hinein dränge, vielmehr er in jener sich unwandelbar behaupte, sodann aber dahin zu arbeiten, daß er die unchristliche des Anderen in die eigene, die christliche, verwandele. Darin ist Alles enthalten, das äußere wie das innere. Nun, die allgemeine Stellung des Christen ist die, daß er schlechthin das Gute wolle, die Stellung gegen die Gesellschaft, daß er es wolle in Bezug auf Alle, in Allen den Beruf zum idealen Leben sehe, für Alle den Besitz des idealen Lebens wünsche und nach dem Maße seiner Kraft anstrebe. Ueberwunden also wäre der Christ durch das Böse, wenn er dahin gebracht worden wäre, daß er in irgend einer Beziehung, also in seinem Verhältnisse zur Gesellschaft, daß er in Hinsicht irgend eines Menschen das Gute nicht mehr wollte, in irgend Einem den heiligen Beruf nicht mehr erkennte, seine Verwirklichung nicht mehr begehrte noch anstrebte, schlechthin besiegt, wenn er sich bis zum Gegentheile, zum Begehren oder Bewirken des Nichtguten, hinreißen ließe, d. h. zum Haß oder zur feindseligen Thätigkeit. Wird er also nicht überwunden durch das Böse, so hat dasselbe die Macht nicht über ihn, ihn zum Wunsche oder zum Wirken des Bösen gegen seine Feinde zu bewegen. Im sündigen Gesellschaftsleben ist diese Wirkung die gewöhnliche, die Griechen forderten das zur Vortrefflichkeit des Mannes, den Feinden möglichst vieles Ueble zuzufügen. Das A. T. ist voll von Verwünschungen gegen sie, im neuen zeigt sich nur eine leise Spur dieser Sinnesart Röm. 12, 19., eine andere, thatsächliche Apg. 23, 3., außerdem aber das Verbot rachsüchtiger Gedanken oder Handlungen Röm. 12, 17. 1 Theff. 5, 15. 1 Petr. 3, 9. Wenn sich fragt, ob der Christ das Vermögen in sich habe, der Forderung vollständig zu genügen, so kann nicht genügen zu antworten, daß in der Kraft Christi er Alles, und daher auch dies ver-

möge, oder daß im Falle des Gegentheils er kein Christ seyn würde; wir müssen etwas tiefer eingehen. Nun, daß die Feindseligkeit des Anderen schlechthin keinen Eindruck auf ihn mache, kann man fast undenkbar nennen, es würde dazu eine schlechthin unempfindliche oder eine übermenschliche Natur gehören, die *ἀπάθεια* der Stoiker begehren wir vom Christen nicht. Der Eindruck kann auch nur ein unangenehmer seyn, denn eine solche Abtödtung des Selbst, daß Angriffe auf das Leben, auf den Besitz, und Kränkungen irgend welcher Art das Gefühl der Unlust nicht erweckten, können wir nicht denken. Und auch das Bewußtseyn von der Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit des Anfeindenden tritt mit Nothwendigkeit in das Gemüth, und stellt dem Sinne für das Gute und dem Rechtsgefühle sich störend entgegen. Daß nun jenes Gefühl und dies Bewußtseyn in Verbindung die Anregung des Unmuths nach sich ziehe, und daß je nach der Größe der bewirkenden Ursache und nach der Gemüthsart der Unmuth sich auch wohl zum Zorne steigere, das ist so natürlich, daß die Behauptung des Gegentheils wohl für unmöglich angesehen werden darf. Und wiefern im Zorne ein wenigstens augenblickliches Mächtigwerden der Seele über den Geist enthalten ist, jedes solche Mächtigwerden aber wenigstens ein Kleinstes von Sünde in sich schließt, ist nicht allein als Endziel christlicher Bestrebung das zu setzen, daß der Christ sich über die Möglichkeit des Zornes erhebe, sondern auch anzuerkennen, daß die Gefahr für ihn, zu sündlichem Wollen und Thun fortgeführt zu werden, im Zorne vielleicht näher liege als irgend sonst; daher auch die biblische Warnung: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε* als hochnothwendig anzusehen ist, und die ihr beigefügte Mahnung: *ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν, μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ* (Eph. 4, 26) sehr weise ist, denn altgewordener Zorn wird Groll, und Groll zeugt bald die böse That. Aber erstlich sind die Dinge, auf welche die Angriffe gerichtet werden mögen, ja ist das Leben selbst nicht des Christen höchstes Gut, die Angriffe schneiden daher in seine Seele nicht so tief als in die der Anderen ein, die Veranlassung zum Zorne also, der Sache nach dieselbe, ist der Wirkung nach eine geringere für ihn als für sie; zweitens, der Christ blickt auch in dem, was ihn betrifft, über das Leibliche und Seelische, kurz das ihm Persönliche hinweg auf das, was alle seine Blicke gefesselt hält, auf das Gute, und sieht

in dem, was ihm geschieht, viel weniger die Feindschaft als die Sünde, und das bewirkt, daß seine Empfindung weniger die fremde Person trifft als ihr Thun in seiner sündigen Eigenschaft, und weniger Zorn ist als Betrübniß; drittens, das fortwährende Walten des christlichen Geistes über den Kräften und Regungen der Seele, hat es auch die Natur und das sogenannte Temperament nicht aufheben gekonnt, muß doch das vermögen, daß die Aufregung in ihrem Entstehen nicht ungezügelt ist, und daher leichter wieder aufgehoben wird, und wenn's einmal und öfter daran fehlte, so richtet die tägliche Buße sich nothwendig um so bestimmter auf diesen Punkt, um fernerem Verfehlen vorzubeugen; endlich aber die im Christen ungebrochene Liebe (s. sogl.), kann sie auch dem Zorne selbst nicht wehren, so wehrt sie doch gewiß dem Grolle und dem Hasse. Wenn aber dies, so ist nicht mehr zu fürchten, daß er bis zu feindseligem Handeln sich vergesse.

Aber der Christ läßt nicht allein durch die Feindseligkeit der Anderen sich in ihre Bahnen nicht hinein drängen, er behauptet sich auch unerschüttert in der seinigen. Das ist, was die Schrift als Liebe gegen die Feinde hinstellt (Matth. 5, 44.). Von persönlichen Gefühlen des Wohlgefallens und der Zuneigung kann da nicht die Rede seyn, denn erstlich ist die christliche Liebe überhaupt nicht auf die Person als solche hingewandt, und sodann nicht denkbar, daß der, welcher ohne seine Feindseligkeit das Wohlgefallen und die Neigung nicht auf sich gezogen hätte, durch dieselbe Gegenstand derselben werde. Vielmehr verhält sich die Sache so: Das Wesen dessen, was die Schrift die christliche Liebe nennt, ist dieses, daß er auch die ihn umgebende Menschheit im Lichte der Idee betrachtet, und daher in Jedem die Berufung zum idealen Leben sieht, für Jeden die Verwirklichung der Idee begehrt, und am meisten für Den, der ihr am fernsten steht, und an Jedem sie herbei zu führen sich bestrebt (§. 76.). Solange er also das Wesen des Christen an sich hat, so lange muß auch diese Liebe in ihm seyn, verließe sie ihn je, so hörte er auf ein Christ zu seyn. Nun, sähe er einen Menschen feindlich handeln gegen seine Menschenbrüder, so würde er sofort einen Solchen in ihm sehen, der in der Sünde tief befangen, der Erlösung höchst bedürftig wäre, sein Mitleid, aber auch sein Wünschen und sein Wirken sich in höherem Grade ihm zuwenden für den

Zweck, ihn von der Sünde zu befreien. Nun aber unterscheidet er nicht zwischen dem Selbst und den Anderen, zwischen dem, was ihm und dem, was Anderen widerfährt, also auch wer ihm selbst feindselig entgegen tritt, den hört er nicht allein nicht auf als einen zum idealen Leben Berufenen zu erkennen und dem gemäß zu achten, sondern auch, weil er ihn dessen in besonders hohem Grade ermangeln sieht, kehrt er ihm vorzüglich sein Bedauern, seine Wünsche, und wo er kann auch sein Bestreben zu, ganz mit derselben geistigen Nothwendigkeit wie jedem Anderen, nur in sofern vorzugsweise, als er auf ihn vor Anderen aufmerksam geworden ist durch sein Thun, und sein Bedürfniß als besonders groß erkennt. Die sogenannte Feindesliebe ist mithin nichts Neues, durch die Feindseligkeit des Anderen erst Hervorgerufenes, auch nichts dem Feinde vorzugsweise Zugewendetes, es ist das immer gleiche Wollen des Guten, wie sich's gegen Alle wendet, nur durch die Wahrnehmung des höheren Bedürfens diesem ins Besondere zugekehrt. Darin liegt auch der Grund der Beisätze Matth. 5, 45. 48. Wie nämlich Gottes Liebe, gegen Alle gleich, und durch die Sünde unverändert, sich doch als rettende Gnade dem Sünder ganz besonders zukehrt, so die Liebe des Christen ist eine gegen Alle, und die Feindschaft Einzeler hat ihr Nichts an, vermag nur ihre Flammen diesen ganz besonders zuzulenken. — Die erste Folge dieses Verhältnisses ist, was die Schrift als Sanftmuth (πραότης Matth. 5, 5. Eph. 4, 2. Kol. 3, 12. Gal. 6, 1.) und Langmuth (μακροθυμία Eph. 4, 2. Kol. 3, 12.) bezeichnet, mit dem zweiten Ausdrucke besonders darauf hindeutend, daß der Christ, wenn auch das Ziel noch nicht erreicht sey, daß er nicht mehr zürnen könne, doch das erlangt habe, daß es nicht so leicht und schnell zum Zürnen komme wie bei Anderen. Sodann aber das herzliche Vergeben. Die Vergebung, welche der Christ dem Feinde spendet, ist nicht ein äußerlicher Akt, einmal und in bestimmtem Augenblicke eintretend, der auch wohl unterbleiben könnte; sie ist ein innerer Geistesakt, wenn's recht ist, immerwährend, und schlechthin nothwendig. Die äußere Handlung, welche man die Vergebung nennt, ist nur das Zeugniß ihres Daseyns für den Anderen, der Vergebende bedarf ihrer nicht, denn das Vergeben ist vom Handeln Jenes unabhängig, und erfolgt auch ohne dieses. Dächten wir, daß der Zorn die Liebe, wenn auch nur auf einen Augenblick, doch wesentlich auslöschen

könnte, so daß nach seinem Aufhören sie wieder neu entstehen müßte, so würden wir dies neue Entstehen als das Wesen, und den Augenblick desselben als den Zeitpunkt der Vergebung denken. Nun aber können wir jenes nicht, weil wir die Liebe als das allgemeine Wollen des Guten niemals unterbrochen denken können, also können wir auch dieses nicht. Aber wenn auch nicht die Liebe selbst, doch das Bewußtseyn der Liebe in Bezug auf die bestimmte Person kann — ob es gleich nicht sollte — während der Aufwallung des Zornes ermatten und verstummen, muß also beim Nachlassen desselben neu erstarken und lebendig werden, und zwar nicht von selbst, sondern durch geistige Thätigkeit, und so kann der Augenblick, wo es in erneuter Lebendigkeit hervortritt, als der Augenblick der Vergebung wohl bezeichnet werden. — In der Schrift wird zum gegenseitigen Vergeben durch Hinweisung auf die Vergebung ermuntert, welche Gott den Gläubigen in Christus ertheilt habe*). Zunächst wirkt diese Ermunterung auf das Gefühl, das gegen den Gedanken sich empört, Wohlthaten, die man selbst empfangen, Anderen zu versagen (vgl. Matth. 18, 23—35.); das eigentlich Begründende liegt aber darin, daß die göttliche Vergebung, um ganz in der biblischen Denkform zu bleiben, der Akt Gottes ist, durch welchen der Sünder in sein Recht als Glied der göttlichen Ordnung wieder eingesetzt wird. Nun bin ich ein wahres Glied der Ordnung nur, wenn Gottes Wollen mein Wollen ist, Gottes Wollen aber ist ein Wollen des Guten gegen Alle, auch den Sünder, den Uebertreter des Gesetzes Gottes; bin also ich ein wahres Glied der Ordnung, so muß auch mein Wollen ein solches seyn, ist es das, so ist es ein vergebendes; ist es dieses nicht, so bin ich kein wahres Glied der Ordnung Gottes, die göttliche Vergebung nützt mir nicht, hebt vielmehr in Bezug auf mich sich auf. So erscheint denn wirklich das eigene Vergeben als die Bedingung des göttlichen, wie das Matth. 6, 14 f. Mark. 11, 25 f. sehr deutlich ausgesprochen ist. Noch deutlicher wird das Verhältniß durch Eingehen auf das Wesen der göttlichen Vergebung. Die Ver-

*) Kol. 3, 13. Eph. 4, 32. Obwohl nämlich χαρίζεσθαι an sich von weiterem Begriffe ist, so wird es doch in engerer Bedeutung vom Vergeben angewandt (2. Kor. 12, 13.), und daß dies hier der Fall sey, lehrt der Beisatz in der Kolosserstelle. Καθὼς aber stellt nicht nur gleich, sondern begründet auch.

gebung der Sünden ist, wie §. 59. klar geworden, nicht eine Veränderung in Gott, sondern in uns selbst, nämlich das neue Aufleben unseres Bewußtseyns von der an sich ewigen und unwandelbaren Liebe Gottes, das uns durch unsere Sünde verdunkelt worden war, durch Buße und Glauben aber wieder möglich wird. Nun ist unter allen Umständen unser Bewußtseyn Gottes ein Spiegelbild von unserem eigenen geistigen Zustande; wird also in uns das Walten des Guten, in welchem das Wesen der Liebe ruht, und welches durch zürnende Erregung augenblicklich zurückgedrängt war, kräftiger angeregt, und also auch das Bewußtseyn davon neu belebt, was das Wesen von unserem Vergeben ist, so werden wir zu gleicher Zeit auch der göttlichen Liebe zu uns Sündern, d. h. der uns gegebenen Vergebung lebendiger bewußt, vergebend also werden wir inne, daß uns vergeben sey. Ist aber in uns die Liebe matt, so daß wir nicht vergeben können, so können wir auch kein Bewußtseyn der göttlichen Liebe in uns zeugen, vergeben wir nicht, so wird uns nicht vergeben. Aber auch umgekehrt, werden wir der göttlichen Vergebung inne, so hat zuvor die heilige Liebe, welche das reine Wollen des Guten ist, sich in uns belebt, jede Belebung dieser Liebe ist nothwendig auch eine Belebung unserer Liebe zu den Brüdern, und je kräftiger diese, desto freudiger vergeben wir; also, weil uns vergeben worden, vergeben wir. So bietet die Schrift dem Wesen nach das Richtige, nur in den ihr eigenen Formen *).

Derselbe Grund aber, weßhalb das allgemeine Wollen des Guten sich dem Feinde in besonderem Maße zuwendet, und zur Feindesliebe wird, nämlich das Bewußtseyn eines bei ihm besonders starken Bedürfens, führt auch das herbei, daß die allgemeine auf das Bewirken des Guten gerichtete Thätigkeit sich den Bedürfnissen des Feindes nicht bloß nicht entzieht, sondern sie auch wohl in erhöhter Weise ins Auge faßt. So fordert's auch die Schrift (1 Petr. 3, 9. Röm. 12, 20. Matth. 5, 44.). Was sie aber will, kann nicht jenes erkünstelte Wohlthun seyn, das, nicht ganz ungewöhnlich, nicht die Liebe, sondern die Selbstsucht zur Quelle hat, und entweder dem Zwecke dient,

*) Die Eigenschaft der rechten Liebe, unabhängig zu seyn vom Thun der Anderen, und durch keine Beleidigungen ausgetilgt zu werden, wird in bildlicher Weise angedeutet Matth. 18, 21 f. Luk. 17, 4.

sich vor den Leuten als den Besseren darzustellen, und dem Feinde dadurch Schaden zuzufügen, oder eine besondere Art von Rache ist, welche ihn durch Edelmuth quälen soll. Sie kann nur die Einfalt der Gesinnung meinen, die immer und gegen Alle das Gute will, und die es ohne Rücksicht auf die Person vollzieht, und da am meisten, wo das meiste Bedürfen ist, also das Gute, das sie dem Feinde thut, dem Gleichgültigsten eben so thun würde. Wohl aber kann ein anderer Zweck mitwirken, das νικᾷν ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν herbei zu führen, was erst dann vollbracht ist, wenn der Christ den Feind aus seiner Bahn herüber geholt hat in die eigene, also dahin, daß er sein Unrecht aufgiebt und sich bessert. Es ist dem Christen nicht darum zu thun, den Anderen über das ihm zugefügte Unrecht aufzuklären oder zu beschämen, auch nicht um die Versöhnung, er will ein Höheres. Das Streben des Christen in Betreff der sündigen Menschheit als solcher geht auf ihre Befreiung von der Sünde, dasselbe will er auch in Hinsicht seines Feindes, weil durch dessen Feindseligkeit sein Wollen nicht verändert worden ist. Die Sünde offenbart in diesem sich durch die Feindschaft, die er ihm erzeigt, also ist hier der Punkt, wo er das Werk der Besserung in Angriff nehmen muß, und gelingt's, ihn von der Sünde zu befreien, so ist die Aufhebung des Unrechts und die Aussöhnung mit gegeben. Daß es ihm gelinge, steht nicht in seiner Macht, aber er hat seine Aufgabe gelöst, wenn er zuerst in sich dem Bösen widerstanden, und darnach gethan hat, was zu thun war, um es auch im Anderen auszutilgen; er ist εἰρηνοποιός (Matth. 5, 9), auch wenn er keinen Frieden zu Stande bringt.

Dies ist das Verhalten des Christen in Bezug auf die Person dessen, der ihm feindselig und schädlich entgegen tritt. Aber nun bleibt noch die Frage übrig, welches Benehmen er seinem Handeln entgegen stelle, ob er Widerstand leiste, sein Eigenthum und Recht vertheidige oder nicht? Es liegt vor Augen, daß dies eine von der vorigen durchaus verschiedene Frage ist, denn ich kann dem Unrechte widerstehen, ohne Den zu hassen, der es thut, ja ich kann ihn lieben, und doch mich gegen ihn vertheidigen. In der Schrift wird jeder Widerstand verboten, und gänzliche Hingabe in den gewaltthätigen Willen der Anderen anbefohlen (Matth. 5, 39—41. Luk. 6, 29.), und Schleiermachers Auslegungskünste können diesen Sinn nicht entfernen. Aber hier muß widersprochen werden, und zwar vom

Begriffe des Christen aus, und mit Festhaltung der Grundvoraussetzung, daß er allein und unbedingt das Gute wolle, und keine Rücksicht höher stelle als die auf das Gute. Nun, erstlich, zum Wirklichwerden des Guten in der Menschheit ist zwar nicht die einzige, aber doch eine der Grundbedingungen das Bestehen der gesellschaftlichen Ordnung als einer rechtlichen; der Christ also, der jenes will als den Zweck, muß auch dies als die Bedingung wollen. Die gesellschaftliche Ordnung kann nicht bestehen, wenn ihre Glieder rechtlos sind, und die Gewalt die Oberhand hat. Das würde eintreten, wenn die in jenen Stellen aufgestellte Regel zur Befolgung käme, also kann der Christ nicht wollen, daß es geschehe, also kann er's auch nicht thun, er muß das Recht vertheidigen, wo irgend ein Angriff darauf erfolgt, und kann für seine Person keine Ausnahme darin machen, nicht Zerstörer der Ordnung werden durch sein Dulden, die er zu schützen hat durch sein Thun. Wie er dies vollziehe, ist nicht näher zu bestimmen, es genügt zu denken, daß er's immer so thun werde, daß sein christliches Wesen dabei nicht untergehe, und läßt sich hinzufügen, daß wo staatliche Ordnung zum Schutze des Rechtes besteht, er sie nicht übergehen werde. Zweitens, in Bezug auf den Angreifer selbst, ihm zu schaden oder weh zu thun ist freilich seine Absicht nicht, und wiefern die Vertheidigung des eigenen Rechtes, oder Gutes, oder Lebens eine solche Wirkung haben kann, ist nicht undenkbar, daß ein zartfühlendes Gemüth sich nicht dazu entschließen könne, lieber jedes Unrecht dulde als dem Anderen Schmerz bereite, und die Meinung dabei ist keines Tadels werth. Aber die Ansicht, worauf sie ruht, ist eine irrige, nämlich die des gemeinen Lebens, die schon Platon widerlegt hat, daß der Schmerz, den ich dem Anderen bereite, indem ich ihn am Bösen hindere, ein Schade sey, den ich ihm thue. Das ist er aber nicht, er kann vielmehr die höchste Wohlthat für ihn werden, zwar nicht unmittelbar, als bloße Verhinderung des von ihm Gewollten, aber doch wenn er ein Mittel wird, ihn auf besseren Weg zu bringen. Und das kann er werden. Darum widersteht der Christ dem Bösen, wo er's irgend findet, und läßt sich durch keine Rücksichten der Empfindsamkeit daran verhindern. Aber ein großer Unterschied ist zwischen dem Widerstehen der Christen und der Anderen. Diesen ist es um das Ich zu thun, daß ihm kein Unrecht widerfahre, das widerfahrene voll vergütet werde; darum widerste-

hen sie nicht sowohl dem Bösen als suchen die eigene Befriedigung, und was sie auch dafür thun, sie thun's aus Haß, mit Leidenschaft, und immer ist es Sünde. Den Christen aber ist es gar nicht um das Ich zu thun und einzig um das Gute, auch wenn sie dem Bösen widerstehen, thun sie's um des Guten willen; darum, wenn sie's auf gelindem Wege können, ziehen sie diesen vor, wenn's nur auf hartem möglich, ungern gehen sie ihn, aber sie gehen ihn doch; und wie sie immer ihren Zweck verfolgen, immer thun sie gut. Eins nur thut Noth, daß sie ihres Herzens sicher seyen, ob sie wirklich nur das Gute wollen, und nicht nur die Befriedigung des Selbst oder gar des Gegners Schaden; das aber fordert ernste Prüfung, und ehe sie darüber in Gewißheit sind, stehen sie mit dem Handeln an.

In der gesetzlichen Ordnung des Staates ist die Abwehr des Unrechts in bestimmte Wege eingeschlossen, und es leidet keinen Zweifel, daß die Christen, wenn es Noth thut, diese Wege gehen. Denn den Gesetzen des Staates, auch des unchristlichen, gehorchen sie (§. 86.). Aber es kommen Fälle vor, wo die gesetzliche Hülfe nicht gewonnen werden kann, sondern augenblickliche erfordert wird, ohne deren Anwendung mein Eigenthum oder auch mein Leben verloren ist, die Fälle der sogenannten Nothwehr, wo ich nur die Wahl habe, entweder Gewalt zu leiden oder Gewalt zu üben, selbst auf die Gefahr hin, den Angreifer an Leib und Leben zu beschädigen. Das Recht der Selbstvertheidigung kann hier nicht geleugnet werden; aber es giebt noch ein Höheres, das auch den Christen dazu bewegen muß. Sein Eigenthum ist ein in Gottes Ordnung ihm verliehener Besitz, den er für Gottes Zweck anwenden soll, nicht aber ihn in eine Hand hingeben, die durch den Angriff darauf beweist, daß sie ihn nicht so brauchen will, sein Leben aber die Bedingung einer heiligen Thätigkeit; darum wie er Eigenthum und Leben eines Jeden in gleichem Falle vertheidigt, vertheidigt er das eigene, denn daß es sein ist, hat hier keinen Unterschied zu machen. Die Gefahr aber, den Anderen zu beschädigen oder auch zu tödten, tritt nicht hindernd in den Weg, denn nicht auf Das ist sein Wollen gerichtet, sondern allein auf die Vertheidigung, also die Verhinderung der Gewalt, mit welcher der Andere ihn bedroht. Geschieht im Kampfe, was in diesem nicht voraus berechnet werden kann, so liegt die Schuld am Angreifer und nicht am Vertheidiger, es ist nicht seine That, und

weder ein Richter, wer er sey, noch das Gewissen kann ihn schuldig sprechen.

Einer besonderen Beachtung sind die Angriffe auf die sogenannte Ehre werth, weniger an sich als um der Wichtigkeit willen, die im unchristlichen Gesellschaftsleben darauf gelegt wird, und wegen des vorhandenen Schwankens im Begriffe der Ehre. Zur Feststellung von diesem ist zunächst das auszusprechen, daß die Ehre nicht Etwas ist, was dem Menschen als solchem eigen ist, weder ein Angeborenes, also zu seinem Wesen Gehöriges, noch ein durch Bildung oder irgend welche Thätigkeit Angeeignetes, sondern etwas ihm von außen her Beigelegtes und Zufälliges. Angeboren ist ihm Nichts als die Fähigkeit, der Ehre werth zu werden, und vor sittlicher Beurtheilung fallen alle Vorstellungen einer Geburtsehre dahin, und wenn es angeborene Ehren-Ansprüche oder Ehren-Rechte giebt, so liegen sie allein auf dem Gebiete des Rechts, gar nicht auf dem des Sittlichen, gehen also uns hier nicht an. Und auch erwerben kann der Mensch sich nicht die Ehre selbst, nur die Ehrwürdigkeit, die ihm eine Art von Anspruch auf den Empfang der Ehre von den Anderen giebt. Diese Ehrwürdigkeit aber ist der Besitz von Eigenschaften, welche der Person einen ihr eigenthümlichen, sie vor Anderen auszeichnenden Werth verleihen. Und die Anerkennung dieser Eigenschaften als mir eigener und ihres Werthes ist die Ehre, streng genommen jedoch nur dann, wenn sie eine solche Verbreitung gewonnen hat, daß sie als allgemein, und solche Dauer, daß sie als feststehend betrachtet werden kann. Daraus folgt, daß die Erlangung der Ehre weder an objective, allgemein gültige Gesetze, noch an meine objective Würdigkeit geknüpft, sondern allein davon abhängig ist, erstlich ob die Eigenschaften, die ich an mir habe, solche sind, auf welche der Theil der Menschheit, worin ich lebe, Werth legt, oder nicht, zweitens, ob mein Besitz dieser Eigenschaften den Umgebungen bekannt ist, aber auch endlich drittens, ob diese geneigt oder abgeneigt sind, mich als deren Besitzer anzuerkennen; daß folglich nichts unsicherer und schwankender ist als die Ehre. Nun, in der sündigen Gesellschaft, in welcher der Christ insgemein zu leben und zu wirken hat, wird ein großer Werth auf mancherlei Dinge gelegt, die entweder alles wahren Werthes entbehren, oder wenn ja einen, keinen unbedingten Werth besitzen, oder nicht Eigenschaften, bloß zufällige Besitzthümer

sind; was dagegen wahren Werth hat, und wahres Eigenthum des Menschen ist, und wahre Ehrwürdigkeit verleiht, dafür hat die Mehrzahl keinen Sinn, kennt es nicht und weiß es nicht zu schätzen. Daraus aber folgt, daß in der Regel Diejenigen, welche der Ehre genießen, der Ehrwürdigkeit entbehren, die Ehrwürdigen aber ohne Ehre bleiben, auch wohl das Gegentheil davon, die Schande wirklich ärndten; daraus aber, daß die Christen, die höchst Ehrenwerthen, selten die Geehrten sind. Die Menschen pflegen nun der Ehre einen überaus hohen, wo nicht unbedingten Werth beizulegen, wie man sowohl aus Sprüchen wie: Ehre verloren, Alles verloren, als auch daraus erkennt, daß sie Alles, auch das Leben, für die Ehre einsetzen zu müssen glauben, ihren Verlust nicht überleben mögen. Für die Christen und Solche, die mit ihnen auf gleicher Höhe des sittlichen Lebens stehen, hat nur das Gute unbedingten Werth, alle anderen Dinge aber empfangen den ihrigen erst nach ihrem Verhältnisse zum Guten, je nachdem sie entweder Abbilder der Idee, oder als Mittel ihrer Verwirklichung zu dienen geeignet sind. Darum, was auch Manche anders meinen, kann die Ehre, die in der sündigen Gesellschaft, oder gar beim sogenannten Volke zu gewinnen ist, keinen hohen Werth in ihren Augen haben, ja es wäre möglich, daß sie ihr keinen überhaupt beilegten, wenn ein Einziges nicht wäre, daß ihr Mangel ihnen bisweilen ein Hinderniß des Wirkens für das Gute werden kann, sie also manchmal Bedingung eines segensreichen Wirkens ist. Zwar, wiefern der Christ Achtung für die Wahrheit, und für die Menschen keine Verachtung hat, kann die Meinung der Menschen über ihn, wenn sie Wahrheit ist, ihm nicht gleichgültig seyn, aber das ist's eben, was ihr gewöhnlich fehlt, und worauf sie ruht, ist meist ein bloßer Schein, ein Vorurtheil, oder eine fremde Rede; und wenn sie Wahrheit enthält als Meinung, das darauf gebaute Urtheil wegen verkehrter Welt- und Lebens-Ansicht ein so schiefes und verkehrtes, daß nur geringe sittliche Reife dazu gehört, um wenig darauf zu geben, und für sein Leben unabhängig davon zu seyn. Darin muß denn auch das christliche Handeln seine Regel finden. Ziel des Strebens kann die Ehre niemals werden, denn das ist allein das Gute. Für die Griechen war sie das, ihr ganzes Streben war φιλοτιμία, und so kam es, daß weil bei jedem regeren Streben sie die Ehre als Zweck voraussetzten, sie jedes als ein φιλοτιμεῖσθαι

bezeichneten; Paulus würde das κενοδοξία nennen, denn er hatte das Leere erkannt, das in der menschlichen δόξα liegt*). Aber erstlich wird er immer ehrwürdig seyn, weil er immer tugendhaft seyn wird, die Tugend aber das Einzige am Menschen ist, was wahren Werth hat, und was Alle anerkennen und hochschätzen sollen; und *zweitens* wird's ihn freuen, wenn seine Tugend allgemeine Anerkennung findet, betrüben, wenn das Gegentheil. Nicht um sein selbst willen, auch nicht weil er die Frucht oder den Lohn seiner Tugend oder seiner Arbeit erzielt oder verloren zu haben meint, sondern um des Guten willen, und zwar namentlich zuerst um der Anderen willen, die sich selbst ein gutes Zeugniß geben, indem sie die Tugend ehren, Unrecht thun, und ihre tiefe Versunkenheit beurkunden, wenn sie auch dazu unvermögend sind, und zweitens, weil diese Anerkennung ihm ein Mittel werden kann, das Gute zu befördern, ihr Mangel ihm diese Hoffnung raubt. So finden wir denn auch bei Paulus, so entfernt er von der κενοδοξία war, sowohl das Selbstzeugniß eines auf die Anerkennung der Anderen gerichteten Bestrebens (Röm. 12, 17. 1 Kor. 10, 33.), als die Ermahnung, nach dem zu trachten, was wohlgefällig sey (Phil. 4, 8). Drittens, er fordert die Ehre, deren er immer werth ist, niemals ein, weil er sie nicht als Steuer denkt, die man ihm schuldig sey, vielmehr als Gabe, die nur aus der Freiheit kommen dürfe, erzwungen alles Werths entbehre; kann daher auch, wenn sie ihm versagt wird, weder sich unglücklich fühlen, noch in Zorn gerathen. Er bleibt derselbe und das Gute bleibt sein eigen. Damit soll nicht gesagt seyn, daß er, wie man's ausdrückt, gleichgültig gegen Ehre und Schande sey; es ist ein Schmerz, der Achtung werth seyn, und Statt ihrer Mißachtung erfahren, ein gut Gewissen haben, und für Einen gelten, dessen man sich schämen müsse; und die noch übrige Selbstliebe wird den Christen in jedem solchen Falle viel Noth machen, bis sie überwunden ist, aber sie muß überwunden werden, und wird es wie alles Sündliche durch tieferes Eingehen in das Wesen Christi, und dann bleibt nur das christliche Bedauern übrig, dadurch gemäßigt, daß hinsichtlich der Anderen der Glaube und die Hoffnung bleiben, hinsichtlich des eigenen Wirkens das Be-

---

*) Doch auch von den Griechen Manche, wie unter anderen Aeschylos Spruch in den Sieben v. Th. zeugt: οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει.

wußtseyn, nicht auf das Wirken komme es an, sondern auf das Wollen, und das sey da; für das Wirken und den Erfolg sey die Sorge Gottes. Jenes: Ehre verloren, Alles verloren, ist ein heidnischer Gedanke Solcher, die weder im eigenen Bewußtseyn einen Halt noch im Glauben an Gott eine Stütze haben, und daher ganz auf fremder Meinung stehen, und das Nichtlebenmögen ohne seine Ehre ist ein Zeugniß gänzlicher Unkenntniß dessen, was das Leben ist, ja götzendienerischer Hingegebenheit an einen Dunst.

Die Christen als solche haben in ihren unchristlichen Umgebungen selten Ehre zu erwarten, und zwar in denen, die den christlichen Namen führen, fast am wenigsten. Zu sehr weicht die ganze Richtung ihres Denkens und Wollens und die Gestalt ihres Lebens von der der Anderen ab, um nicht auf der einen Seite unbegriffen zu bleiben, auf der anderen das Gefühl des Unwillens zu erregen, da jedes ihrer Worte und jede ihrer Handlungen eine Predigt gegen das Leben der Sünder, und eine Aufforderung zur Umkehr ist, eine solche aber, wo das Wollen des Guten fehlt, nur unangenehme Empfindungen wecken kann, und zwar um so unangenehmere, je mehr des Wissens vom Seynsollenden vorhanden ist, also fast nothwendig die unangenehmsten da, wo christlicher Unterricht vorausgegangen ist. Auf rein heidnischem Gebiete erwehrt man sich ihrer durch thatsächliche Verfolgung, auf sogenanntem christlichen hat man es auch gethan, und noch in neuester Zeit, aber immer läßt sich's doch nicht thun, und dann greift man die Ehre der Christen an. Zwei Mittel hat man, das eine ist der Spott, zu welchem der Mensch sehr geneigt ist in Bezug auf Alles, was er nicht begreift, und daher nirgends reicheren Stoff zu finden glaubt, als im Glauben und Leben der Christen; das andere die Verunglimpfung. Man legt den christlichen Bestrebungen unsittliche Triebfedern unter, entweder die Heuchelei, oder allerlei schädliche Absichten, als da sind Verdummung und Unterjochung, und zur Bekräftigung erlügt man auch wohl dies und jene Schandgeschichtchen, und was die Hauptsache, man hält Schandnamen in Bereitschaft, die man, wenn sie abgenutzt sind, leicht mit neuen zu vertauschen weiß*). Leider ist auch zu bekennen,

*) Gegenwärtig ist hierzu besonders der Name der Jesuiten zu empfehlen. Denn vor den Jesuiten haben wir alle eine solche Angst, daß er vollkommen aus-

sowohl daß die Christen Manches thun und Manches unterlassen könnten, um dem Spotte und der Verunglimpfung, die nie ausbleiben werden, wenigstens die Arbeit zu erschweren, als auch daß dem ächten Golde des christlichen Lebens Manches beigemengt wird, was unächt erfunden der guten Sache einen schlimmen Namen macht; aber während sie nach Jenem wenigstens zu streben verbunden sind, steht dieses nicht in ihrer Macht. Und was nun ihr Verhalten anlangt, so ist das Erste, daß sie sich darüber nicht verwundern, noch dadurch sich niederschlagen lassen, und das Zweite, daß sie mit den Waffen des Geistes dagegen kämpfen. Sie verwundern sich nicht, weil ihnen nichts unerwartetes, vielmehr nur das begegnet, was vor Christus und nach Christus Allen begegnet ist, die sich in gleicher Bahn bewegten; sie werden nicht niedergeschlagen, weil ihre Sache Gottes, und ihr höchstes Gut geborgen ist. Wenn ihr getroster Muth bisweilen die Gestalt der Freude annimmt, oder des Frohlockens, daß sie um Christi Willen der Schmach gewürdigt seyen, so kann da manchmal einige Ueberspannung beigemischt seyn; aber eine Wahrheit liegt darin. Nicht das erhebt sie zur Fröhlichkeit, daß sie Schmach erdulden, sondern daß sie Kraft gewonnen haben, sie zu dulden, daß ihr Selbst bis dahin überwunden, ihre Liebe zu Christus bis dahin gekräftigt ist, daß um des Guten willen auch die Schmach Nichts mehr über sie vermag; gewissermaßen finden sie auch ein Zeugniß darin, daß ihre Sache gut sey, denn was die Welt mit Wohlgefallen und Ehre krönt, dem ist, auch wenn's im Wesen gut, doch in der Erscheinung gern ein Theilchen Sünde beigemischt. Die einzige Waffe aber, womit sie dagegen kämpfen, ist die des lautern Handelns in unbedingter Offenheit. Gelingt's, damit zu überzeugen, desto besser für Die, welche sich überzeugen lassen, schlägt es fehl, so liegt die Schuld bei Denen, die für das Licht verschlossene Augen haben.

Dies das christliche Verhalten in Bezug auf Ehre und Unehre ohne Rücksicht auf die Personen, welche Urheber davon sind. Oft bleiben diese unbekannt, bald zufällig bald absichtlich, manchmal werden sie auch bekannt. Die nun unsere Ehre fördern wollen, die

---

reicht, um alle ächtchristlichen Bestrebungen, z. B. für innere Mission, sammt ihren Urhebern auf lange zu brandmarken und zu verdächtigen. Es giebt kein besseres Mittel als von Einem zu sagen: Der ist auch so ein Jesuit.

thun es durch Lob, das sie uns bei den Anderen spenden, durch Bekanntmachung unserer Tugenden u. s. f. Die Christen nun, welche nur das Gute, und dies nur in der Ordnung Gottes wollen, und Niemands Knechte werden können, weil sie sich allein als Gottes Knechte wissen, sind zwar, wie oben gezeigt, immer bemüht, ehrenwerth zu seyn und ehrenwerth zu handeln, aber erstlich machen sie sich nie abhängig von dem Handeln Derer, die auf ihre Ehre fördernd einwirken können, weder ihr Lob zu erbitten, noch das eigene Handeln mit Rücksicht auf ihr Urtheil zu gestalten; sie halten zweitens Die, von Denen ihnen Ehre und Lob gespendet wird, deßhalb nicht für besser, oder für ihre besonderen Freunde, noch wenden sie ihnen eine besondere Liebe zu, denn jenes könnte ein großer Irrthum, und dieses würde keine wahre, nur selbstsüchtige Liebe seyn; sie nehmen drittens es mit ihrem Lobe nicht weniger genau als mit der Anderen Tadel, und haben daher nicht eher Freude daran, als bis sie es vor Gott geprüft und sich versichert haben, daß Wahrheit darin sey; dann aber viertens sind sie dankbar, wie sie Denen dankbar sind, die ihnen leiblich wohlthun, um der Sache willen, die sie fördern, und mit vollständiger Behauptung ihrer Freiheit. Die Klippe, die sie zu vermeiden haben, liegt in dem süßen Eindrucke, welchen Lob und Ehre auf das sündige Menschenherz ausüben, und in der damit verbundenen Geneigtheit, es ohne Prüfung hinzunehmen und das Herz Dem hinzuneigen, der uns lobt und ehrt. Vermieden wird die Gefahr nur durch die Mittel der Selbstprüfung und der Selbstentäußerung, um ganz in Christus, d. h. in der Idee des Guten aufzugehen, die in ihm offenbar geworden ist.

Wichtiger noch ist die Frage nach dem christlichen Verhalten gegen Die, von welchen sogenannte Verletzungen der Ehre ausgehen, weniger durch sich selbst, als weil da außer der eigenen Schwachheit auch das fremde Vorurtheil zu überwinden ist. Die Menschen haben viele Dinge, an denen ihre Ehre hängt, daher auch viele Punkte, worin sie angegriffen werden kann, und da sie gegenseitig keine Liebe haben, so bedenken die Einen sich nicht, sie darin anzugreifen, und die Anderen trauen ihnen diese Absicht oft, auch wenn sie sie nicht haben, zu, und fühlen sich daher in ihrer Ehre unzählig oft gekränkt. Und weil nun, was sie ihre Ehre nennen, ihnen als ihr höchstes Gut, als Bedingung der Erträglichkeit des Lebens gilt, so bringt Nichts

ihren Zorn mehr in Bewegung und fordert unbedingter zur Ahndung auf, als die Verletzungen der Ehre. Und möchte auch Einer anderer Meinung seyn, seine Umgebungen lassen ihn nicht dabei, sie machen ihm das Leben schwer, bis er dahin gebracht ist, sich Genugthung zu suchen. Und zwar sucht man sie insgemein nicht, wie für andere Kränkungen, auf dem Wege des Gesetzes, der hier für schmählich gilt, sondern durch Gewalt, die Einen durch rohere, ungeregelte, die Anderen, die sich als die Gebildeten bezeichnen, durch feinere, an bestimmte Formen angekettete, aber doch durch Gewalt, und oft durch Kampf auf Tod und Leben, der heute den Beleidiger und morgen den Beleidigten entrafft. Hier ist der Ort nicht, diese Sitte zu beurtheilen, es gilt nur zu suchen, was die Christen thun. Erstlich, da ihre Ehre, man kann wohl sagen, an all den Dingen nicht hängt, worin die der Anderen liegt, so kann sie auch in allen nicht angegriffen werden, und mag in sofern weniger empfindlich heißen. Sie bieten nur einen angreifbaren Punkt, der ist ihre Tugend, die Reinheit ihres Wollens. Wer dieser die Anerkennung nicht nur selbst versagt, sondern auch bei ihren Umgebungen zu entziehen sucht, oder gar die entgegen gesetzte Meinung zu verbreiten strebt, der ist's, der ihre Ehre kränkt. Zweitens, weil die Ehre ihnen ein so hohes Gut nicht ist wie den Anderen, können auch die Angriffe darauf sie nicht so tief verletzen noch so hoch erzürnen, sie stehen ihnen gleich mit all den anderen Handlungen der Feindseligkeit, von denen schon geredet ist. Drittens, die Wiederherstellung der Ehre können sie nicht davon hoffen, daß sie den Ehrenräuber oder dieser sie verwundet oder tödtet, sondern einzig davon, daß sie ihre Umgebungen von der Reinheit ihres Wollens und der Unwahrheit des ihnen Vorgeworfenen überzeugen; darum gehen sie für diesen Zweck nur diesen Weg. Viertens, der Beleidiger kann so wenig Gegenstand des Hasses für sie werden als jeder Andere, der ihnen Unrecht thut, es gilt vielmehr das alles hier von Neuem, was oben schon gesprochen worden, und hier nicht wiederholt wird. Wiefern sie also Christen sind, ist Alles leicht und eben. Aber erstlich sind sie das nicht unbedingt, es steckt in ihnen noch ein Theil des alten Menschen, und der ist Ursache, daß sie einerseits die alten Vorstellungen von der Ehre noch nicht völlig überwunden haben, sowohl von dem, was Ehre bringe, als von dem Werthe, den sie habe, andererseits auch die Verletzungen ihr Selbst noch hef-

tiger anregen als manche andere Kränkung, welche sie erfahren, denn es leidet keine Frage, daß in keinem Punkte das Selbstgefühl so empfindlich wie in diesem ist. Zweitens stellt sich ihnen das tiefgewurzelte Vorurtheil entgegen, das hier sie zur Rache stachelt, dort ein christliches Verhalten mit dem Namen der Unmännlichkeit und Feigheit brandmarkt, ja oft ihnen nur die Wahl giebt, entweder den hergebrachten Weg zu gehen, oder aus dem Kreise auszuscheiden, der sie mit immerwährender Verachtung oder immer neuen Kränkungen verfolgt. So von innen und von außen in eine Bahn gedrängt, von der ihr christliches Wesen sie zurückhält, haben sie wohl einen schweren Kampf zu kämpfen, und der Sieg wird mehr als zweifelhaft. Aber er muß errungen werden, und er wird errungen, wenn sie da die Kraft hernehmen, wo ihre Quelle liegt, im tieferen Eindringen in das ideale Leben, in der Hingabe des Selbst an Gott, um das Gute zu behaupten, wie Christus das Selbst an Gott hingegeben, um die Sünde zu vernichten in den Anderen, also im Glauben an Christus und im Gebet.

2. Auch in Bezug auf die Thätigkeit der Christen ist die der Anderen entweder eine fördernde oder eine hindernde. Die Thätigkeit der Christen aber ist entweder eine gemein menschliche, die Betreibung der Angelegenheiten des alltäglichen Lebens, und da fällt die der Anderen unter die Begriffe des Wohlthuns oder der Beschädigung, hinsichtlich derer das christliche Verhalten schon besprochen worden, oder sie ist eine sittliche und eigenthümlich christliche, dient also dem einen und höchsten Zwecke des christlichen Lebens, der Verwirklichung der Idee des Guten in der Menschheit, die in der sündigen Gesellschaft eine Umschaffung desselben ist durch Aufhebung der Sünde. Auch da giebt's eine fördernde Thätigkeit, welche dem Christen sowohl von Denen, die seines Glaubens sind, als auch von Anderen wenigstens dann begegnet, wenn seine Thätigkeit sich auf den Gebieten des äußeren Lebens zu bewegen hat. Im Begriffe des Christen nun als eines Solchen, der einzig und überall das Gute als das Gute will, ist das gegeben, daß alles um ihn her geschehende, und also auch alles ihn unterstützende Gute ihm aufrichtige Freude mache, schon als geschehendes, dann aber auch, weil die in seinem Gemüthe wohnende Liebe ihn seine Urheber als Solche zu denken treibt, die das Gute wollen wie er es will; daß er also auch ihre

Hülfe mit Freude annehme und mit Danke gegen sie und gegen Gott. Aber hier ist wieder ein Punkt, worin das Wirkliche hinter dem Idealen zurück zu bleiben pflegt, und also dem Christen noch eine wichtige Aufgabe zu lösen übrig bleibt. Es giebt nicht Wenige, und auch von Denen, denen das christliche Wesen ohne ungerechte Strenge nicht abgesprochen werden mag, die wollen zwar, daß das Gute geschehe, und arbeiten mit Ernst dafür, aber sie wollen, daß es nur durch sie geschehe, und strengen sich wohl über ihr Vermögen an, um Alles selbst zu wirken, wollen keine Hülfe dulden, und weisen die ihnen angebotene mit Unfreundlichkeit zurück, oder werden verstimmt, ja wohl feindselig gegen Den, der neben ihnen die gleiche Arbeit thut. Da hat offenbar die Sünde, die noch in ihnen ist, sich in die Gestalt des heiligen Wollens eingehüllt, sie wollen zwar das Gute, aber nicht schlechthin und rein als Gutes, sondern als ihr eigenes Werk, also in selbstsüchtiger Weise, sie lieben sich selbst im Guten, wollen ihr Selbst fördern in der Arbeit für das Gute, und dadurch schlägt das, was gut ist an sich selbst, für sie in Sünde um. Andere sind, die wollen's zwar nicht nur als eigenes Werk, nehmen vielmehr mit Freuden Unterstützung an, und suchen sie auch wohl; aber es ist ihnen nicht gleichgültig, von Wem sie kommt. Das Gute soll nur von den Ihrigen geschehen, von Freunden, Anverwandten, Standesangehörigen, oder von Parteigenossen, oder von denen, die mit ihnen derselben, besonders theologischen Ansicht sind. Geschieht's von Solchen, so haben sie Freude daran, loben die Sache und die Handelnden, und arbeiten eifrig mit; wenn aber von Anderen, so ist Nichts recht daran, die Sache nicht, die Beweggründe nicht, die Mittel nicht, und am wenigsten die handelnden Personen, sie verweigern auch wohl die Theilnahme, oder feinden die Sache an*).

---

*) Nur um zu zeigen, daß ich nicht von unerhörten Dingen rede, erinnere ich an die ärgerlichen Händel über die Theilnahme Unrechtgläubiger an dem Liebeswerke des Gustav Adolphs Vereins, dann an die Widrigkeit so vieler Geistlichen gegen jede Theilnahme der Nichtgeistlichen an der Thätigkeit der Seelsorge; und wer möchte nicht beklagen, daß auch in dem heiligen Werke der Mission, der äußeren und der inneren, dasselbe sich wieder kund giebt, und zum höchsten Schaden für die Sache die sogenannten Rechtgläubigen Alles von sich ausschließen, was nicht mit ihnen auf gleicher Ansicht steht, von Allem sich fern halten, was von Anderen ausgeht als von ihrer Seite?

Auch da hat Selbstsucht, also Sünde, wenn auch tief verborgen, sich dem Wollen des Guten angelegt, um so gefährlicher für den Christen, je enger sie sich an den wahren Gedanken anschließt, daß das Heilsame erst dann das Gute sey, wenn es aus reinem Herzen komme, und an das richtige Gefühl, daß wirkliche Gemeinschaft nur mit Denen möglich, die mit uns im Glauben und im Lieben verbrüdert sind. Und es thut Arbeit Noth, Arbeit der Buße und Selbstentäußerung, um zu der Gesinnung zu gelangen, welche Paulus Phil. 1, 18. ausspricht; nicht daß es gleichgültig sey, aus welcher Gesinnung ein Handeln hervorgehe, sondern weil wir das Gute rein als solches wollen, das Urtheil über die Gesinnung Dem heim geben, dem allein es zusteht.

Die hindernde Thätigkeit der Umgebungen ist eine zweifache, eine verführende und eine hindernde im engeren Sinne. Die verführende hat den Zweck, die christliche Thätigkeit aufzuheben, braucht aber als Mittel nicht Gewalt, sondern Ueberredung, sie will mit unserem Willen an ihr Ziel gelangen; die Mittel der Ueberredung sind nicht immer Worte, es gehört zu ihnen Alles, was eine vom Wollen und Thun des Guten ablenkende Wirkung äußern kann. Die Verführung ist bald eine gröbere, bald eine feinere. Die gröbere will entweder das gesammte Wollen ändern, oder in einzelem Falle ein sündliches Wollen anregen, aus dem eine sündliche Handlung hervorgehen soll. Ihr widerstehen die Christen leicht, so lange sie die innere Zucht nicht unterlassen, denn solche Verführung gewinnt nur dadurch Kraft, daß in den Trieben der Seele ihr ein Bundesgenosse entgegen kommt. Die feinere ist schwerer zu bewältigen. Sie geht am häufigsten von Denen aus, die uns durch Wohlwollen und Liebe am nächsten stehen, auch wohl durch Bande des Blutes oder des Familienlebens uns verbunden sind, also Freunde, Aeltern, Gatten, Kinder u. dgl. Sie hat nicht die Absicht, uns zu schaden, sie will vielmehr uns nützlich seyn, sie hält sich auch nicht für Verführung, sie hat nicht die Absicht, unser Wollen dem Guten zu entfremden, oder uns ein sündliches Handeln zuzumuthen, im Gegentheile; aber sie bemüht sich, uns von einem Handeln abzubringen, das sie an sich nicht tadelt, aber seine Folgen fürchtet, und hat am Ende doch den Sinn: Laß das, denn es schadet Deinem Selbst. Diese Versuchung ist unter allen möglichen für den Christen wohl die schwerste. Da ist nicht ein

Feind, mit dem zu streiten, nicht Gewalt, die abzuwehren, nicht Schandbares, das zurückzustoßen, es ist lauter Liebe, es sind Bitten, es ist Flehen, auch wohl Thränen, es handelt sich allein um unser Bestes; auf der einen Seite steht ein Handeln, mühevoll, unsicheren Erfolges, mit vielem Kampfe, auch wohl mit Gefahr für uns verbunden, mit Sorgen für die Lieben, ja wohl mit der Aussicht, sie auf's tiefste zu betrüben, auf der anderen Ruhe und Friede und für die Geliebten die Erledigung von großer Qual und Kümmerniß, es kostet Nichts als eine bloße Unterlassung, und wir machen glücklich, die uns lieben. Was thut der Christ? Erst prüft er sorgfältig vor Gott, ob was er thun will gut, und er dazu berufen, oder das Gute nur ein Schein, und kein Beruf für ihn vorhanden, und wenn sich jenes findet, ob was ihn zum Handeln treibt, das reine Wollen des Guten oder bloßer Vorwitz oder gar die Selbstsucht sey. Dann aber, wenn sein Bewußtseyn klar über den einen wie über den anderen Punkt (das πληροφορεῖσθαι ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ Röm. 14, 5. eingetreten), dann mit dem Blicke auf Christus, der Trotz Mutter und Jüngern zum Tode ging, begiebt er sich auf den Weg, der, wohin er auch führe im Aeußeren, doch immer an seinem Ziele das Gute hat, und den Ausgang überläßt er Gott. Aber jene Gewißheit muß er haben, und wenn er sie nicht erlangen kann, steht er vom Handeln ab, es ist kein Handeln ἐκ πίστεως. Die Seitenwege sind das Unterlassen ohne jene Prüfung oder Trotz erlangter Ueberzeugung, also aus Schwachheit, Menschen zu gefallen, wo nur Gott gebieten darf, und das Handeln ohne Ueberzeugung, oder aus Leichtsinn oder Trotz. Wenn's aber zum Handeln kommt, so kann der Schmerz der Weigerung den Anderen freilich nicht erspart werden, aber die Liebe weiß ihn zu versüßen, und auch das ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, σκάνδαλόν μου εἶ (Matth. 16, 23.), das nicht unterbleiben kann, bekommt einen sanften Klang, so daß es zwar zurechtweist, aber nicht verwundet.

Die hindernde Thätigkeit im engeren Sinne unterscheidet sich dadurch von der verführenden, daß sie mein Handeln ohne und gegen meinen Willen aufzuheben, diesen Willen zu beugen oder auch zu brechen sucht durch eigenes Handeln, also durch Gewalt von irgend einer Art, die unter Umständen zur eigentlichen Verfolgung übergehen kann. Voraussetzung ist immer, daß mein Handeln ein

solches sey, das dem allgemeinen und ewigen Menschenrechte nicht entgegen sey, dem bestehenden, das nicht selten Unrecht, kann es wohl bisweilen widerstreiten. Auch da ist wieder das Erste, daß das Herz fest werde; Christen handeln nur mit festem Herzen. Fest aber muß es werden erstlich über Zweck und Mittel an sich selbst, ob mit dem reinen Wollen des Guten jener angestrebt und diese angewendet werden können, und hierauf, ob dies reine Wollen vorhanden sey. Giebt aber auf Beides das Selbstbewußtseyn ein freudiges und zweifelloses Ja, dann giebt's kein Rückwärts für den Christen, denn das wäre Sünde (Jak. 4, 17.), sondern nur ein Vorwärts, und keine Gewalt, die ein Recht habe, ihn zu hindern, denn hier gilt Gottes Recht, das über jedem menschlichen Rechte steht. Er geht also seinen Weg, wie ihn Christus ging, und die Apostel, und Luther, und viel andere Männer des Glaubens und der Kraft. Und dasselbe gilt natürlich, wenn die hindernde Thätigkeit in zwingende übergeht, d. h. wenn nicht allein ein Unterlassen Dessen zugemuthet wird, was der Christ will, sondern auch ein Thun Dessen, was er nicht wollen kann, was oft zusammen fällt. Immer ist's Widerstand, den er dem Bösen entgegen stellt. Noch aber fragt sich's nach der Grenze dieses Widerstandes, ob er ein bloßes Beharren sey, das aber der wirklichen Gewalt sich füge, oder der Gewalt Gewalt entgegen setze? Es liegt aber vor Augen, daß für ein Wollen das in Allem, auch in dem, was unmittelbar nur dem leiblichen oder seelischen Befinden dient, allein das Gute sieht und will, und das daher auch nur solche Mittel zu seinem Zwecke anwenden kann, in welchen das Gepräge des Guten erkennbar ist, die Gewalt als Mittel nicht erscheinen könne, denn in ihr ist nicht das Gute, und selbst das Böse zu vertreiben durch das Böse kann nicht sein Wille seyn. So lange daher nur eine Möglichkeit bleibt, auf dem Wege des Guten vorzuschreiten, oder das Böse von sich abzuhalten ohne die Mittel der Gewalt, gebraucht der Christ sie nicht. Aber es giebt Handlungen, an denen er sich nicht hindern, andere, zu denen er sich nicht zwingen lassen darf noch kann; darum, wie er sein Leben mit Gewalt vertheidigt, wenn er nicht anders kann, so auch, wenn er bei ernster Prüfung sich versichert hat, daß er auch der ihn zwingenden oder hindernden Gewalt nicht weichen dürfe, weicht er ihr nicht, und vertheidigt seine Freiheit und die gute Sache auch mit seinem Arme, und überläßt die Folgen Dem, der die Ge-

schicke lenkt. Es ist eine in Nichts begründete, also falsche Vorstellung, welche dem Christen allein die Geduld, auf's Höchste den leidenden Widerstand zuweisen, und ihn dem Gegner mit gebundenen Händen überliefern will. Es ist wahr, er kann des Erfolges entbehren, und bleibt in Ketten frei; aber daraus folgt nicht, daß er sich des Erfolges begeben und sofort in Ketten legen lasse, vielmehr ist er der Mann, der für das Gute kämpfen kann und soll, und erst wenn er im Kampfe unterlegen, bleibt ihm als Trost der Segen des inneren Sieges.

2.

Das christliche Gesellschaftsleben nach seinem Gegenstande.

§. 78.

Das Leben des Christen in der menschlichen Gesellschaft hat zum höchsten Zwecke das Wirklichwerden der Idee des Guten, die wirkliche Gesellschaft ist weit davon entfernt, daß dieselbe *in ihr* wirklich sey, und kann nur durch gründliche Umgestaltung dahin kommen, und diese Umgestaltung muß an jedem ihrer Glieder sich vollziehen; darum ist die Thätigkeit des Christen in der Gesellschaft eine umgestaltende. Die Umgestaltung ist in ihrem Wesen Aufhebung der vorhandenen Uebel und Setzung des fehlenden Guten an deren Statt. Die Uebel finden sich sowohl im leiblichen Leben als im seelischen und im geistigen, und erst wenn alle gehoben und alle entgegen stehenden Güter an ihre Stelle eingetreten sind, ist die Umgestaltung vollendet. Das größte der Uebel aber ist die Sünde, und so lange diese nicht gehoben ist, sind alle Versuche der besseren Gestaltung ein bloßes Flickwerk, und wenig mehr als nutzlos. Darum wendet die christliche Thätigkeit sich zwar allen zu, aber doch so, daß Denken und Streben immer vorzugsweise der Aufhebung der Sünde zugekehrt bleibt, und auch die anderen Bestrebungen auf sie als auf ihr letztes Ziel gerichtet sind.

1. Die leiblichen Uebel sind Armuth und Krankheit, doch letztere nur dann ein besonderer Gegenstand c h r i s t l i c h e r Thätigkeit, wenn jene mit ihr verbunden ist. Diese Thätigkeit aber führt den

Namen der **Wohlthätigkeit**, und wie sehr diese dem christlichen Leben angehörig sey, das hat sich nicht allein in jeder früheren Zeit erwiesen, sondern erweist sich am Herrlichsten in der gegenwärtigen, wo die Noth mit jedem Jahre größer, aber auch, während die Anderen höchstens reden, der Eifer der Christen in gleichem Verhältnisse angestrengter wird. Ihren Grund hat sie nicht etwa in einer besonderen Gefühlserregbarkeit, worin sie ihn bei Vielen hat, namentlich die der sogenannten gebildeten Gesellschaft angehören. Das Gefühl, als etwas bloß Natürliches, hat für sich allein noch keinen sittlichen Werth, und die Gefühlswohlthätigkeit ist oft nur das Bestreben, durch Entfernung des unangenehmen Anblickes fremder Noth die eigene Lust zu mehren. Auch nicht allein im Denken, das zwar die Nothwendigkeit des Wohlthuns darthun, nicht aber dieses selbst, oder nur als todtes Werk erzeugen kann. Der Grund der christlichen Wohlthätigkeit ist das Wollen des Guten selbst, das in dem Kranken und Armen den Bruder sieht, an welchem das Gute wirklich werden soll. Und obwohl das leibliche Bestehen das Gute selbst nicht ist, das auch in Armuth und in Krankheit sich behaupten läßt, so ist es doch für's Erdenleben ein hohes Gut, und Mangel ein großes Leid, und Christen wollen nicht selbst haben, woran der Andere darben muß. Darum, weil sie das schlechthin Gute wollen, wollen sie auch das Gute für das äußere Leben, und schaffen, daß es wirklich werde, kurz sie wollen **helfen**, wo Hülfe nöthig ist. Als Gegenstand ihrer helfenden Thätigkeit erscheint, begrifflich angesehen, ihnen jeder Bedürfende, denn wie in Allem, so auch hierin ist's nicht die Person, auf welche sie sich richtet, es ist der Begriff, und auch in der Hülfe sehen sie weit weniger diese als das Gute, das wirklich werden soll. Damit gehen alle Unterschiede unter, und hätten sie die Kraft für Alle, es erführen Alle ihre helfende Thätigkeit. Und auch die Bedürftigkeit hat an sich betrachtet eine so weite Grenze, daß die Wohlthätigkeit sich mit der allgemeinen Dienstfertigkeit verläuft, und wäre nur das Vermögen da, Niemand sagen könnte, wo diese ihren Endpunkt, jene ihren Anfang hätte. Aber die Kraft ist nicht unbegrenzt, vielmehr oft in sehr enge Grenzen eingeschlossen, also muß auch das Wirken seine Grenzen haben, und eine weise Wohlthätigkeit — freilich auch den Christen nicht allewege eigen — ist nur die, welche innerhalb dieser Grenzen sich bewegt. Als der Bedürfende hat nun

Der zu gelten, dessen eigene Kräfte, gleichviel ob Kräfte des Besitzes oder Arbeitskräfte, redlich angestrengt, nicht ausreichen, um ihm sein Bestehen zu sichern, seine Gesundheit herzustellen u. dgl., und als der Helfende streng genommen nur, in wem die größere Kraft bei gleicher Anstrengung, damit aus dem Ueberschusse der einen der Mangel der anderen sich ergänze und ausgleiche (2 Kor. 8, 13 f.), und ganz gewiß wäre das eine, wenn auch bestgemeinte, doch verkehrte Hülfe, wenn der Eine seine Kraft anstrengte, um zu helfen, und der Andere nicht die seinige, um der Hülfe zu entbehren. Aber die Liebe, das Freieste in der Welt, verträgt am wenigsten die Beschränkung, die man ihr selbst auflegen will, auch die Liebe des Aermsten weiß sich noch berufen zum Gutesthun, trägt lieber eigenen Mangel, als sich von der Linderung des fremden auszuschließen. Und man soll sie walten lassen, und in Liebe ausgleichen, was Liebe zu viel gethan. Wo aber eine Auswahl Statt zu finden hat, da soll das erste Gesetz das des Nächsten seyn, d. h. die Wohlthätigkeit sich Dem zuerst zuwenden, der mir der Nächste ist, denn es ist augenscheinlich, daß, wenn allenthalben helfende Liebe wäre, bei Befolgung dieses Gesetzes Niemand ausgeschlossen bliebe, wogegen eine Wirksamkeit, die ihren Gegenstand bald hier, bald da, heut in der Nähe, morgen in der Ferne suchte, jede Gewähr der Gleichheit und der Allgemeinheit aufheben würde. Erst wenn das Nächste voll bedacht ist, wendet die weise Liebe sich zum Ferneren. Freilich, wenn sie einsam steht, umgeben von Lieblosigkeit, wird dies Gesetz nicht immer gelten können, aber wer mag Gesetze geben für heillosen Zustand! An das Gesetz des Nächsten schließt sich das des Dringendsten, nach welchem im Falle der Wahl der Mehrbedürftige dem Minderbedürftigen, das unentbehrlichste Bedürfniß dem im Verhältnisse mehr entbehrlichen vorgezogen wird, und auch der Nähere wohl zurück zu stehen hat, wenn der Entferntere der Hülfe mehr und für das minder Entbehrliche bedarf. Diese zwei Gesetze haben sich in dem Sinne zu ergänzen, daß bei gleicher Größe das nähere, bei gleicher Nähe das größere, bei ungleicher Größe und Nähe aber das größere Bedürfniß vorgezogen werde. Aber auch die Würdigkeit kommt in Betracht. Nicht in dem Sinne, daß das schlechthin Unentbehrliche verweigert werde aus dem Grunde (was oft soviel heißt, als unter dem Vorwande) der Unwürdigkeit; der Hungrige muß gespeist, der Kranke

muß verpflegt, der Nackte muß bekleidet, der Obdachlose muß beherbergt werden, und kann nie die Frage seyn, ob er's verdiene, und christliche Liebe thut sie nicht. Wohl aber in Bezug auf das, was über das Unentbehrlichste hinaus geht; aber als der Würdige hat nicht sowohl zu gelten, wer durch sein früheres Thun die Hülfe sich verdient, als wer durch seine jetzige Gesinnung Bürgschaft giebt für solchen Gebrauch der Hülfe, daß ein Gutes daraus hervorgehen könne, nur daß freilich für die an sich verborgene Gesinnung oft das frühere Leben Zeugniß geben muß. Denn Verkehrtheit wäre freilich, Dem zu helfen, an dem durch seine Schuld die Hülfe vergeblich ist, und Den zu übergehen, dem sie wahrhaftig nützen würde. Für Jenen ist die Zucht, an der es leider zu fehlen pflegt, für Diesen die Mildthätigkeit, die freilich Jener ihm oft vorweg zu nehmen weiß.

Die Hülfe selbst umfaßt ein Zweifaches, Aufhebung der vorhandenen, und Verhütung neuer Noth. Jenes muß geschehen, wenn aber dieses unterbleibt, so schöpfen wir in ein bodenloses Faß. Darum, wenn es möglich wäre, alle vorhandene Noth mit einem Male aufzuheben, und dann ein völlig Neues anzufangen, eine ausschließlich vorbauende Thätigkeit, so müßte es geschehen, und dann erst wäre eine gründliche Abhülfe zu erwarten; da es unmöglich ist, muß freilich Beides zusammen gehen, aber ein Vollkommenes kommt nicht heraus, und um so weniger, je weniger Geneigtheit immer noch, die Sache in der rechten Weise anzufangen. Was nun die Aufhebung der vorhandenen Noth betrifft, so nimmt die Erkenntniß doch nun immer mehr überhand, daß das bisherige Bemühen, wie eifrig auch und gut gemeint, doch grundverkehrt gewesen sey, und daß die bloße Darreichung von Almosen das Elend nur vergrößere, und die Zahl der Armen mehre, die wahre Hülfe nur daraus erwachsen könne, daß der Hülfsbedürftige sich selber helfe, die Wohlthätigkeit nur Unterstützung sey; daß also nur der wirklich Unvermögende, d. h. der Altersschwache und der unheilbar Kranke wirklich zu erhalten, alle Uebrigen dahin zu führen seyen, daß sie sich selbst helfen können, und die das nicht wollen, zwar nicht aufzugeben, aber strenger Zucht zu unterwerfen, und zu dem zu zwingen, was sie nicht aus Freiheit thun. Die Unterstützung aber kann nur die seyn, daß dem Kranken und Schwachen Heilung und Kräftigung, dem Arbeitlosen Arbeit, dem Mittellosen Mittel zum Erwerben dargeboten, und der Kennt-

nißlose unterwiesen werde, wie er zu erwerben, wie mit dem Erworbenen hauszuhalten habe, kurz Alle die Gelegenheit erhalten, zu arbeiten, zu erwerben, zu ersparen. Und würde dann zu dieser äußeren Unterstützung auch die innere gefügt, der Trost, die Ermunterung, der gute Rath, über Alles aber die Mittel der sittlichen Erhebung, und geschähe das allgemein, es dürfte kaum die Noth so groß seyn, daß sie nicht gemindert, ja zum größten Theile aufgehoben würde. Und Gott sey Dank, es ist hier ein Gebiet, auf dem wir nicht nur aus dem Begriffe abzuleiten haben, daß die Christen diese Art des Wohlthuns üben werden, denn sie thun's schon in der Wirklichkeit, thun's an viel Orten in Gemeinschaft, gewiß an weit mehreren in Vereinzelung, und werden's bei fortschreitender Einsicht bald an allen thun, und bald wird ihr Vorangehen auch die Anderen, die nicht wie sie die Liebe Gottes, nur der Vortheil leitet, nachgezogen haben. — Zur Verhütung kommender Noth besitzen die Christen leider wenig Mittel. Sie läßt sich nicht verhüten, solange ihre Quellen offen bleiben. Diese Quellen liegen Theils auf dem Gebiete des Geschäfts- und bürgerlichen Lebens, Theils auf dem des sittlichen und religiösen, gehen aber am Ende doch in einer einzigen zusammen, in der Sünde. Jene unzählbaren, in raschem Wechsel einander ablösenden und überbietenden Erfindungen, durch welche scheinbar der Verkehr erleichtert, die Erwerbung der Bedürfnisse vereinfacht, und der sogenannte Nationalreichthum gemehrt wird, sie wirken doch nur dahin, die Hände der Menschen entbehrlicher zu machen, also die Menge Derer zu vergrößern, die bei bestem Willen Wenig oder Nichts erwerben können, den Reichthum in den Besitz von einigen Wenigen zu bringen, und auch die Arbeit Derer, die noch welche finden, zum kläglichsten, Gesundheit und Kraft aufzehrenden, Geist und Herz ertödtenden Sklavendienste herab zu bringen; die Erleichterung des Verkehrs kommt nur den großen Städten zu Gute und den Kaufleuten und den Müssiggängern, und lockt weit Mehreren das sauer Erworbene aus der Tasche, als sie den Säckel füllt, die Wohlfeilheit der Bedürfnisse erstreckt sich nicht auf die nothwendigsten, als da sind Brod und Zukost, sondern auf entbehrliche, und auf den unheilvollen Branntwein, und was den Nationalreichthum betrifft, so ist das wahrlich kein reiches Volk, in welchem ein Reicher auf tausend Arme kommt. Die ungeheueren, und von Jahr zu Jahr anwachsenden

Städte machen in ihrem Schooße jede umfassende Abhülfe unmöglich, und sind Giftpfuhle, deren Pesthauch über die ganzen Länder sich verbreitet, die Hunderttausende der Müssiggänger, die man Soldaten nennt, die Nichts erwerben, Unglaubliches verzehren, was alles durch die Arbeitskraft der Anderen zu ersetzen ist, die kostspieligen Staatseinrichtungen sammt und sonders, das sind alles Uebel, die vielleicht nicht zu vermeiden, aber gewiß unübersteigliche Hindernisse des Wohlstands, unablässig wirkende Ursachen des Elends bieten, denen auch die höchsten Anstrengungen der Christen, ob auch ihre Zahl die hundertfache wäre, nicht zu widerstehen vermögen. Und hinzu tritt nun das sittliche Verderben, das immer tiefer sich in alle Stände einfrißt, die Genuß- und Lustsucht, die scheußliche Unzüchtigkeit, die Lösung von allen Banden des Gesetzes und der Sitte und dessen, was diese Menge als Religion bezeichnet, es ist nicht zu verwundern, wenn Unzählige verzagen, denn vor Menschenaugen ist's unmöglich, daß geholfen werde, und die bis ins Ungeheuere anwachsende Noth macht Alles zum Umsturze reif. Die Christen verzweifeln nun freilich nicht, sie glauben an Gott und arbeiten, und stopfen im Einzelen und Kleinen die Elendsquellen zu, soweit als ihr Vermögen reicht, aber dieses reicht nicht weit. Was sie im Aeußerlichen thun, das kann nur das seyn, daß sie Theils Erwerbsquellen eröffnen, die vor künftiger Verarmung sichern, Theils zum weisen Sparen Anleitung bieten und Gelegenheit, Theils Mittel anwenden, den Gesundheitszustand zu verbessern und Erkrankungen zu verhüten, deren Ursache in ungesunder Lebensweise liegt, Theils Denen, deren Umstände im Schwanken, durch rechtzeitig dargebotene Unterstützung das Feststehen erleichtern, u. s. w., aber am Ende ist doch Alles rein vergeblich, wenn die Grundwurzel alles Elends nicht heraus gerissen wird, die Sünde, und die menschliche Gesellschaft aus der heillosen Versunkenheit, worin sie liegt, emporgehoben auf die Höhe des tugendhaften Lebens. Darum, wieviel auch die Christen schaffen für das äußere Leben, Kranke pflegend, Arme unterstützend, Armuth im Voraus verhütend, ihren Blick wenden sie doch nie vom inneren Leben ab, das Wichtigste bleibt ihnen immer die geistige Hülfleistung. So wird auch unser Denken dahin geführt.

2. Die Uebel des Seelenlebens rein als solchen sind auf der Seite des Erkennens die Unwissenheit oder Unbildung überhaupt,

auf der des Begehrens die Unzufriedenheit, worunter all die Mißstimmungen befaßt seyn sollen, welche im sündigen Leben daraus hervorgehen, daß die mancherlei Begehrungen unbefriedigt bleiben, und Manches was der Natur zuwider eintritt. Da halten denn nun die Menschen für die rechten Heilmittel aller Noth auf der einen Seite die Bildung, und auf der anderen die Zerstreuung und Belustigung, und auch die ein wenig tiefer blicken, halten doch das fest, daß in der Unwissenheit die vornehmste Quelle des Elends liege, das auf der Menschheit drückt. Und so wird denn die ganze Thätigkeit, auch Derer, welche bessern wollen, den Seelenkräften zugewandt, der Bildung des Verstandes und der Erheiterung des Lebens, und davon hofft man trefflichen Erfolg auch für die Aufhebung der äußeren Noth und für die Tilgung der sittlichen Gebrechen, die man am Ende doch anerkennen muß. Man kann nicht leugnen, es sey in beiden Beziehungen Viel geschehen, die Schulen gemehrt, der Unterricht gebessert, auch für die Bildung der Erwachsenen gesorgt, Volksfeste angestellt und mehr der Art. Die Absicht ist zu loben, aber die Vorstellung ist falsch. Die Quelle der menschlichen Uebel liegt nicht im Verstande, und die der Unzufriedenheit nicht in den *Uebeln*, auch nicht in dem Mangel an Zerstreuung und Vergnügung; sie liegt in der Sünde, in der Abwendung des Wollens vom Guten auf das Selbst. Darum bilde man soviel man will, die äußeren Uebel bleiben und die sittlichen Gebrechen, schaffe man Erheiterungen über Erheiterungen, man treibt die Unzufriedenheit nicht aus. Das einzige Heilmittel, und das allumfassende, ist die Aufhebung der Sünde. Die Christen wissen das. Begrifflich, durch Denkthätigkeit, haben sich's nicht alle klar gemacht, aber in ihrer eigenen Erfahrung haben sie's. Solange die Sünde Herr in ihnen war, war all ihr Bilden und ihr Mühen umsonst, unselig war und blieb ihr Leben, und auch das sündige Handeln fehlte nicht; nachdem sie aber, und in soweit als sie die Sünde in sich aufgehoben haben, ist Alles anders geworden, und besser, und seliger, und Viele, welche wenig Bildung haben, wissen doch ihr Leben trefflich einzurichten, und denen alle Mittel fehlen zur Erheiterung, sind zufrieden und von Herzen froh. Und als das Mittel zu der heilsamen Veränderung hat sich der Glaube an Christus für sie bewährt. Darum können sie nicht zweifeln, daß für Alle der Born des Elends liege, wo er für sie gelegen hat, aber

auch die Quelle des Heils für Alle, wo sie sie gefunden haben. Und darauf gründet sich ihr Wirken, soviel ein Jeder wirken kann. Sie wollen auch die Aufhebung der äußeren Noth, sie wollen die Bildung, sie wollen die Erheiterung des Lebens, und sie arbeiten für alles dieses, wo sie können; aber sie wollen's von der Wurzel, vom Geiste aus; sie wollen vor Allem und über Alles die Aufhebung der Sünde und die Zurückführung zu Gott, sie wollen sie als das Unentbehrliche, das schlechthin Nothwendige an sich selbst, mit dem das Uebrige dann als die erfreuliche Zugabe gegeben wird, und ihre erste, und vornehmste, und unaufhörliche Arbeit geht auf diesen Zweck. Und sie wollen sie in Christus, in dem sie ihnen selbst geworden ist. Ihre Arbeit ist wesentlich Bekehrungsarbeit, und ihr Gegenstand sind alle Menschen, die ihre Thätigkeit erreichen kann. Ideal gefaßt, müßte sie immer diesen Weg einschlagen: Durch's Gesetz zu Christus, und durch ihn zu Gott, und wenn in Christus das Gemüth auf Gott als den Grund alles Heils gegründet wäre, dessen Leitung übernommen in der Umgestaltung des gesammten Lebens, wie sie die Erfahrung davon selbst gemacht, bis hinab ins Einzele und Aeußerliche. Aber so gewiß der Weg der einzig richtige, so wenig kann er unbedingt ergriffen werden. Erstlich, wäre auch in Allen das christliche Leben zu höherer Vollkommenheit gediehen als es ist, doch nicht in Allen ist die Fähigkeit, die Anderen diesen Weg zu führen, und Alle wollen doch und sollen ihren Beitrag bringen für den höchsten Zweck. Darum, haben auch Alle das gleiche Ziel im Auge, müssen doch sehr Viele sich mit niederer Thätigkeit begnügen. Zweitens, auch Denen, die die Fähigkeit besitzen, und die eigentliche Geistesarbeit übernehmen, tritt auf allen Seiten soviel Abgeneigtheit, ja selbst Widrigkeit entgegen, daß sie nur an Wenigen das Ziel erreichen, mit Vielen kaum den halben Weg vollbringen können, und fast immer auf Umwegen gehen müssen; drittens ist die äußere Noth und all der Jammer des Gesellschaftslebens schon so groß, daß wenn sie darauf erst einwirken wollten, wenn das Werk der inneren Umschaffung vollendet wäre, sie fast sicher überall zu spät zum Angriffe kommen würden. Darum ist die Arbeit anders anzufassen, wenn sie nicht vergeblich bleiben soll. Und so thun die Christen. Sie greifen das Werk auf allen Punkten an, obwohl sie wissen, daß ihre Kräfte kaum für einen Theil genügen, ja daß all ihr Arbeiten kaum ein

Tropfen ist, auf dürres Land gesprengt; sie wollen's, können's nicht an ihnen fehlen lassen, und wirken ihren Antheil, das Uebrige in ihres Gottes Hände legend. Sie pflegen der Kranken, aber so, daß sie der Grundkrankheit nie vergessen, von welcher sie zu heilen ihr Herr gekommen und gestorben ist, damit wenn sie vom Lager aufstehen, sie wo möglich bei ihm angelangt, oder doch auf dem Wege zu ihm sind, um in ihm geistig zu genesen*); sie steuern der Armuth wo und wie sie können, aber weil eines Theils sie wissen, wo die wahre Quelle der Armuth liegt, die solange sie offen bleibt, nur immer neue und drückendere Armuth zeugt, anderen Theils als die wahre Armuth die erkennen, wenn dem Menschen das geistige Leben fehlt, und daß dagegen, wenn er dieses hat, er auch in Armuth selig seyn kann, fügen sie der äußeren Unterstützung die innere bei, und wandeln so das jüdische Almosengeben in christliche Armenpflege um**). Sie suchen künftiger Armuth vorzubeugen, indem sie zur Arbeitsamkeit, Sparsamkeit, Ordnungsliebe, Mäßigkeit, Häuslichkeit anleiten, aber sie wollen alle diese Tugenden nicht sowohl anlehren und einüben, als aus ihrem Quell ableiten, der im christlichen Wesen liegt, sie pflanzen auf den Geist, und sind gewiß, er trägt dann seine Früchte. Sie arbeiten für Jugendbildung, aber die Bildung soll christliche Bildung seyn, das emporblühende Geschlecht soll vor Allem wissen, was es ist, und wozu bestimmt, und welcher Ordnung es angehört, soll wissen, was es seyn soll und was ihm fehlt, und wo der Weg ist, zu werden was es soll, und soll wo möglich dahin kommen, daß es diesen Weg zu gehen sich entschließe. Daneben können sie und sollen sie noch Manches lernen, aber das erste muß in christlicher Bildung die Führung zu Christus seyn. Sie kennen die hohe Bedeutung, welche die Jugend hat, und daß in unseren Tagen, wenn

*) Die christliche Liebe hat in allen Zeiten sich der Kranken treulich angenommen, aber oft, und namentlich in der römischen Kirche, hat das gesetzliche Streben, sich mit guten Werken zu verdienen, dabei mitgewirkt, oder es ist bei der leiblichen Pflege der geistigen vergessen worden. Erst die herrlichen Unternehmungen der neuesten Zeit fassen beide zugleich ins Auge, und halten wenigstens grundsätzlich — jenes Streben fern. Wir denken an Kaiserswerth und was dem verwandt, oder von dort angeregt oder ausgegangen ist.

**) Daß auch auf diesem Felde in der Neuzeit Viel geschehen sey, weiß ein Jeder, und Liedkes Name wird neben Anderen unvergessen bleiben.

nicht die einzige, doch die vornehmste Hoffnung auf der Jugend ruht, aber auch die höchste Gefahr, wenn sie auf der Bahn vorwärts rennt, in welcher die Väter geschritten sind; darum nehmen sie sich ihrer mit höchstem Eifer an, und zwar der gesammten Jugend, und bauen nicht nur Schulhäuser und stellen Lehrer an, sie suchen die Kinder auf, die ärmsten, die zerlumpten, die verwahrlosten, sie tragen ihnen die Schule bis in ihre schmuzigen Höhlen*) nach, sie sammeln sie aus ihrem Elend, ihrer Verlassenheit, ja aus ihrem Laster- und Verbrecherleben, geben ihnen Obdach, Kleidung, und was mehr ist, eine Familie, und in der Familie Anleitung zur Gottseligkeit**). Aber sie verlassen auch die Jugend nicht, wenn sie heran zu wachsen anfängt, meinen nicht, daß dann genug sey, ihr Arbeiter-, oder Künstler- oder Gelehrten-Bildung zu ertheilen, sie wollen christliche Arbeiter, christliche Künstler, christliche Gelehrte, und verschaffen auch dazu die Gelegenheit***). Sie vergessen auch Derer nicht, welche schon ins Laster oder ins Verbrechen gerathen sind, suchen sie auf in ihren Wohnungen, ja in ihren Gefängnissen und Zuchtanstalten, oder schaffen ihnen Zufluchtsstätten für die Reue und für die Besserung†), und allenthalben erscheinen sie mit dem Evangelium in der Hand, sie predigen es den Armen, den Kranken, den Verlassenen, den Gefangenen, predigen's in den Häusern, auf den Gassen, ja in den Höhlen des Elends und in den Wäldern und Einöden. Das ist die christliche Thätigkeit im Gesellschaftsleben nach ihrem Gegenstande.

Anm. Es liegt vor Augen, daß bei dieser Thätigkeit es den Christen keinen Unterschied machen kann, ob die Personen, an denen

*) Die ragged schools in England und Schottland.

**) Wenn einst die Geschichte von unseren Zeiten schreiben wird, sie wird viel Arges zu berichten haben, aber auch viel Gutes. Und der Rettungshäuser wird sie nicht vergessen, und der Name Dessen, von dem das immer weiter sich verbreitende Werk ausgegangen, wird mit besseren als goldenen Buchstaben darin geschrieben seyn. Und Vieler wird vergessen seyn, die ihn und das Werk verdächtigten und anfeindeten, weil er und die Seinigen von anderem Punkte aus ins Christenthum hinein sehen als wir selbst.

***) Die freilich nur an wenig Orten gelungenen und wenig unterstützten Versuche, Lehrlings- und Gesellen- und überhaupt Jünglings-Vereine zu begründen, wo allgemeine und christliche Bildung sich auf's Innigste verbinden sollen.

†) Elisabeth Fry, Sara Martin, die Magdalenenstifte, die Anstalten zu Besserung der Sträflinge, Erhebung der Entlassenen u. s. w.

sie sie üben, in ihrer Kindheit einmal die Taufe empfangen haben oder nicht. Dadurch fällt sie denn nicht allein mit der schon lange so genannten Missionsarbeit, sondern auch mit der zusammen, welche man neuerlich als die innere Missionsarbeit bezeichnet, und die, obwohl dem Wesen nach nicht neu, und nur die alte, immer da gewesene, nur jetzt mit größerem Ernste und größerer Weisheit angegriffene Arbeit der Apostel und Seelsorger ist, doch von Vielen als ein Neues angestaunt, von Anderen unfreundlich angesehen, und fast nur auf dem Boden der Rechtgläubigkeit mit Ernst betrieben wird. Worin die Ursache liege, daß auf dem Gebiete der freien christlichen Theologie noch so wenig dafür geschehen ist, will ich hier nicht erörtern, aber ausgesprochen muß es werden, daß wir hier viel zu beklagen und viel nachzuholen haben, und wohl thun werden, von Denen zu lernen, mit denen wir im begrifflichen Denken nicht können einig seyn. — Wenn es übrigens scheinen sollte, als habe der Blick auf diese Thätigkeit sich aus dem Kirchenleben hierher verirrt, so würde das ein Irrthum seyn, der im Augenblicke sich zerstreut, wenn man bedenkt, daß jeder Christ die angedeutete Arbeit rein als Christ thun wird, und eben so thun wird, wenn er der einzige Christ unter Millionen Heiden, als wenn er mit Glaubensgenossen zur Kirche verbunden ist; nur daß auf der einen Seite derselbe Drang, welcher zur kirchlichen Vereinigung (§. 88.), auch zu dieser Arbeit treibt, und daher die zur Kirche Verbundenen jederzeit auch diese Arbeit thun, auf der anderen aber der Einzele nur Wenig oder Nichts vermag, und darum auch aus Klugheit sich mit Anderen zum Vereine zusammen giebt. Vgl. noch §. 88.

Anm. 2. Die einzelen Mittel, welche die Christen in ihrer rettenden Thätigkeit anwenden, sind hier nicht zu besprechen, über eins aber ist ein Wort zu sagen. Das sind die christlichen Schriften. Es wäre Unverstand, von ihnen Alles, ja sogar, bei Allen Vieles zu erwarten, denn als Ursache können sie nicht wirken, nur als Anregung. Aber entbehrt können sie nicht werden, erstlich weil das geschriebene Wort sich manche Bahnen zu schaffen weiß, die für das gesprochene verschlossen sind, sodann weil das Gelesene sich fester anlegt und besser wiederholt als das Gehörte, und endlich, weil so vielem Schlechten, das geschrieben wird, sich

eben soviel Gutes entgegen stellen muß, mit der Hoffnung, es werde sich in den Gemüthern Etwas finden, was, wenn sie Beides haben können, sie zum Guten ziehe. Die Bibel aber (und etwa das Gesangbuch und der Katechismus) reicht nicht aus, weil sie von Vielen ungekannt verschmäht, von Anderen mindestens nicht gelesen, von Wenigen verstanden wird. Die Bibel ist das Buch der Christen, denen die Predigt draußen und der Geist Gottes drinnen ihren dunkeln Sinn erklärt, das allgemeine*) Buch der Anderen ist sie nicht. Wir müssen der Jugend und dem Volke Schriften in die Hände geben, die sie lesen und verstehen. Und in diesen Schriften muß Gottes Wort (§. 65.) enthalten seyn. Aber woher nehmen? Das ist die Noth. Reine Erbauungsschriften taugen da, wo schon ein Grund ist, um darauf zu bauen, wenige unter ihnen, wo er erst zu legen ist, und das ist leider meistentheils der Fall. Und auf manchen Punkten möchten sie schlechthin zurückgewiesen werden. Man muß mit christlicher Schlauheit das Gute in solchen Schalen geben, worin es angenommen wird. Wir müssen eigentliche Volks- und Jugendschriften haben. Aber was wir haben, ist sehr wenig, das Meiste führt den Namen und hat das Wesen nicht, muß unterdeß genommen werden, aber in Erwartung, daß das Rechte komme. Es sollen aber Alle, die's vermögen, christliche Volks- und Jugendschriftsteller werden, und die's nicht vermögen, verbreiten, was sie dargeboten haben werden. Aber es ist eine schwere Kunst. Ein Volksbuch soll zum Christen bilden, indem es allgemeine Belehrung giebt, es soll in jedem Worte predigen, und doch höchst selten ein Predigtwort einschalten, es soll herabsteigen zum Volke, ohne doch in seine Gemeinheit zu verfallen, es soll durch seinen Inhalt anziehen, und doch kein Unterhaltungsbuch seyn, es soll wo möglich der Familie gehören, daß Vater und

*) Das allgemeine wird absichtlich so betont, weil der Verf. mit den Wirkungen, ja Wundern weder unbekannt ist, noch sie verbergen will, welche das Lesen der Bibel manchmal wirkt. Aber, man bedenke, das Hauptevangelium ist doch der Römerbrief. Jetzt nehme aber Einer, der im Leben oder seit einer langen Reihe von Jahren kein christlich Wort gehört, den Brief zur Hand, und lese darin, was wird er denn verstehen? Und ob nicht Viele nur deßhalb nicht in der Bibel lesen, weil sie sie nicht verstehen, und lesen würden, wenn sie sie verständen? Der Anstöße nicht zu gedenken, die sie darbietet, und die dem Lesenden Niemand hebt.

Mutter, Sohn und Tochter, Knecht und Magd, und auch die kleineren Kinder, in Gemeinschaft darin lesen, und doch Nichts enthalten, was einem Theile unverständlich oder auch schädlich ist. Aber die Liebe, die das Gute will, wird auch hier zu überwinden wissen.

3.

Das christliche Gesellschaftsleben nach seiner Form.

§. 79.

Was die Christen im Gesellschaftsleben wollen und was sie thun, ist dargestellt, es gilt noch einige Blicke zu werfen auf die Weise, wie sie's thun. Sie thun es aber als Solche, die da erstlich wissen, was sie sollen, zweitens wirklich wollen, was sie sollen, und endlich es nicht nur an Anderen wollen, sondern auch an sich. Daraus fließt zuerst der Ernst, womit sie ihre Arbeit thun. Sie ist ihnen nicht ein Zeitvertreib, an dem sie sich vergnügen wollen, auch nicht ein Nebenwerk, für das sie anwenden, was ihnen von ihrem Hauptwerke etwa übrig bleibt an Zeit und Kräften; sie ist vielmehr ihr Hauptwerk selbst, für das sie, wenn sie könnten, alle Zeit und Kraft aufwenden würden. Das können freilich nur sehr Wenige, und das Leben der meisten ist äußerlich so gestaltet, daß sie die meiste Zeit und Kraft für einen anderen Zweck anwenden müssen, und weil sie ihre äußere Stellung als von Gott geordnet anerkennen, füllen sie sie mit Fleiß und Treue und ohne Murren aus; aber die Wirkung hat doch jene Ueberzeugung, daß sie mit jenen Gütern um so mehr haushalten, um für das Werk der Rettung zu erübrigen; und irgend wie gelingt's. Und sey der Beitrag, den sie bringen, auch noch so klein, er hat für sittliche Beurtheilung denselben Werth als jeder größere, weil er aus der gleichen Quelle des reinen Wollens fließt, und wird vergrößert durch den Eifer, den sie dazu bringen, wie ein Pfund bei doppelter Geschwindigkeit die Kraft von zweien hat mit einfacher. Das zweite ist die Festigkeit, die sich in ihrem Handeln zeigt. Die Meinung wechselt, und die Laune auch. Darum, die aus Meinung handeln, werden durch die fremde bald nach dieser und bald nach jener Seite hin bewegt, und ein Mißlingen macht sie stutzig, treibt sie in andere Bahnen, oder bringt sie

gar zum Stillstehen; die nur der Laune folgen, die sind heute eifrig, morgen träge, versuchen dies und das, und finden keinen Halt. Die Christen meinen nicht, sie wissen, was der Menschheit fehlt, und was sie ihr vermitteln sollen, und wissen auch den Weg. Sie wissen's nicht nothwendig in der Weise der Wissenschaft, das ist die Sache der Wenigsten. Aber sie haben das Wissen der lebendigen Erfahrung, das sie nicht zweifeln läßt, und alles entgegen gesetzte Meinen überwindet; und irren sie auch manchfach über das Einzele des Weges, im Allgemeinen können sie nicht irren, weil es der Weg ist, auf dem sie selbst des Heils gewiß geworden sind. Und was sie treibt, das ist nicht Laune, es ist ein entschiedenes Wollen, den Erfolg aber legen sie in Gottes Hand. Darum stehen sie fest, und haben einen sichern und entschiedenen Gang. Das dritte ist die Strenge, nicht die gesetzliche, die sich an Buchstaben und Formen heftet, aber die sittliche und freie, welche die Sünde als Sünde kennt, und unerbittlich rügt. Es ist nicht die Schlaffheit Derer, denen die Sünde nur Schwachheit ist, oder die selbst mit ihr buhlen, auch nicht die Menschenfurcht, die, was sie tadeln soll, belächelt, und wo sie reden sollte, schweigt, und sich der fremden Sünde dadurch theilhaft macht, daß sie den Schein annimmt, sie gut zu heißen; sondern die Kraft Derer, denen sie ein Greuel ist, und die um keinen Preis an ihr Theil nehmen wollen, vielmehr im Vernichtungskampfe mit ihr stehen. Zum Ernste aber gesellt sich die Freundlichkeit, zur Festigkeit die Milde, und zur Strenge die Geduld. Sie sind freundlich, weil ihr Ernst nicht der finstere des Gesetzdienstes, sondern der heitere Derer ist, die selbst das Heil gefunden haben, und im Vollgenusse desselben ihre Seligkeit an Alle mitzutheilen wünschen; sie sind mild, weil sie in Allen ihre Brüder sehen, ihre Mitberufenen, von Gott Geliebten, von Christus Werthgeachteten; sie haben Geduld, weil sie sich selbst als Sünder wissen, selbst einst waren, was die Anderen sind, und nicht vergessen, daß sie selbst noch der Geduld bedürfen. Und dasselbe macht sie duldsam. Es giebt eine Duldsamkeit, auf welche die Neuzeit sehr viel hält. Sie bezieht sich sowohl auf abweichende Meinungen als auf ein Handeln, das für unsittlich gilt. Jenes soll die Gemüther nicht entzweien, dies nicht streng beurtheilt noch bekämpft oder gar verhindert werden. Der Grund für jenes, weil Irren menschlich, und ein schlechthin Wahres ja doch nicht zu finden sey, dem Wesen

nach aber der, daß man gleichgültig gegen die Wahrheit, und daher ohne eigene Ueberzeugung ist; für das unsittliche Handeln deckt sich die nämliche Gleichgültigkeit mit allerlei Sprüchen zu, deren Meinung doch darauf hinausgeht, man müsse Jeden seinem Sinne folgen lassen, es komme zuletzt soviel darauf nicht an. Dieselbe Duldsamkeit beansprucht man denn auch für sich, und wirft auf den, der das nicht leistet, den harten Vorwurf der Unduldsamkeit und der Lieblosigkeit. In diesem Sinne können Christen nicht duldsam seyn. Sie wissen, daß Irren menschlich ist, und daß sie selbst vielfältig irren, sie wissen auch, daß die tiefste Wurzel des Irrens wenigstens auf moralischem und theologischem Gebiete die Sünde ist. Aber sie unterscheiden auch, und während sie auf allen anderen Gebieten dem Irrthume eine untergeordnete, bloß den Verstand angehende Wichtigkeit beilegen, haben sie ein Gebiet, auf dem sie ihn nicht dulden können, weil sie da ihn für verderblich halten; das ist das Gebiet des Sittlichen, der Irrthum über das, was der Mensch ist und was er werden soll, über das Wesen der Ordnung, welcher er angehört, und des Weges, auf dem er zum Ziele kommen soll. Da giebt es für sie nicht nur Ansichten, von denen jede wahr und jede falsch seyn kann, es giebt eine Wahrheit, von welcher der Mensch nicht abweichen kann, ohne mit der Ordnung selbst in Zwiespalt einzutreten, d. h. ohne Sünde. Und das können sie nicht billigen, auch nicht durch Schweigen dazu den Schein der Billigung annehmen. Und nicht minder was das Handeln anlangt. Dafür werden sie denn für unduldsam ausgeschrien. Und sie sind es, was die Sache anlangt, unduldsam gegen verderblichen Irrthum, unduldsam gegen alle Sünde. Aber gegen die Personen sind sie duldsam vermöge der Liebe, die in ihnen ist. Denn erstlich geben sie nie den Glauben an ihre Berufung und Bestimmung, und also auch nie die Hoffnung auf, daß sie die Sünde in sich aufheben, und dann auch des Irrthums sich entschlagen werden; zweitens erkennen sie, daß auch das redlichste Wollen doch im Einzelen dem Irrthume nicht entheben könne, und weil die Liebe in ihnen ist, so glauben sie im Einzelfalle, auch wenn sie den Irrthum zu bekämpfen haben, doch so lange an die Redlichkeit des Wollens, bis das Gegentheil unleugbar ist; drittens bedürfen sie selbst der Geduld so viel, und empfinden das so tief, daß sie das Gleiche gern den Anderen zugestehen; und endlich wissen sie sich berufen, die Irrenden

zurecht zu bringen, und die Fehlenden zu bessern, nicht aber zu verurtheilen oder zu verfolgen. Darum, die Duldsamkeit der Gleichgültigen verabscheuen sie, aber die der Liebe eignen sie sich an. *)

Das Vornehmste aber ist, daß des Christen ganzes Leben Wahrheit ist, d. h. sein Handeln ist ein Spiegel dessen, was in ihm ist, ein um so reinerer, je näher sein christliches Leben der Vollendung ist, nur daß er die Vollendung noch nicht gewonnen hat, kann Ursache werden, daß dem Spiegelbilde die unbedingte Reinheit fehlt. Also, das Leben durch Christus in Gott, und die Seligkeit in Gott, und das gesammte Walten des Geistes über Leib und Seele, der

*) Es kann scheinen, als werde durch das Gesagte den sogenannten Rechtgläubigen die Waffe in die Hand gegeben gegen die Andersdenkenden; und wenn sich's so verhielte, so sollte es auch nicht geleugnet werden, denn der Wahrheit muß die Ehre bleiben, sie sey für uns oder wider uns. Aber es ist nicht so. Erstlich, was gesagt worden, bezieht sich auf das Wesen der theologischen Wahrheit und nicht auf die Form ihrer Auffassung. Das Wesen ist ein einziges, aber die Formen der Auffassung können verschieden seyn, der Streit darüber aber ist nicht ein Streit des Glaubens, sondern des Denkens und der Wissenschaft, und auf dem Gebiete der letzteren soll er ausgefochten werden, und wenn nöthig, mit der größten Hitze. Ja es ist mehr zuzugeben. Die Unterscheidung des Wesens und der Form ist nicht die Sache Aller, und so kann es kommen, daß von Einigen für das Wesen angesehen werde, was nur der Form gehört, und diese — wir lassen unerörtert, ob ihr Irrthum unüberwindlich sey — stehen in vollem Rechte, wenn sie die ihnen als wesentlich falsch und verderblich erscheinende Form bekämpfen bis auf's äußerste, und Alles ankehren, daß sie nicht zur Herrschaft komme, ja sie thäten Sünde, wenn sie's unterließen, und die Andersdenkenden thun Unrecht, wenn sie ihnen diesen Kampf zum Vorwurfe machen. Aber, und das ist das Zweite, die Rechtgläubigen sind jederzeit geneigt gewesen, die Personen und die Sachen zu vermengen, und die Andersdenkenden als Uebelwollende, Ungläubige, oder auch als Feinde Gottes und Christi anzusehen, und als Solche zu verfolgen, ehedem mit Schwerdt und Scheiterhaufen, jetzt auf anderen Wegen. Möglich, daß sie manchmal Recht gehabt, denn wahr ist, daß alle Ungläubigen Andersdenkende seyn müssen, aber nicht alle Andersdenkende sind sofort Ungläubige, und über das Wollen der Menschen steht ihnen kein Urtheil zu, bis es durch unzweideutiges Handeln offenbar geworden ist. Und immer fehlt in ihrem Thun die Liebe, und das macht sie wirklich unduldsam. Es giebt einen Kampf in unseren Tagen, der nicht gegen Anschauungsformen, der für die Wahrheit selbst zu kämpfen ist, einen harten und heißen Kampf; es wäre wahrlich Zeit, daß Alle, die die Wahrheit und das Gute wollen, in dem Kampfe sich vereinigten, und nicht, im Bruderzwiste sich zerfleischend, den wahren Feind indeß erstarken ließen, bis er unüberwindlich ist. Es ist schon nahe dran.

Ernst und die Fröhlichkeit, die Gewissenhaftigkeit und die Berufstreue, der Abscheu gegen die Sünde und das Verlangen nach ihrer Aufhebung in Allen, alles dieses tritt hervor im Leben. Der Christ kann sein inneres Leben nicht verbergen, es bricht mit geistiger Nothwendigkeit ans Tageslicht; aber er will auch nicht, weil er so wenig feiern kann im Werke Gottes als geschehen lassen, daß verborgen bleibe, was Gottes Gnade durch Christus in ihm gewirkt (Matth. 5, 16.). Und so ist sein ganzes Leben ein fortwährendes Bekenntniß seines Christenthums. Und die Folge ist im Verkehre, daß Jeder in jedem Augenblicke wissen kann, woran er mit ihm ist, Jeder das vollste Vertrauen zu ihm haben kann, als der kein anderes Wollen offenbart, als das er hat. Ein wesentlicher Theil von seinem Handeln ist die Rede, also ist auch seine Rede Wahrheit, eine Offenbarung seines inneren Lebens. Die Rede, d. h. Alles was vom Menschen ausgeht für den bewußten Zweck, Vorstellungen oder Gedanken in den Anderen zu erzeugen, es werde dazu die Sprache angewendet oder was irgend sonst. Wiefern nun das einzige Wollen des Christen das ist, daß das Gute wirklich werde, will er auch die Rede nur für diesen Zweck gebrauchen, wiefern aber dieses Wollen ihm zur neuen Natur geworden ist, ist sie nicht sowohl ein Gemachtes und Erkünsteltes, als vielmehr naturnothwendiger Ausdruck seines Wesens, und wir dürfen sagen: was er ist, das offenbart auch seine Rede, und wie er ist, so ist auch seine Rede. Also, wie sein Denken, seine Stimmung, so ist seine Rede, was er denken und wollen kann, das kann er reden, was er redet, das denkt er auch, und was er nicht denken kann, das redet er auch nicht. Sein Denken und Wollen ist dem Guten zugewendet, seine Rede giebt Zeugniß davon, es ist dem Bösen abgewendet, und nimmt's nicht in sich auf, auch in seiner Rede kann es nicht erscheinen (Eph. 4, 29. 5, 4. Matth. 12, 36.); sein Denken ist Christus, und in Christus Gott, er freut sich, wenn auch seine Rede sich darauf richten kann, und thut es, wo er kann, ohne Schautragung und Prunk (Eph. 5, 19. Kol. 3, 16.), aber er kann's nicht überall, wiefern auch Fälle kommen, wo Aussprechen seines inneren Lebens Entweihung wäre (Matth. 7, 6.), und dann, so bereit er immer zum Zeugnisse und zur Predigt ist, weiß er auch zu schweigen. Seine Stimmung ist ernst und heiter, auch seine Rede wird das gleiche Gepräge an sich tragen, es ist keine Form der Rede,

deren er sich zu enthalten habe, als die eine, die er nicht sowohl vermeidet, als nie in seiner Seele findet, die unsittliche.

Ist nun das ganze Leben des Christen Wahrheit, und die Rede ein Theil davon, und ein höchst wesentlicher und als Mittel des Verkehrs und Wirkens höchst bedeutungsvoller Theil, so ist damit bereits gegeben, daß auch seine Rede Wahrheit sey; und ist die Lüge eine Ausgeburt der Sünde (Th. 1. S. 280), und hat der Christ die Sünde in sich aufgehoben, so bedarf es keines weiteren Beweises, daß die Rede des Christen, gleichviel ob in Worten gegeben oder in Handlungen, keine lügenhafte Rede sey. Damit aber ist noch keinesweges ausgesprochen, daß in dem sündigen Gesellschaftsleben, in dessen Mitte sich der Christ befindet, sich der Fall nie zutragen könne, daß gerade das Wollen des Guten, welches die Regel seines Lebens giebt, ihn dahin führe, eine von der Wirklichkeit verschiedene, also unrichtige oder unwahre Vorstellung in seinen Umgebungen zu erwecken; vielmehr bedarf dies einer eigenen, und in's Einzele eingehenden Untersuchung, und das um so mehr, je getheilter auf der einen Seite die Meinungen, und je häufiger auf der anderen auch bei sehr gewissenhaften Personen die Umgehungen der Wahrheit sind. Es versteht sich aber von selbst, daß bei dieser Untersuchung vom reinen Begriffe des Christen auszugehen, und auf die mangelhafte Erfüllung desselben in der Wirklichkeit keine Rücksicht zu nehmen sey, gesetzt auch, daß im Einzelfalle dem Handelnden eine Entschuldigung daraus erwachsen könne. Als Regel muß hier gelten: der Christ in seiner Eigenschaft als tugendhafter Mensch will nie das Selbst und immer das Gute, hat also auch in seinem Handeln nie das Selbst und die Befriedigung seiner Bedürfnisse, Neigungen, Begehrungen, immer das Wirklichwerden der Idee zum Zwecke; was er also thut im Einzelen, damit will er jederzeit ein Gutes schaffen oder auch ein Böses hindern, und niemals bloß ein Angenehmes sich zuwenden, oder ein Unangenehmes von sich abwenden. Nun, das sogenannte Wahre, d. h. dem wirklichen Seyn Entsprechende, ist nicht das Gute selbst, hat also auch nicht den unbedingten Werth des Guten, ist vielmehr an sich eben nur das Seyende, das allen seinen Werth allein von der Beziehung zum Guten hernimmt, in welcher es entweder selbst steht oder durch mein Wollen und Handeln zu stehen kommt, und daher selbst ein Nichtgutes oder Böses werden kann, wenn es in

entgegen gesetzte, zerstörende Beziehung zum Guten tritt. So giebt es denn allerdings ein Wahres, das zwar nicht unendlichen, aber doch sehr hohen Werth hat, weil es das Wesen der Ordnung ist, welche die Idee des Guten zum unbedingten Gesetze hat, und die Bestimmung der Geisterwelt, durch welche diese Ordnung wirklich wird; von allem übrigen Wahren, d. h. Seyenden, das erst durch meine Rede ein Wahres wird, kann die Behauptung des unendlichen Werthes nur auf Irrthum ruhen. Daraus ergiebt sich nun das Folgende: Der Christ, dessen Wesen Wahrheit ist, weicht von der allgemeinen, über allen Beweis erhabenen Regel, daß die Rede des Menschen der Ausdruck seines wirklichen Denkens (Vorstellens, Wissens, Empfindens u. s. f.) sey, ohne Grund, und leichtsinniger Weise niemals ab; und sollte er jemals davon abweichen, so könnte der Grund nicht in Rücksicht auf das Selbst, nur auf das Gute liegen, und die Abweichung sich nie auf das beziehen, was mit dem schlechthin Guten in unmittelbarem Zusammenhange steht, nur etwa auf das, was werthlos an sich selbst, ein bloßes Seyendes ist, das erst durch eine eintretende Beziehung auf das Gute einen Werth erhalten, möglicher Weise aber auch ein Nichtgutes werden kann. Darin liegt weiter dieses: Erstlich das schlechthin Wahre, d. h. das ewige Gesetz der Welt, und was mit diesem in unmittelbarem Zusammenhange steht (die ἀλήθεια der Bibel), verleugnet oder verfälscht oder verbirgt er nie, und unter keinen Umständen, und aus keinem Grunde, würde vielmehr jede dahin zielende Rede oder Handlung als die eigentliche Lüge (das wahre ψεῦδος der Bibel) ansehen, durch deren Begehung er sich selbst aus der Gemeinschaft mit dieser Wahrheit heraus, und in den Widerspruch mit ihr hinein versetzte, im Gegentheile bekennt und bezeugt und verkündigt er sie allenthalben und zu allen Zeiten, ohne zu fragen, was für ihn selbst, d. h. sein leibliches und seelisches Befinden daraus hervorgehen möge. Zweitens, was damit unmittelbar zusammenhängt, auch seinen Glauben an diese Wahrheit kann er, abgesehen davon, daß das eben Gesagte die äußere Unmöglichkeit in sich schließt, unter keinen Umständen verbergen noch verleugnen wollen, vielmehr, wie sein ganzes Leben aus diesem Glauben quillt, so spricht auch seine Rede ihn auf jedem Punkte aus, wo entweder ein Gutes daraus hervorgehen kann, oder Rechenschaft von ihm gefordert wird. Drittens, auch seinen Glauben an Christus will er

eben so wenig durch sein Wort oder ein dasselbe vertretendes Handeln verheimlichen oder verleugnen, als es nach allem Bisherigen ihm gelingen würde. Zwar ist der Glaube an Christus nicht der reine Glaube an die ewige Wahrheit selbst, und es ist zuzugestehen, daß rein begrifflich angeschaut dieser Glaube auch ohne jenen möglich sey, und daß, wer außerhalb des christlichen Kreises stehend, das Wesen der Erlösung in sich aufgenommen hätte, auch ohne den Glauben an Christus im lebendigen Glauben an die ewige Wahrheit stehen würde, und das ist die Wahrheit, aus welcher wohl Jemand den Schein ableiten könnte, daß wohl Einer, den Glauben an Christus verleugnend, doch den Glauben an die Wahrheit selbst festhalten und bekennen möge. Aber der christliche Glaube ist doch in der That der Glaube an die ewige Wahrheit, nur in einer bestimmten Form, und diese Form ist die, in welcher sie dem Christen offenbar und von ihm angeeignet worden ist, auch die, in welcher er, weil er sie an sich selbst in ihrer erlösenden Wirksamkeit erfahren hat, dieselbe Wahrheit allen Menschen anzueignen wünschen muß; sie ist überdies mit seinem ganzen inneren Leben so verwachsen, daß nur Wenige zwischen ihr und der reinen und formlosen Wahrheit wirklich unterscheiden können, die bei weitem Meisten mit dieser Form das Wesen selbst aufgeben würden. Daraus folgt erstlich, daß er dem wirklichen Christen eben so theuer seyn müsse, als der reine Glaube selbst, und wem das nicht, ein wirklicher Christ nicht sey, und zweitens, daß er ihn nicht verleugnen könne, er habe ihn denn vorher aufgegeben, wer ihn also verleugne, wirklicher Christ entweder nie gewesen oder doch nicht mehr sey, der Christ aber ihn so treu bekenne wie den Glauben an die ewige Wahrheit selbst, und keiner Rücksicht auf das Selbst die Macht gestatte, ihn zur Leugnung zu bewegen. So handelten die Bekenner und Märtyrer aller Zeit, und handeln heute noch Die alle, denen es Ernst mit ihrem Christenthume ist, wenn sie wo auch immer in's Gedränge deßhalb kommen, und so soll es bleiben, und wo das Gegentheil geschieht, wo etwa Einer vorgiebt, innerlich ein Christ zu seyn, der äußerlich das Gegentheil bezeuge, dem soll man sagen, daß er lüge. — Viertens, die Menschen haben die ewige Wahrheit niemals rein, auch dann nicht, wenn sie ihnen durch Offenbarung zugekommen ist; ein größerer oder kleinerer Antheil Irrthum hat sich ihr immer beigemischt, und wird nie

gänzlich abgethan (§. 43.). Da kann es nun, ja muß geschehen, daß Einzele sich höher heben, und einen größeren oder kleineren Theil des Irrthums von sich thun, und es entsteht die Frage, ob der Christ, wenn er ein Solcher ist, sich nun sofort daran mache, den Irrthum, der für ihn selbst Irrthum geworden ist, auch bei den Anderen auszutilgen, oder ob er, ihrer Schwachheit Rechnung tragend, sich bescheide, das bessere Erkennen für sich selbst zu haben, und den Irrthum dulde oder durch sein Reden oder Thun bestätige. Eine unbedingte Antwort ist hier nicht zu geben als die eine, daß der Christ, was er auch thue, nie aus Rücksicht auf das Selbst und dessen Wohlbefinden, immer um des Guten willen thue. Weiter aber ist zu unterscheiden, und zwar in zweifacher Weise: erstlich, der erkannte Irrthum berührt entweder die ewige Wahrheit selbst, oder nur ihre Anschauungsform, oder keine von beiden, sondern ist bloßes Nebenwerk. Im ersten Falle ist er verderblich, und kann nicht geduldet werden, denn sein Fortbestehen führt die darin Befangenen auf einen falschen Weg, und stellt dem Wirklichwerden des Guten ein wesentliches Hinderniß entgegen; das erkennen und nicht ändern wollen wäre ein Nichtwollen des Guten selbst, ein Verrath an der ewigen Ordnung Gottes, welchen Christen nicht begehen können. Darum, wo sie einen solchen finden, da greifen sie ihn muthig an, und kämpfen dagegen mit aller Kraft, und fragen nach den Folgen nicht, weder für sie selbst, noch für das äußere Bestehen der Gesellschaft; ja selbst ob Einige darüber von der Wahrheit selbst abfielen, das wäre nicht ihre Schuld, sondern der Abfallenden, und könnte sie nicht irre machen. So that Luther, und Alle die mit ihm auf gleichen Bahnen gingen, und so soll Jeder in gleichem Falle thun. Im dritten Falle ist der Irrthum sicher nicht verderblich, ein bloßes Meinen über Seyendes, das an sich keine sittliche, höchstens eine wissenschaftliche Bedeutung hat, in sofern also den Christen als solchen gar nicht angeht. Er wird ihn nicht behaupten oder dafür kämpfen, aber dulden kann er ihn, und wird ihn dulden, sobald von seiner Bekämpfung sittlicher Nachtheil zu befürchten ist, d. h. in jedem Falle, wo er mit dem sittlichen Denken so verwachsen ist, daß er sich ohne Störung in diesem nicht aufheben läßt; denn es ist besser, es irre die ganze Welt in dem an sich Gleichgültigen, als werde ein Einziger von der ewigen Wahrheit deßhalb losgerissen. Bei vorsichtigem Verhalten werden

solche Fälle selten seyn, und diese sind der Zeit zu überlassen. Im zweiten Falle liegt die eigentliche Schwierigkeit, und dieser fordert denn die zweite Unterscheidung. Entweder nämlich ist die Bildung in der großen Mehrheit so weit vorgeschritten, daß sie der vom Einzelen als ein Irrthümliches enthaltend anerkannten Form entbehren kann, gleichsam die edle Frucht in ihrer Schale soweit gereift, daß sie auch ohne Schale nicht mehr verdirbt, oder sie ist es noch nicht. Im ersten Falle ist hohe Zeit sie wegzunehmen, denn es steht zu fürchten, daß im Unterlassungsfalle entweder sie selbst sie mit Gewalt aufhebe, oder ein Anderer es in ungeschickter Weise thue, und das Wesen selbst dann mit der Form verloren gehe, und für Alle. Darum wird christliche Weisheit sie in diesem Falle zu entfernen streben, immer hütend, daß das Wesen nicht verloren gehe, und wie die Sorge um das eigene Selbst hier nicht abhalten kann, so auch die Rücksicht auf die Minderheit nicht, für die etwa ein sittlicher Schade daraus erwächst; denn wird das Ganze gesund erhalten, so ist Hoffnung, auch sie noch zu retten, würde aber durch Versäumniß jenes faul, so gingen sie sammt allen Uebrigen zu Grunde. Aber freilich thut Weisheit Noth, ungeschicktes Zufahren verdirbt. Im anderen Falle dagegen kann nicht fehlen, daß jeder Angriff auf die Form als Angriff auf das Wesen gelten, also beim Gelingen dies sammt jener aus den Herzen reißen, mißlingend Erbitterung und Verwirrung zeugen würde ohne irgend Frucht. Da wird der Christ, nicht um sein selbst zu schonen, sondern um des Guten und der Anderen willen, sich des Angriffs auf die Form enthalten, und bedenken, daß, wie zu Paulus Zeit der Nichtessende zwar im Irrthume war — Paulus selbst spricht diese Ueberzeugung unverkennbar aus —, aber sein Nichtessen dem Herrn darbrachte wie der Essende sein Essen, und wie er Gott dankte, und wie um sein Gewissen zu verschonen der Stärkere sein besser Wissen für sich haben, und im Handeln sich dem Schwächeren fügen sollte (Röm. 14.), so auch die an der unvollkommenen Form halten, in der Form das Wesen haben, und der Sünde los werden und Gott leben können, wenn aber ihnen diese Form entrissen würde, in der Sünde untergehen würden durch Dessen Schuld, der sie ihnen entrissen hätte, daß also ein solches Thun, das sich als Streiten für die Wahrheit gebehrdete, in Wahrheit ein Untergraben ihrer Geltung, eine Art von Mord an Vielen wäre, die durch

sie selig werden könnten. Das bedenkend aber, wird der Christ nicht zweifeln können, daß er sich in die Form fügen solle, die den Anderen angemessen sey, und nicht Prokrustesartig sie in eine Form einzwängen dürfe, in der sie nicht zu athmen und nicht einher zu gehen vermögen. Und so wird er thun, er wird das edle Kleinod in der Schale bieten, worin sie es empfangen können, und so thuend die Wahrheit nicht verleugnen, sondern bezeugen, nicht sie aufopfernd seinem Wohlbefinden, sondern höchstens sich der Wahrheit und dem Heile der Anderen.

Daß übrigens die Christen von dem Drange frei sind, den so Viele in sich spüren, nicht nur auf dem Felde der Wissenschaft, sondern auch auf dem des Lebens, und namentlich des Staats- und Kirchenlebens, Alles, was sie wissen oder zu wissen glauben, in die Welt hinaus zu predigen, und wenn sie darin eine Hinderung finden, über Druck zu klagen, der der Wahrheit widerfahre, begreift sich leicht. Denn erstlich giebt's für sie nur eine Wahrheit, deren der Mensch nicht entbehren kann, die Wahrheit, deren Kenntniß Bedingung des göttlichen Lebens ist, und nur hinsichtlich dieser können sie dem Drange zur Mittheilung nicht widerstehen, das Uebrige sehen sie für ein nützliches Wissen an, das aber nicht über allen Zweifel erhaben sey; sodann aber kann ihnen nicht verborgen seyn, daß nicht alles Wissen nützt, und auch das an sich Nützliche nicht Allen, wiefern die Einen es nicht zu vertragen, und die Anderen es nur als Waffen des Verderbens zu mißbrauchen wissen; und das macht sie vorsichtig, und läßt sie nur das reden, worüber sie Gewißheit haben, daß es erstlich wahr und nützlich, zweitens nicht zu hoch für die Empfänger sey, und drittens nicht durch ihre Schuld (denn ganz vermeidlich ist es nicht) in böse Hände komme. Aber weil sie nur Geprüftes reden, haben sie auch den Muth, das Geredete zu vertreten gegen Wen es sey. Sie hätten außerdem es nicht geredet.

Noch aber giebt es Manches, was als ein bloß Seyendes weder zu wissen unentbehrlich, noch in der sittlichen Ordnung von Bedeutung ist, wovon aber das Aussprechen irgend Jemand einen Nachtheil bringt, der durch Verschweigen oder Verleugnen, oder Erzeugung einer falschen Meinung vermieden werden kann. Das ist das Gebiet der Verschwiegenheit und der sogenannten Nothlüge. Die Verschwiegenheit, das bloße Nichtaussprechen dessen, was ich

weiß, gilt im Gesellschaftsleben eben so hoch als sie selten ist, und bezieht sich Theils auf anvertraute Geheimnisse, Theils auf zufällig Erfahrenes. Hinsichtlich jener wird der Christ als ein Solcher, der allenthalben das Gute will, nicht eher Mittheilung annehmen, als bis er weiß, ob der Mittheilende sie zu machen, und er sie zu vernehmen berechtigt ist, und nicht eher Verschwiegenheit angeloben, als bis er weiß, ob er sie leisten kann. Das aber kann er nicht, wenn das zu Verschweigende der sittlichen oder zunächst der gesellschaftlichen Ordnung unheilbringend ist. Und darin übt er große Vorsicht, denn immer hat das Geheime das Vorurtheil des Bösen gegen sich. Was er nicht hören kann ohne Schweigen zu versprechen, das hört er gar nicht an, was er gehört hat, und nicht als geschehend wollen kann, das hindert er thatsächlich, wenn er kann, wenn nicht, eröffnet er es Denen, die es hindern können. Und das ist nicht Verrath, und nicht Angeberei, es ist nur Treue gegen das Eine, dem er unbedingte Treue schuldig, gegen das Gute, das in der Gesellschaft wirklich werden soll, und dem er durch sein Verschweigen nicht schaden darf. Das Schweigen wäre da wirklicher Verrath. Was er aber wissen und verschweigen darf, und was geredet irgendwie dem Guten schädlich wäre, das verschweigt er unversprochen, und weder Lust noch Schmerz, weder Schmeichelei noch Drohung noch Gewalt preßt es ihm aus. — Die Nothlüge, d. h. was man so nennt, wird unglaublich häufig angewendet. Droht von der wahren Aussage nur das kleinste Uebel, gleich ist die falsche da, die Leugnung des Seyenden oder die Behauptung des Nichtseyenden, es ist oft unbegreiflich, mit welcher Schnelligkeit die letztere sich erzeugt. Und wird das Uebel gar von Anderen abgewendet, so läßt sich mit der Lüge großes Lob erwerben. Daß dies Verhalten unsittlich, ja daß es gewissenloser Leichtsinn sey, daß also Christen sich dazu nicht hergeben, bedarf des Beweises nicht. Um eines bloßen Uebels, d. h. einer unangenehmen Erregung willen verlassen sie die Bahn des Wahren nicht. Und ob sich's auf sie selbst beziehe oder auf Andere, entscheidet bei Denen nicht, welche die Unterscheidung des Ich und der Anderen in sich aufgehoben haben. Ja wenn das Uebel ein solches wäre, aus dem ein Gutes kommen soll, z. B. die Strafe eines Frevels, welche zur Sühne der verletzten Ordnung erfordert wird, oder welche den Fehlenden bessern soll, da kann es keine Ge=

walt und keine Rücksicht geben, welche sie zur Lüge zwinge (vrgl. §. 86.); denn dem Guten können sie nicht widerstehen, und die Sühne des Verbrechens ist ein Gutes in der menschlichen Gesellschaft. Aber so wenig sie dem Guten widerstehen können, können sie dem Bösen dienen; als Solche, die allein das Gute wollen, müssen sie ihm steuern wo und wie sie können, sie müssen, d. h. sie können es nicht unterlassen. Also, wo ein Böses im Werke ist, ein Mord z. B. oder Aehnliches, da thun sie nicht nur Nichts, es zu befördern, sondern Alles, es zu hindern. Bedarf die Hinderung der Gewalt, und haben sie zu ihr die Kraft, so brauchen sie die Gewalt, es sey für Andere oder für sie selbst; das ist die Nothwehr (§. 77.); bedarf es ihrer nicht, oder ermangeln sie der Kraft, da greifen sie zu anderen Mitteln. Und ein solches kann die Leugnung oder die Lüge seyn. Und daß in solchem Falle sie kein Unrecht, ja eine sittliche Handlung sey, ist offenbar. Denn erstlich, die Handlung, wodurch ich z. B. einen unschuldig Verfolgten den Blicken der Verfolgenden entziehe, indem ich ihn verberge, oder heimlich rechtshin fliehen lasse, während man ihn linkshin sucht, wird kein Mensch tadeln, die ihn rettende Lüge aber ist genau dieselbe Handlung, nur durch Worte hervorgebracht, denn hier und dort erzeuge ich die Meinung, daß er nicht sey, wo er ist, oder sey, wo er nicht ist; so kann nicht schlechter seyn, was durch die Zunge, als was durch die Hand geschah. Zweitens, die Wahrheit, welche hier verletzt wird, hat keinen Werth an sich, und sie zu vernehmen der Unrechthandelnde kein Recht, ich raube also ihm das Seine nicht. Und drittens, indem ich so handele, will ich nur das Gute, und fördere es auf dem Wege, worauf es hier zu fördern ist, durch Hinderung des Bösen, das der Andere will, und erhalte diesem noch die Pforte offen, vor vollbrachter That sein böses Wollen zu bereuen. Nur dessen muß ich sicher seyn, daß das, was ich verhindere, ein Böses sey.

In Betreff geleisteter Versprechungen steht die Sache so: Im Allgemeinen muß es gelten: was der Christ verspricht, das hält er, denn erstlich ist sein Versprechen der Ausdruck des Wollens, das er wirklich hat, und sodann kann er das Böse niemals wollen, das durch den Bruch des gegebenen Wortes in die Gesellschaft kommt. Aber erstlich, der Christ verspricht nicht Viel, nämlich einmal Nichts, wovon er nicht gewiß weiß, daß zur Zeit der Erfüllung er es halten

können oder wollen wird, und sodann Nichts, was er aus irgend einem Grunde nicht halten will, und also gewiß Nichts, was er für sündlich hält. Und dazu läßt er sich durch keine List und keine Gewalt bestimmen, weil, wo reines Wollen des Guten, Lust und Schmerz nie die Entscheidung geben können. Dadurch wird die Menge seiner Versprechungen unglaublich klein. Zweitens, was er sündlich versprochen, das hält er nicht. Für den Christen des reinen Begriffes würde das nur etwa hinsichtlich solcher Versprechen eintreten können, die er gegeben, ehe er Christ geworden, in der Wirklichkeit aber kommt's wohl öfter vor. Ein Zweifaches ist möglich, das Eine, daß zur Zeit des Versprechens dessen Sündliches ihm bekannt gewesen, aber Lust oder Schmerz sein besser Wissen überwogen, das Andere, daß er es nicht gekannt, oder daß erst später eingetreten, was seinem sittlichen Wollen die Erfüllung unmöglich macht. Im ersten Falle war die Leistung des Versprechens eine That der Sünde, die Erfüllung würde eine zweite seyn, durch die Nichterfüllung hebt er die Sünde in diesem Stücke auf. Gebunden kann er nicht seyn durch ein Versprechen, welches er nicht geben durfte, noch zu einer Handlung, die er nicht wollen, ohne Aufhebung der heiligen Ordnung nicht vollziehen kann. Im zweiten Falle blieb er schuldlos, als er das Versprechen gab, aber dessen Erfüllung würde ein Verschulden seyn, das er nicht wollen kann. Die bloße Unlust freilich, das Versprochene zu leisten, weil entweder die Neigung oder die Umstände sich in der Zwischenzeit geändert haben, kann zum Bruche nicht bestimmen; und was die erzwungenen Versprechen anlangt, die in unserer Zeit so oft behauptet und so oft gebrochen werden, so war entweder ihre Leistung Sünde oder ihre Brechung ist's. Und ungeheuer ist der Schade, den sie der gesellschaftlichen Ordnung bringen, wie die Zukunft lehren wird.

Die Verlegenheit der Menschen hat auch den Eid herbeigeführt, als ein Mittel, sowohl wahrhafte Aussagen über das Seyende als auch bindende Versprechungen über Künftiges zu gewinnen. Es ist schon erkannt, wie er im idealen Leben gänzlich fehle, im unidealen aber nutzlos sey (Th. 1. S. 281 f.). Nun entsteht die Frage, ob die Christen, welche während sie selbst die Keime des idealen Lebens in sich tragen, doch mitten im sündigen Gesellschaftsleben stehen, Eide schwören oder nicht. Die Schrift, zur Entscheidung aufgerufen,

würde uns in Ungewißheit lassen, denn während nicht nur Paulus unzweifelhaft eidliche Versicherungen giebt (Röm. 1, 9. 2. Kor. 11, 39. u. ö.), sondern auch Jesus vor dem hohen Rathe wesentlich dasselbe thut (Matth. 26, 63.), werden bei Matth. und Jak. alle Eide so bestimmt verboten (Matth. 5, 34 ff. Jak. 5, 12.), daß alle Künste der Auslegung das Verbot nicht entfernen können. Suchen wir selbst, so erhellt sofort, daß, solange die menschliche Gesellschaft eine sündige Gesellschaft bleibe, sie des Eides als des einzigen obwohl sehr mangelhaften Mittels, die Bedingung ihres Bestehens, die Wahrheit, zu erhalten, nicht entbehren könne. Die Christen also, zwar wiefern sie eine heilige Gesellschaft wollen, können sie den Eid nicht wollen, ihr Streben also, wiefern es die Aufhebung der Sünde in der Gesellschaft zum Zielpunkte hat, ist damit auch der des Eides zugekehrt; wiefern sie aber die wirkliche und ihr Bedürfniß ansehen, können sie ihn nicht sofort aufheben wollen, weil sie selbst die schwächste Stütze ihres dürftigen Bestehens ihr nicht rauben mögen. Solange aber der Eid in der Gesellschaft fortbesteht, können sie, obwohl wahrhaft ihrem ganzen Wesen nach, doch weder fordern noch erwarten, daß man ausnahmsweise sie damit verschone. Können also sie ihn leisten, so weigern sie sich nicht. Sie können aber. Der Eid ist seinem Wesen nach eine Aussage wie jede andere, nur mit hinzugefügter Erklärung, daß der Sprechende sie im Bewußtseyn des Verhältnisses hinausgebe, in welchem er zur heiligen Weltordnung Gottes stehe. In diesem Bewußtseyn aber stehen die Christen als solche in jedem Augenblicke, also auch bei jeder Aussage, die sie thun; also können sie in jedem die Erklärung geben, darin zu stehen, d. h. sie können schwören, und darum thun sie es in jedem Falle, wo das Bestehen der Gesellschaft es erfordert. Aber erstlich nur in diesem Falle, denn in jedem anderen fehlt der Grund zur eidlichen Versicherung, ohne Grund gegeben aber würde sie leichtfertig, d. h. sündhaft seyn; und zweitens nur in Bezug auf das, was sie in diesem Bewußtseyn auszusagen im Stande sind. Darüber noch ein Wort. Alle Eide sind entweder Bekräftigungs- oder Verheißungseide, jene in Bezug auf Seyendes, diese auf Zukünftiges und zu Leistendes. In Bezug auf jenes liegt vor Augen, daß Christen nur das im Bewußtseyn Gottes reden können, was sie in diesem Bewußtseyn denken können, daß also ihre Versicherungseide nur das aussagen

können, was sie wirklich wissen oder denken, falsche Eide also für sie unmöglich sind, weder Lust noch Schmerz, weder Furcht noch Hoffnung sie dazu bewegen kann. Hinsichtlich der Versprechungseide aber wird das gelten müssen, daß, was sie überhaupt nicht versprechen können, sie auch nicht beschwören, und was sie nicht halten können, sie auch dann nicht halten, wenn sie's mit eidlicher Versicherung gethan, daß also eidliche Versprechung sündlicher Handlung sie nicht binden könne, wenn sie sie je gethan, vielmehr sobald sie das Sündliche erkennen, sie sich los vom Eide wissen, und dem angemessen handeln. Die Wahrheit dieser Behauptung liegt vor Augen, und kann durch die Möglichkeit des Mißbrauchs nicht aufgehoben werden. Unter den Versprechungseiden sind aber manche, und namentlich die Amtseide, die Mehr fordern, als geleistet werden kann. Das muß jeder angeloben können, getreu zu leisten, was er zu leisten hat, soweit sein Wissen reicht und seine Kraft; denn wenn er das nicht leisten wollte, wäre er unfähig für die Thätigkeit, auf die er angelobt. Aber sie mischen sich oft ins innere Leben ein und fordern Angelöbniß einer Ueberzeugung, die der Angelobende im glücklichsten Falle eben wirklich hat, aber ohne die mindeste Gewähr, daß er sie später haben werde, fordern also ein Versprechen, das nicht gegeben werden kann, und die es fordern, wissen das, und haben oftmals selbst nicht, was sie angeloben lassen. Das ist ein unheiliges und unheilvolles Verhältniß, um so unheilvoller, je sicherer die Gewissenlosen solche Eide leisten, und je quälender die Wahl für die Gewissenhaften, entweder zu schwören wider ihr Gewissen, oder der heilsamen Thätigkeit, zu der sie sich berufen wissen, zu entsagen. Abhülfe aber will noch nicht erscheinen. — In dem Falle endlich, wo, um Böses zu verhüten, der Christ das wirkliche Verhältniß zu verbergen hat, kann auch geschehen, daß auf eine Aussage ein Eid gefordert werde. Den kann der Christ nicht leisten. Denn so wahr es ist, daß er die falsche Aussage im Bewußtseyn Gottes thut, d. h. im lebendigen Bewußtseyn des Verhältnisses zur heiligen Weltordnung, die ihm Verhinderung des Bösen nothwendig macht, so wenig kann er doch in dieser Form versichern, was nicht ist, also erklären, es habe seine Aussage die gleiche Untrüglichkeit für ihn, welche er im Glauben an Gott und Gottes Ordnung finde. Da also bleibt Nichts übrig als Verweigerung des Eides und Erwarten, was daraus kommen werde.

B.

Das christliche Leben in den besonderen Kreisen der Gesellschaft.

1) Das christliche Familienleben.

§. 80.

Dieselbe Richtung des Wollens auf das Gute, welche der Christ in den allgemeinen Kreis der menschlichen Gesellschaft mitbringt, behauptet er auch in den besonderen Kreisen derselben, dem Familienleben, dem Staatsleben, und dem Kirchenleben; und daher ist auch sein Streben überall demselben Ziele zugewendet, der Herstellung eines tugendhaften, und zwar wiefern als Christ er dessen Erreichung durch das Christenthum, d. h. den Glauben an Christus gewährleistet weiß, eines auf den Glauben an Christus gegründeten, also christlichen Gesellschaftslebens. Die Unterschiede liegen nur einerseits in den eigenthümlichen Verhältnissen der besonderen Kreise, andererseits in dem besonderen Verhältnisse, in welchem er zu jedem dieser Kreise steht. Was nun zuerst das Familienleben anlangt, so besteht zwar ein solches auch im sündigen Leben allenthalben, wo irgend die Stufe der Roheit und die ersten Stufen der Gesittung überschritten sind, ist also nichts dem christlichen Leben Eigenthümliches, und der Christ nicht der erste und unbedingte Gründer des Familienlebens; wiefern indeß ein jeder Familienkreis ein eigenes und geschlossenes Ganzes bildet, das als solches seinen eigenen Gründer hat, der christliche Mann aber als selbstständiger Gründer seiner Familie angesehen werden kann, und vorauszusetzen ist, daß er dieselbe in den von seiner Wahl abhängigen Gliedern so zusammen setzen werde, daß aus ihrer Zusammensetzung ein christliches Familienleben hervorgehen könne, jede andere Zusammensetzung aber für eine mißlungene und regelwidrige anzusehen ist, hat die Annahme zu gelten, daß das christliche Wesen in der Familie des Christen nicht wie im allgemeinen Gesellschaftsleben ein vereinzelter und fast verschwindender, sondern vielmehr der vornehmste und vorherrschende Bestandtheil, diese Familie also eine christliche Familie, und ihr Leben ein christliches Familienleben sey. Die Darstellung hat daher nicht das christ-

liche Leben in der unchristlichen und in der christlichen, sondern bloß in der christlichen Familie zu schildern, und einige Blicke auf den Fall einer verunglückten Familienbildung haben zu genügen. In der christlichen Familie aber nehmen diejenigen Glieder, welche schon Christen sind, also die Ehegatten und die erwachsenen Hausgenossen, als die thätigen die erste, diejenigen aber, welche erst durch ihre vereinte Thätigkeit zu Christen werden sollen, als die leidenden die zweite Stelle ein, und die Darstellung hat diese Ordnung zu befolgen, handelt mithin erst von den Ehegatten und den Hausgenossen, also auch von der christlichen Ehe und der christlichen Hausgenossenschaft, und dann erst von den Kindern und dem christlichen Verhalten zu den Kindern. Die christliche Ehe aber kann nicht, wie die bloß natürliche Geschlechtsverbindung, durch bloße Naturgewalt unter Hinzutritt von Zufälligkeiten zur Entstehung kommen, sie muß eine sittliche und christliche Unterlage haben, diese aber ist nicht nur die Entstehung und Entwickelung des christlichen Lebens überhaupt, sie hat noch eine eigene, natürliche Unterlage, die aber durch das Walten des christlichen Geistes zur christlichen werden muß, gleichsam das Vorspiel von der Ehe, und von diesem muß zuerst geredet werden. Hierdurch ist die Ordnung dieses Theiles der Darstellung bestimmt.

§. 81.

In der Zeit des jugendlichen Lebens, in welcher das Selbstbewußtseyn bis dahin erstarkt ist, daß es entschiedenes Gottesbewußtseyn und christliches Bewußtseyn, und die Willenskraft bis dahin, daß sie ein festes Wollen des Guten, daß der Mensch an Christus gläubig werden, und sich für immer an Gott hingeben kann, und wo, recht geleitet, er sich mit der höchsten Innigkeit an Christus anschließt, und daher auch nun ein lebendiges Glied der christlichen Gemeinschaft wird, in dieser Zeit erwacht in der Seele ein erst schwaches und dunkeles, allmählig immer stärkeres und klareres Gefühl des Unbefriedigtseyns; mitten unter den Gespielen seiner Jugend fühlt der Knabe oder das Mädchen sich allein, und sehnt sich nach einem Wesen, dem es sich ganz mittheilen, mit dem es ganz Eins werden könne, und hofft von diesem Einswerden die vollste Befriedigung, die höchste Seligkeit. Zwei Personen des gleichen Ge-

schlechtes, vom nämlichen Gefühle gepeinigt, begegnen einander, werden zu einander hingezogen mit nie zuvor empfundener Gewalt, und geben sich einander hin für's ganze Leben, wollen ganz Eins werden, sich nie wieder trennen. Das ist die natürliche Jugendfreundschaft. Und sie fällt in die Zeit der sich vorbereitenden körperlichen Mannbarkeit. Etwas, oft nur wenig später begegnen sich der Jüngling und die Jungfrau; die Jugendfreundschaft hat noch nicht befriedigt, eine Lücke ist geblieben, welche sie ihm, er ihr ausfüllen soll, es zieht von Neuem mit unwiderstehlicher Gewalt, es zieht zur unbedingten Hingabe, zum Einswerden und Einsbleiben ohne Ende. Das ist die natürliche Jugendliebe. Die Mannbarkeit ist eingetreten. Es ist ein bloßer Trieb, der hier waltet, ein Naturtrieb, ein Trieb dort und hier, nur auf verschiedenen Entwickelungsstufen, erst irre und unklar über seinen Zweck, dann sich ausklärend und auf's Ziel hindrängend, der Trieb, durch den die Natur die Fortpflanzung bezweckt. Daß es einer sey, lehrt die Entstehungszeit, die Einerleiheit der Gefühle, des Sehnens, der Gewalt, und wen das alles nicht lehren kann, den mögen die Verirrungen belehren, die, häufiger im wärmeren Himmelsstriche, nirgends gänzlich fehlen, bei den Griechen feste Sitte waren. Bis hierher nur Natürliches. Ist nun das Fleisch, die Thierheit, das Herrschende, da bleibt das Natürliche allein, oder so vorherrschend, daß es allein in Betracht kommt, und die Natur vollbringt ihr Werk, der Mensch giebt sich der Geschlechtslust hin, die einmal gekostet, nie gesättigt wird, er will Nichts, denkt Nichts als die Lust, und genießt sie, wo er kann, und mit wem er kann, gerade wie das Thier, nur unersättlicher. Das ist die Unkeuschheit. Ihr Sündliches liegt vor Augen. Es liegt in dem Einen, daß das Thier die Herrschaft hat, und nicht der Geist, daß der Mensch der Lust dient, nicht das Gute will in Freiheit. Aber es bedarf nicht Mehr; die Gründe alle, welche die Sittenlehrer aus verschiedenen Oertern herzu geholt, um den Beweis zu führen, daß die Hingabe an die Geschlechtslust sündlich, sind eben so unnöthig als vergeblich. — Dagegen wo der Geist dem Fleische die Herrschaft abgerungen hat, da tritt die Keuschheit ein. Die Keuschheit ist nicht die Abwesenheit oder gar Erstorbenheit des Triebes. Der Trieb, das bloß Natürliche, ist so wenig etwas Böses als er etwas Gutes ist, seine Abwesenheit würde keine sittliche Bedeutung haben,

den Menschen in Bezug auf ihn zum gleichgültigen, bedeutungslosen Wesen machen. Die Keuschheit ist die Beherrschung des Triebes, die in idealer Höhe ihn nie zur Lustbegierde werden läßt, tiefer herab, die die entstandene Begierde so im Zaume hält, daß sie nicht nur zur That nicht führt, sondern auch dem Streben des Geistes kein Hinderniß entgegen stellt. Die bloße Enthaltung ist noch nicht die Keuschheit, es giebt auch eine unkeusche Enthaltung, wenn die Seele von Bildern und Begehrungen der Lust erfüllt ist, deren der Geist nicht mächtig wird oder werden will. Im Christen hat der Geist die Herrschaft, und er will das Gute, und nicht die Lust. Darum ist er keusch. Nicht, er soll es seyn, oder müht sich aus Gesetzfurcht, es zu seyn, und wäre es lieber nicht, er ist es, und mit seinem ganzen Wesen und für's ganze Leben. Es giebt eine keusche Freundschaft, wie es eine keusche Liebe giebt, und der Christ ist keusch in beiden. Beide aber sind das Vorspiel des Familienlebens. Von beiden ist daher zu reden.

Die Zeit der eigentlichen Freundschaft ist die Jugend. In der Kindheit spielt sie bisweilen vor, in reiferen Jahren feiert sie nach, und die Freundschaften, die sich aus der Jugend herüber gerettet haben, bestehen fort. Auch neue werden wohl geschlossen, aber sie haben die Gluth und Stärke der Jugendfreundschaft nicht, und oft nichts weiter als den Namen, oder ruhen auf ganz anderem Grunde. Wer in der Jugend keinen rechten Freund, im reifen Leben keine Familie gefunden hat, der hört nicht auf zu suchen und zu glühen, aber das rechte Wesen bringt er nicht zu Stande, es sind Zeitlosen, was er pflückt. Die Wurzel der Jugendfreundschaft ist, wie schon gezeigt, der Trieb, ihr erstes Band die Neigung, die aus ihm entspringt. Eine Wahl findet niemals Statt, oder wenn einmal, so taugt die Freundschaft nicht. Daher auch all die Regeln, die man den Jünglingen für die Wahl ihrer Freunde mitgiebt, nur so lange dienen, bis die erste Neigung sie vergessen oder überspringen macht. Ja auch das heiligste Wollen kann ohne Neigung keine eigentliche Freundschaft stiften; Edleres als sie, aber nicht sie selbst; nur wirken kann es, daß zu Unwürdigen die Neigung nicht erwacht, oder sobald die Unwürdigkeit zu Tage kommt, erstirbt. Mit der sterbenden Neigung — und Freundschaftsneigungen ersterben so oft als Liebesneigungen — stirbt die natürliche Freundschaft ab, wenn aber, was

zuerst die Neigung knüpfte, darnach die Tugend fesselte, dauert sie für's ganze Leben fort. Jede Neigungsfreundschaft wird für die Ewigkeit geschlossen, d. h. im Augenblicke der Schließung haben beide Theile das Bewußtseyn, ganz in einander aufzugehen, wollen sich ganz angehören, und können den Gedanken der Trennung nicht ertragen; räumlich getrennt vermögen sie kaum zu leben, und alle Gedanken gehen auf Wiedervereinigung; aber nicht allein die Neigung ermattet, und mit ihr der Wahn der Unzertrennlichkeit, eben die Einerleiheit der natürlichen Bestrebungen wird oft die Ursache der Trennung, wenn die Begehrungen auf einen Punkt zusammen gehen; es spalten sich die Herzen, und die Gluth der Freundschaft geht wohl in den Brand des Hasses über. So löscht auch gern die folgende Freundschaft all den Glanz der früheren aus, der neue Freund erscheint in all dem Glanze, den der erste hatte, und das Wonnegefühl der ersten erneut sich in der zweiten, dritten und so fort, denn immer ist's dasselbe Bild im Inneren, womit die Neigung ihren Gegenstand bekleidet. Und so besteht die volle Freundschaft stets nur zwischen Zweien, doch wenn ein festeres, sittliches Band hinzugetreten, bleibt, nachdem der Neigungsrausch verflogen, zuletzt auch zwischen Mehreren ein reines Gold der nie verrostenden Freundschaft übrig.

Es ist bemerkenswerth, daß im neuen Testamente nicht allein von eigentlicher Freundschaft Nichts erzählt wird, wozu am Ende die Veranlassung gebrach, sondern auch keine Ermahnung sich darauf bezieht. Aber begreifen läßt sich's wohl. In den Evangelien ist Jesus der eigentliche Gegenstand, selbst sein Verhältniß zu den Jüngern wird nur wenig berührt, das gegenseitige der Jünger liegt in dichtem Schatten, der kaum ein Paar Mal sich lichtet. Jesus aber war der Herr und Meister, der als Mann sich Männer für sein Werk erwählt, zwischen ihm und ihnen konnte von eigentlicher Freundschaft nicht die Rede seyn, sie aber — über die Jünglingsjahre waren sie gewiß hinaus, und was sie an einander kettete, das war die ehrfurchsvolle Liebe zu ihrem Herrn. In den Briefen aber, das Denken ihrer Verfasser ging in Christus, ihr Streben in seinem Werke auf; was bei den Hellenen sich als Freundschaft zeigte, das war die unkeusche Freundschaft, die sie nur verdammen konnten, die christliche war noch nicht vorhanden, oder verschwand noch in dem Allgemeinen

der ἀγάπη, oder erschien überflüssig, wo die eine Liebe zu Christus Alle zusammen band. Aber es giebt doch eine christliche Freundschaft, denn die natürliche Wurzel derselben hebt das Christenthum nicht auf, und kann es nicht, nur daß aus ihr es einen veredelten Baum erstehen läßt. Auch die christliche Freundschaft nämlich wurzelt in der Neigung, was eine andere Wurzel hat, ist nicht Freundschaft in dem eigentlichen Sinne, der hier ins Auge zu fassen ist. Daraus geht nun sofort hervor, erstlich, daß es eine Pflicht nicht geben kann, weder Freunde zu suchen noch zu haben, nicht nur weil überhaupt das christliche Leben nicht aus Pflichtbetrachtungen hervor geht, sondern auch weil Freundschaftsneigung sich eben so wenig gebieten und schaffen läßt als Liebesneigung; und sodann, daß auch die christliche Freundschaft nicht Wahlfreundschaft in dem Sinne seyn kann, daß der Christ sich seine Freunde nach Regeln und Gründen aus der Menge der Uebrigen heraussuche, wie man sich etwa einen Geschäftsgenossen sucht. Vielmehr steht die Sache so: Mit allen Denen, mit welchen der Christ sich in Gemeinschaft des Glaubens an Christus weiß, ist er im Geiste Eins und eng verbunden, sie sind seine Brüder, und wie zwischen Brüdern findet da weder Wahl noch Neigung Statt (§. 75.). Aber die Neigung ist dadurch nicht ausgeschlossen, sie kann eintreten, und tritt, zumal im jugendlichen Alter, wirklich ein, nur mit der Schranke, daß das christliche Wollen als tugendhaftes sie entweder gar nicht, oder nur bis zum Augenblicke der Enttäuschung, fehlgehen läßt. Also: der Christ wählt nicht sowohl bloß tugendhafte Freunde, als vielmehr seine Neigung kann sich nur an Solche dauernd heften, die mit ihm in Einerleiheit des Wollens, und am meisten in Einheit des Glaubens und christlichen Strebens stehen. Und wo in der Menge Derer — wollte Gott, es wäre immer eine Menge —, die er als christliche Brüder mit rein christlicher Liebe liebt, ihm Einer begegnet, zu dem er durch die Macht der Neigung hingezogen wird, da thut die Neigung sofort ihr Werk. und überkleidet ihn mit aller Schönheit seines Ideales, und schafft aus ihm ein strahlend Gottesbild, an dessen Herrlichkeit er innige Lust empfindet, mit dem vereint er durch das Leben wandern will, zum Urbilde hin, zu Christus, und zu Gott. Alle Neigung idealisirt, die christliche kann's nur so. Und kommt dann die des Anderen ihm entgegen, so schließt zwischen christlichen Jünglingen oder Jungfrauen

sich ein Freundschaftsbund, dessen Seligkeit wohl nur empfunden, nur mit dem einen Worte: Vorschmack des Himmels angedeutet werden kann. Sie hat ihren sinnlichen Bestandtheil, jenen, der aus der Neigung fließt, aber das tugendhafte Wollen Beider hat ihn so durch und durch keusch gemacht, daß in der That das Sinnliche durch das Geistige geheiligt ist, auch die Entzückungen und Ergießungen des sinnlichen Beisammenseyns geistig geworden sind. Keiner liebt sich selbst im Anderen, Jeder Christus, und die Idee, und Gott, und darum immer von Neuem geloben sie's einander, Eins zu bleiben in der Liebe Christi. So liegt im Christenthume, weit entfernt, daß es den Freundschaftstrieb aufhebe, eine Kraft, Freundschaften zu erzeugen, die, mögen sie auch weniger brausen als die bloß natürlichen, doch an Innigkeit ihnen mehr als gleichen. Und diese haben eine Bürgschaft ihrer Dauer, welche die anderen nicht darbieten können. Zuerst, die Ursachen der Trennung sind entfernt, die selbstsüchtigen Begehrungen, die, weil der Besitz des Einen die Ausschließung des Anderen zur Bedingung hat, so oft sie sich begegnen, trennen, und selbst die innigsten Freundschaften lockern, wenn nicht lösen. Die christlichen Freunde aber — freilich läßt auch da die übrige Sünde noch Manches zu vermissen und Manches aufzuheben übrig, aber wir fassen sie hier ihrem Begriffe nach —, auch ohne das Eigenthümliche der Freundschaft waren sie schon in Christus Eins, die christliche Neigung hat diese Einheit noch erhöht, das eine Hauptziel, dem sie beide zustreben, kann Jeder erreichen, und je eher der Eine es erreichte, desto mehr genießt der Andere mit; was aber daneben ein Jeder noch begehrt, ist Theils nur Nebenzweck, Theils weil das Streben nicht dem Selbst mehr und der Lust zugewendet ist, ist die Spannung geringer und die Entbehrung leichter. Sodann aber, christliche Freunde waren Brüder, ehe sie Freunde wurden, und das bleiben sie, solange sie Christen sind. Stirbt also die natürliche Neigung ab, die geistige Verbundenheit stirbt nicht mit, sie sind nun was sie waren, Brüder, aber Brüder mit der Erinnerung der Seligkeit, die sie genossen in der Zeit der frischesten Begeisterung; und können sie denn auch diese nicht mehr wecken, doch legt diese Erinnerung zur allgemeinen Bruderschaft ein Großes zu, und macht, daß christliche Jugendfreundschaft sich zwar umgestalten, aber nicht absterben kann.

Die bloß natürliche Freundschaft ist fast immer eine Blüthe, die wie Millionen Blüthen in Frühlingszeit einen Augenblick ergötzt, dann welkt und abfällt, ohne Frucht zu bringen. Die christliche bringt schöne Frucht in Steigerung des geistigen Lebens. Man pflegt von Freundschaftspflichten zu sprechen, und verdirbt damit die ganze Sache. Pflichten sind für Solche, die in Gesetzverhältniß zu einander stehen, das Verhältniß der Freunde ist ein freies; da handelt sich's nicht um Recht und Pflicht, um Forderung und Leistung, es ist alles freie Gabe. Und die Christen, zuvor schon frei, werden's gegen den Freund noch mehr. Die Wahrheit ist diese: Alles Gute und Heilsame, was Menschen Menschen leisten können, das leisten die Christen Allen ohne Unterschied, dem Nächsten vorzugsweise, alles Böse und Unheilsame halten sie von ihnen fern; die Brüder im Glauben stehen ihnen geistig näher als die Anderen alle, und sind für das Beste, was sie bieten können, empfänglicher, die Freunde aber sind die Allernächsten und Empfänglichsten. Das giebt von selbst die Folge, daß ihre christliche Thätigkeit sie vorzüglich trifft, und als verstärkende Gewalt kommt die natürliche Neigung noch hinzu. Darum arbeiten christliche Freunde an einander und für einander mit Herzenslust und Unermüdlichkeit, lehrend, bildend, ermunternd, spornend, reizend, warnend, aber auch aushelfend, mittheilend, pflegend u. s. w., kurz wo es zu dienen und zu helfen giebt; aber sie halten weder das für eine besondere Pflicht, noch rechnen sie sich's zum besonderen Verdienste. Es ist Naturnothwendigkeit für sie. Aber sie thun nicht um ihretwillen, was sie sonst nicht thäten als Ungöttliches, noch unterlassen sie, was sie nicht unterlassen würden. Unchristliche Freunde thun das Eine wie das Andere; christliche fordern und dulden's nicht, und wo's gefordert würde, wiesen sie's zurück. Denn über das Gute geht ihnen auch die Freundschaft nicht.

So bildet in der Freundschaft sich ein Leben, das, aus sinnlicher Wurzel sprossend, geistige Früchte trägt, und obwohl es das Familienleben noch nicht ist, doch in sofern von demselben ein Vorspiel giebt, als in der Freundschaft der Mensch zuerst den Menschen nicht allein als Menschen, sondern allen anderen gegenüber als den ihm eigenen Menschen denkt, und den ersten Versuch macht, eine Gemeinschaft, im allgemeinen ein besonderes Leben zu begründen. Das noch bestimmtere Vorspiel aber ist die Liebe.

Auch von der Liebe der Geschlechter wird im neuen Testamente nicht gehandelt, denn das ἀγαπᾶν, das den Ehegatten eingeschärft wird, ist diese Liebe nicht. Auch hier also muß die Darstellung durchaus auf sich allein stehen. Die geschlechtliche Liebe ist die Liebe im eigentlichen Sinne*). Ihre tiefste Wurzel ist der Trieb, der seinem Wesen nach nur Zeugungstrieb ist, d. h. das Drängen der Natur im Organismus auf die Fortpflanzung der Gattung, der, sobald er ausgereift ist, sich dem Punkte zukehrt, wo die Natur ihren Zweck erreicht, dem verschiedenen Geschlechte, aber für sich allein noch keine Liebe zeugt. Diese entsteht erst, wenn zum bloßen Triebe, der Nichts als zeugen will, durch den Reiz der Schönheit, oder durch ein unbegreifliches Etwas, eine wie magnetische Anziehungskraft im Anderen angeregt, die Neigung sich hinzugesellt, welche den Trieb auf dieses Andere hinwendet und zum Vereinigungs- oder Vermählungstriebe macht, der dann die natürliche Liebe ist. Diese Liebe ist noch nichts Sittliches, aber sobald sie entstanden ist — und sie entsteht schon auf sehr niederen Stufen —, gesellt sofort das in allen Menschen wohnende Sittliche (im weiteren Sinne) sich ihr zu, und giebt ihr ihre eigenthümliche Gestalt. Im sündigen Leben, wo das selbstische Begehren die Herrschaft hat, und alles Streben der Lust zugewendet ist, geht auch die Liebe allein auf die Lust, ihr eigentlicher Zweck ist die Erregung der höchsten Lust durch die Befriedigung des Zeugungstriebes in dem Anderen. Die Liebe ist daher durchaus selbstsüchtig, und erweist sich so durch Eifersucht und durch ihr Umschlagen in Haß, sobald sie ihre Selbstbefriedigung nicht findet. Nur weil durch Kraft des Vereinigungstriebes der Liebende sein Selbst in dem des Anderen findet, überträgt er auch das eigene Luststreben auf dasselbe, und findet die eigene Lust in dem, daß er dem Anderen Lust bereitet, ja wohl die eigene der seinigen aufopfert, was dieser Liebe einen tugendhaften Schein giebt, aber doch nur daher stammt, weil er die eigene

*) Der Grund von dieser Ansicht liegt in dem, daß von den verschiedenen Lebensäußerungen, welche unsre Sprache mit dem Ausdrucke Liebe zu bezeichnen pflegt, während die griechische verschiedene Wörter dafür hat (ἐρᾶν, φιλεῖν, ἀγαπᾶν, στέργειν, ἀσπάζεσθαι, χαίρειν u. a.), die auf das Zeugen gerichtete unstreitig die stärkste und hervortretendste ist, und nicht wahrscheinlich, daß die stärkere ihren Namen von den schwächeren entlehnt habe, sondern umgekehrt.

Lust in der des Anderen findet. Daher, sobald die Neigung abkühlt, auch die Fürsorge ermattet, mit ihrem Ersterben unbedingte Gleichgültigkeit hereintritt. In gleicher Weise aber trägt sich auch das tugendhafte Leben auf die Liebe über. Das Natürliche in ihr, den Trieb und die Neigung, hebt es zwar nicht auf, aber weil das Streben der Person das Gute ist und nicht die Lust, und auch die Seelenkraft sich diesem Streben unterwirft, und je vollkommener die Tugend, desto mehr die eigene Lust im Guten findet, tritt der Naturzweck immer mehr zurück, so daß er, obwohl stets vorhanden, lange Zeit verborgen bleiben kann, und dadurch wird die Liebe keusch. Und weil das Gute der höchste Zweck, der Liebende aber den eigenen Zweck auf das Andere überträgt, so ist die Wirkung der tugendhaften Liebe der geistige Zeugungstrieb, d. h. das Bestreben, das Gute im Geliebten zu erzeugen. Und wie die Freundschaft, idealisirt die Liebe. Darum wo tugendhafte Liebe, da sieht der Liebende einerseits sein Ideal in dem Geliebten, das er um keinen Preis der Welt beflecken lassen oder selbst beflecken möchte, auf der anderen aber bildet er ihm jede Tugend an, und wie der sinnlich Liebende mit körperlichem Schmucke, so überkleidet tugendhafte Liebe das Geliebte mit jeder geistigen Zierde, deren sie mächtig ist, und strebt nach immer neuer, um sie jenem mitzutheilen. Und diese Liebe kann die Neigung überdauern, weil in ihrem Daseyn sie ein Band geknüpft hat, das von ihr unabhängig ist, und nicht in Haß umschlagen, weil die Ursachen gehoben sind. Die Liebe des Christen kann nur tugendhafte Liebe seyn, nur daß das eigenthümlich Christliche auch in ihr erscheinen und sie zur christlichen Liebe stempeln wird. Seine Neigung als natürliche wird freilich von denselben Kräften angezogen, als wenn er nicht Christ wäre, aber wiefern alle seine Kräfte unter der Botmäßigkeit des Geistes stehen, kann sie nur da als Liebe haften, wo ein tugendhaftes Wesen mit jenen Kräften verbunden ist, und zwar, wiefern der Geist ein christlicher, vornehmlich da, wo dieses tugendhafte Wesen ein christliches Wesen ist. Also ist vorübergehende Neigung zwar nach allen Seiten, Liebe aber nur zu tugendhaften Personen, und zumeist zu Christen möglich. Und hätte sie sich wirklich solchen zugewendet, die es noch nicht wären, würde sie doch sofort bemüht seyn, sie dazu zu machen, und nicht ruhen, als bis es gelungen wäre. Wir dürfen daher setzen, die christliche Liebe finde zwischen

Christen Statt. Ist nun das Christenthum das volle des Begriffes, so trägt der Liebende, der in allen Menschen Christus, oder Gott in Christus, liebt, diese seine allgemeine Liebe in der Weise auf das Geliebte über, daß das Geschlechtliche und das Geistige sich zu einer Einheit mischen, die zwar erfahren und empfunden, aber nicht erkannt werden kann, in sofern eine mystische Einheit heißen mag. Und von da an sieht vermöge der geschlechtlichen Eigenthümlichkeit der liebende Mann in dem geliebten Weibe ein werdendes Bild Christi, das er mit unermüdetem Fleiße zum wirklichen auszuarbeiten strebt, an dem er nicht den kleinsten Makel, nicht die mindeste Unvollkommenheit übrig lassen will (Eph. 5, 27.), und schafft in sich das ideale Leben, um es in ihr zu erschaffen; das liebende Weib aber sieht in dem geliebten Manne das wirkliche Gottesbild, indem sie ihn zur Herrlichkeit ihres Ideales ausschmückt, und nimmt nun von ihm das Herrliche alles an, was sie zum Theil erst in ihn eingetragen hat, und ist im Nehmen so selig, wie er im Geben ist; in Beiden aber wächst das ideale Leben in der Gemeinschaft ihrer Liebe zu immer größerer Höhe an, beide reifen, bis die volle Vereinigung erfolgt, für das christliche Familienleben heran, dessen Urheber sie werden sollen.

§. 82.

Aus der christlichen Geschlechtsliebe geht durch Vermittelung der christlichen Ehe die christliche Familie hervor. Welche traurigen Zerrbilder von beiden das sündige Leben darzubieten habe, hat an seinem Orte sich gezeigt (§. 38.). Das Christenthum, obwohl es die rein ideale Ehe und daher auch Familie nicht herstellen kann, bewirkt doch eine wesentliche Umgestaltung *), die, wäre sie nur häufiger eingetreten, auf das gesammte Gesellschaftsleben, das ja doch in der Familie wurzelt, großen Einfluß haben würde.

---

*) In der Urkirche war sie noch nicht vollbracht, daher auch im N. T. die altmorgenländische Vorstellung noch durchleuchtet. Ueberdies ist Paulus der Ehe wenig gewogen, weil er in ihr eine Klippe sieht, an welcher die Liebe zu Christus untergehen könne. Doch liegen die Keime der christlichen Vorstellung Gal. 3, 28. und Eph. 5, 22 ff. ist ein Versuch gemacht, sie weiter auszuführen.

Das Wesen der christlichen Ehe erkennt sich leicht. Es ist das Wesen der Ehe überhaupt, wie sich's gestaltet, wenn die Ehegatten Christen sind. Das Wesen der Ehe, rein an sich betrachtet, ist das Zusammenleben der Geschlechter (d. h. von Personen verschiedenen Geschlechts) in der naturgemäßen Vereinigung. Der Naturzweck dieser Vereinigung ist die Fortpflanzung der Gattung, der Zweck des sinnlichen und daher auch des sündigen Lebens ist die Lust des geschlechtlichen Genusses, durch welche die Natur ihren Zweck erreicht, der Zweck des christlichen Ehelebens kann weder der bloße Naturzweck seyn, noch die Lust des Genusses, weil der Lebenszweck der Christen überhaupt die Lust nicht ist. Dieser ist das Wirklichwerden der Idee des Guten an ihnen selbst und in der Welt. Diesen Zweck behalten und verfolgen sie auch in der Liebe, die sie zur Ehe führt, und es ist undenkbar, daß sie ihn aufgeben, wenn sie in dieselbe treten. Im Gegentheil, sie können die Verbindung, die sie eingehen, nur als das Mittel ansehen, was sie als Liebende in sich und im Geliebten schaffen wollten, als Ehegatten noch vollkommener zu erschaffen. Das aber war das ideale Leben, das ihnen in Christus aufgegangen und im Glauben an ihn eigen geworden ist. Demnach ist, was sie thun, der Eintritt in die naturgemäße Geschlechtsgemeinschaft für den Zweck der gegenseitigen Erhöhung des idealen Lebens im Glauben an Christus, und die christliche Ehe ist demnach das Zusammenleben von Christen verschiedenen Geschlechts in der naturgemäßen Vereinigung für den Zweck der gegenseitigen Erhöhung ihres idealen Lebens in der Gemeinschaft des Glaubens an Christus. Alle anderen Zwecke, die man der Ehe unterlegt, sind entweder gar nicht Ehezwecke, oder selbstsüchtige und daher unchristliche, oder auf irrige Voraussetzung gegründete, und gehen die Darstellung des christlichen Lebens nicht weiter an. Es ist aber der Eintritt in die Ehe für die Christen nicht die Uebung einer Pflicht, die ihnen obliegt, es sey gegen sich oder gegen Andere oder gegen die Ordnung der Natur, sondern eine freie That, zu welcher zwar die Liebe den Anstoß gegeben hat, so daß ohne sie sie möglicher Weise unterblieben wäre, die sie aber doch in dem Bewußtseyn thun, daß sie sie ihrem höchsten Ziele näher bringen werde. Es gilt nämlich hier als Voraussetzung, daß die Veranlassung der Ehe die Liebe sey. Zwar werden viele Ehen eingegangen ohne Liebe, Klugheitsehen, Pflichtehen, Zwangsehen, und gerathen

auch bisweilen gut genug, aber als Unregelmäßigkeiten sind sie dennoch anzusehen, und als Regel das Vorhandenseyn der Liebe, denn diesen Weg zeigt erstlich die Natur, und sodann liegt in der Natur der Sache, daß eine schon vorhandene Verbundenheit (womit freilich eine bloße Neigung oder Verliebtheit nicht gemeint ist) eine bessere Gewähr abgebe für den Erfolg des Zusammentretens, als die nur zu hoffende der bis dahin Getrennten. Eine zweite Voraussetzung ist, daß die Verbindung nur von Zweien eingegangen werde. Im sündigen Leben fehlt's am Grunde, die Zahl der weiblichen Theilnehmer zu bestimmen (I, 289.), im christlichen findet der Grund für ihre Mehrzahl, die Vermehrung des Lustgenusses für den Mann, nicht Statt, indem die Lust nicht Zweck der Ehe ist, und die Unmöglichkeit einer wahren Ehe zwischen mehreren wird erkannt. Sie ist schon deßhalb unmöglich, weil als der Grund der Ehe die Liebe gilt. Nun ist zwar der Trieb ein schweifender und umherirrender, und die natürliche Neigung häufigem Wechsel unterworfen, aber doch schon sie, solange sie währt, absondernder und ausschließender Natur, und daher auch die Liebe, die aus ihr stammt, diese aber, einmal entstanden, löscht im Christen nicht wieder aus, auch wenn die Neigung aufgehört hat, und nach ihr, und nicht nach Trieb und Neigung, wählt er seine Gattin. Aber auch weiter die vollkommene Gemeinschaft des Lebens, welche zur wahren Ehe wesentlich, kann bei Mehrheit der Weiber nicht zu Stande kommen. Die Liebe des Mannes kann nicht allen gleich gehören, sie theilt sich ungleich und wohl wechselnd; die sie hat, ist dann die Gattin, und die anderen sind die Mägde, und dienen seiner Lust. Darum auf ihrer Seite weder wahres eheliches Bewußtseyn noch vollkommene Gemeinschaft. Auch abgesehen von all den anderen augenfälligen Unzuträglichkeiten, die innige Vereinigung für's Ringen nach dem Idealen kommt da nicht zu Stande. Darum auch ohne Gesetz und Zwang erwählt der Christ sich nur ein Weib zur Gattin.

Nachdem nun im Obigen die Liebe als das eigentlich Bestimmende bezeichnet worden, kann von einer Wahl der Gattin streng genommen nicht die Rede seyn, denn der Christ nimmt nur das Weib zur Gattin, das er liebt, und die Liebe trifft keine eigentliche Wahl. Aber erstlich bietet das wirkliche Leben Verhältnisse genug, die eine wirkliche Wahl nothwendig machen, und selbst auf Äußerliches und

an sich Fremdartiges den Blick zu richten zwingen, und doch, ist nur von beiden Seiten das Wollen dem Guten zugewandt, und der Entschluß vorhanden, eine rechte Ehe zu beginnen und zu führen, und wird getreulich daran gehalten, so kann auch aus der Wahlverbindung eine gute Ehe werden. Zweitens, einige Beschränkungen finden auch in Betreff der Liebesehe Statt. Zuerst, so blind die Neigung seyn mag, die Liebe ist es nicht, es giebt vielmehr kein schärferes Auge als das ihrige, und nicht der kleinste Fleck bleibt ihr verborgen. Nun wäre nicht unmöglich, der Liebende entdeckte am Geliebten, was eine christliche Ehe nicht zu Stande kommen ließe, und dann auch bei fortdauernder Liebe entschlösse er sich zu dieser Ehe nicht, sondern entweder zu keiner, oder zu einer anderen. Sodann haben Gesetz und Sitte manche Ehen untersagt, und nicht nur solche, die als wahre Ehe unmöglich sind, sondern auch solche, denen kein vernünftiger Grund entgegen steht*), und der Christ, der jede Ordnung achtet, fügt sich

---

*) Bekanntlich hat das kanonische Recht nach dem Vorgange älterer Gesetzgebungen, der jüdischen, römischen u. a., eine Menge von Bestimmungen getroffen, die sich großentheils bis heute erhalten haben, nach welchen gewisse Ehen unbedingt verboten, andere aber zwar verboten sind, aber für Geld gestattet werden können. Zur Einigkeit ist man nicht gekommen, weder über die Grenze des Erlaubten und des Verbotenen, noch über die Gründe des Verbietens und Erlaubens; und die man gebracht hat, die sind weit mehr physiologisch oder naturphilosophisch oder staatsmännisch gewesen als moralisch oder theologisch. In alles dies wird hier nicht eingegangen, wo weder kirchenrechtliche noch sittengesetzliche Bestimmungen im Zwecke liegen. Nur dieses ist zu setzen: Es handelt sich nicht um Beischlaf oder Kinderzeugung, sondern um die Ehe und zwar um die christliche. Nun, die Ehe zwischen Aeltern und Kindern, also des Vaters mit der Tochter nach dem Tode ihrer Mutter, und des Sohnes mit der Mutter nach dem Tode seines Vaters, verbietet sich schon durch die Ungleichheit des Alters, bei welcher eine wahre Ehe nur selten und schwer zur Entstehung kommt, sodann aber, zwischen Aeltern und Kindern besteht schon ein Verhältniß, welches auf der einen Seite durch die Ehe aufgehoben würde, was nicht geschehen soll, auf der anderen zwar vielleicht nicht immer die Sinnenbrunst, aber immer die keusche geschlechtliche Liebe (die wahren bräutlichen Gefühle) unmöglich macht; was aber zur tugendhaften Ehe zusammenführt, soll nicht jene Brunst seyn, sondern diese Liebe, eine Brunst aber, die sich bis dahin vergißt, den Vater als den Liebhaber und Gatten, die Mutter als die Braut und Gattin zu begehren, ist gewiß eine sündhafte Brunst. Zwischen Geschwistern entsteht bei stetem Zusammenseyn doch die geschlechtliche Zuneigung so selten, daß ein unzweifelhafter Wink darin liegt, es könne die Geschwisterehe nicht als Regel gelten. Hinzu kommt aber, daß zwischen ihnen ein solches Verhältniß schon besteht, daß die vollkommenste Liebe und die innigste Gemeinschaft auch des geistigen Strebens

auch in diese. Ferner haben gleichfalls die Gesetze die Wahl an die Bewilligung der Aeltern oder ihrer Stellvertreter angeknüpft, und so lange sie bestehen, fügen sich die Christen auch in diesen Zwang. Aber sie empfinden seine Ungerechtigkeit, welche, die geistige Reife des Wählenden vorausgesetzt, darin besteht, daß bei der einflußreichsten Handlung ihres Lebens, über welche sie allein das volle Urtheil, und deren Folgen sie allein zu tragen haben, Andere als sie selbst die Endentscheidung haben sollen, für deren Ausfall auch die Aelternliebe ihnen keine sichere Bürgschaft giebt. Endlich aber, und dies das Wichtigste, eine christliche Ehe kann nur da eintreten, wo beide Gatten Christen sind, denn die christliche Gemeinschaft, welche die des Glaubens an Christus ist, das köstlichste Ehekleinod, das die Christen nicht entbehren mögen, kommt nur so zu Stande. Darum, auch wenn die Liebe zur Verbindung mit nichtchristlicher Person hindrängte, was auch bei wahren Christen nicht unmöglich wäre, die Liebe zu Christus und der Hunger nach dem idealen Leben muß die Oberhand behalten. Will man sagen, es könne der christliche Mann die Gattin zu bekehren hoffen, und dann werde um so inniger die Gemeinschaft seyn, wenn außer dem ehelichen Glücke sie ihm auch ihr höheres Leben zu verdanken habe: die Hoffnung könnte täuschen, und dann wäre der christliche Ehesegen unwiederbringlich für ihn dahin. Darum, sie liebend wird er arbeiten sie zu bekehren, gelingt es aber nicht, so opfert er die Liebe Christo und dem Guten, und knüpft ein Band nicht, das geschlossen ihm nur Weh bereiten könnte. Das christliche Weib aber, es ist möglich, daß der nichtchristliche Mann sie liebe und begehre, möglich auch, daß sie ihn wieder liebe, aber ihm Folge leisten kann sie nicht. Selbst wenn sie ihn bekehrte, es wäre die rechte

---

möglich, also die Anknüpfung eines neuen überflüssig, in sofern aber auch wieder zu einer Art von geistiger Kargheit macht, als sie den Kreis, in welchem das geistige Leben sich offenbaren soll, in ungebührlich enge Schranken schließt. So gewiß also diese Ehen die furchtbare Sünde nicht enthalten, welche man darin gefunden hat, so gewiß vielmehr auch zwischen Geschwistern eine Gemeinschaft heiliger Ehe möglich ist, so wenig werden Christen dem Gesetze, das sie verbietet, Widerstand entgegen setzen. Alle übrigen Beschränkungen dagegen, die auf Verwandtschaft oder gar nur auf Verschwägerung beruhen, sind als nichtig anzusehen, und dahin zu wirken, daß sie aufgehoben werden. Erlaubnisse um Geld aber sind so schändlich, daß hohe Zeit wäre, sie mit der Wurzel auszureißen.

Ordnung nicht, denn vom Manne soll das Weib empfangen, und nicht umgekehrt. Wenn aber nicht, so ermangelte sie der geistigen Stütze, deren sie bedarf, das Haus des christlichen Hauptes, die Kinder der christlichen Erziehung, und das kann sie nicht wollen; wie tief sie's schmerze, sie entsagt dem Manne, mit dem sie nicht in Christus Eins seyn kann*).

Anmerk. Die Spaltung der abendländischen Kirche in zwei Sonderkirchen, die römische und die evangelische, hat eine andere Art gemischter Ehen herbei geführt, zu denen die Veranlassung um so häufiger herein tritt, je mehr die Genossen beider im äußeren Leben sich vermengen. Und je beharrlicher die römische Kirche sie verurtheilt und zu hindern sucht, desto eifriger bestrebt sich der Zeitgeist, sie aufrecht zu erhalten. Das christliche Denken muß auf jene Seite treten. Von Solchen ist nicht zu sprechen, welche von ihrer Kirche zwar den Namen, aber nicht das Wesen haben, denn auch ungemischt würde ihre Ehe keine christliche Ehe seyn. Haben aber beide Theile den Glauben ihrer Kirche in der That, so sind sie beide Christen, und in sofern würde eine christliche Ehe zwischen ihnen möglich seyn. Aber sie sind's in sehr verschiedener Art. Der evangelische Theil sucht alles Heil im Glauben, und keines im äußerlichen Werke, und kann die unevangelische Richtung der anderen Kirche als solcher nicht gut heißen, der katholische, auch wenn er, wie hier zu setzen ist, den Glauben an Christus hat, ist doch durch die Lehre seiner Kirche an das Werk gewiesen, und hängt überdies am Worte, zumal am Lösungsworte seines Priesters, seine Kirche aber hat ihn gelehrt, was außerhalb ihrer steht, als ketzerisch vom Heile auszuschließen. So sieht jeder Theil den anderen auf verkehrtem Wege, muß ihn für den eigenen zu gewinnen suchen, was doch dieser wegen seiner Treue gegen den väterlichen Glauben nicht leisten kann. Das giebt ein stetes Hinderniß der christlichen Gemeinschaft, welchem beim katholischen Theile noch das eingetränkte und stets angefrischte Bewußtseyn einer zu-

*) Wenn in unseren Tagen Ehen dieser Art geschlossen zu werden, und auch wohl leiblich auszuschlagen scheinen, so beweisen sie nicht gegen das Gesagte, denn da ist das Wahre dieses, daß beide Theile keine Christen sind, und leibliche Ehen sind noch keine christliche. Nur die Staatsgewalt als solche hat sich nicht darein zu mischen.

gezogenen Schuld sich zugesellt. Also Schmerz auf beiden Seiten, und keine Möglichkeit gemeinsamer Erbauung, und noch weniger der gemeinsamen christlichen Erziehung ihrer Kinder. Darum, ohne im mindesten einen Zwang zu wollen, kann doch, wer die christliche Familie bezweckt, diese Art von Ehen nie empfehlen.

Als der Eintritt in die Ehe hat der Beginn des beständigen und ehelichen Zusammenseyns zu gelten. An besondere Formen ist derselbe nicht gebunden, und das Wesen der Ehe ist von ihnen unabhängig. Christen, die Alles im Bewußtseyn Gottes, und zwar namentlich ihres durch Christus vermittelten Verhältnisses zu Gott unternehmen, und in jedem Augenblicke darnach streben, ihn im Gedanken Gottes auszufüllen, treten auch ins eheliche Leben mit diesem Bewußtseyn ein, und weihen sich für dasselbe Gott. Daß sie das unter bestimmten Formen, oder in Beiseyn Anderer, oder an bestimmtem Orte thun, ist damit nicht behauptet, im Gegentheile ihre Ehe ist eine wirkliche und christliche ohne jede Form, ja in der tiefsten Einsamkeit, oder auch in Mitten ganz unchristlicher Umgebungen geschlossen. Die Gesetzgebungen haben solche Formen eingeführt, meist kirchliche noch von der Zeit her, wo die Kirche über den Staat gebot, und festgesetzt, daß nur die Ehe rechtlich gelten solle, die unter diesen Formen eingegangen sey. Die öffentliche Meinung brandmarkt solche, welche ohne sie begonnen werden. Die Neuzeit hat in letzterer Beziehung sehr Viel nachgelassen, in ersterer Abänderung versucht, noch aber wenig ausgerichtet. Die Christen unterziehen sich dem Hergebrachten, nicht weil sie dessen bedürftig sind, oder ihre Ehe minder christlich würde im Ermangelungsfalle, oder christlicher durch den Gebrauch; aber sie können's thun, weil diese Formen bloß ein Ausdruck dessen sind, was sich in ihren Herzen findet, sie thun es, weil es die gesetzliche Ordnung ist, und thun es gern, weil auch Gebet und Segen der Gemeine werthvoll für sie ist. Nur gegen die Beschuldigung würden sie Verwahrung einzulegen haben, daß ihre Ehe sündhaft wäre, wenn sie ohne die kirchlichen Formen eingegangen würde. Es ist's wohl manche in diesem Falle, aber würde es nicht minder mit ihnen seyn.

In der christlichen Ehe nun offenbart sich auf das Herrlichste, daß in Christus Alles neu wird. Die neue Kreatur ist da, der Mann hat nicht mehr seine Lust zum Zwecke, und nimmt nicht mehr das

Weib als Werkzeug seiner Lust, er will das Gute, will's an sich, will's am erkornen Weibe; das Weib ist nicht mehr die Genommene, weiß sich nicht mehr das Werkzeug fremder Lust und Willkür, sucht nicht mehr ihre Lust dem Manne abzulisten oder abzutrotzen, sie will was er, und er was sie, in Christus sind sie Eins, er der Herr, aber ihr in Liebe dienend, sie ihm unterworfen, aber in Christus frei, der Beider Herr ist, und Beide frei gemacht hat von der Sünde und von sich selbst. Das ist die neue Stellung, die in Christus wurzelt. Und eben da das neue Leben. Beider Leben ist im innersten Kerne Religion, christliche Religion, Leben durch Christus in Gott, Beide streben täglich dieses Leben in sich zu erhöhen, Beide suchen die Erhöhung im Glauben an Christus, im Worte Gottes, im Gebete; so sind sie Eins in ihrer höchsten, heiligsten Bestrebung. Aber Beide wollen auch dasselbe Leben fördern in dem Anderen, und Beide fühlen sich bedürftig der Kräftigung, die aus der Gemeinschaft fließen kann; darum, was Jedes bis dahin allein gethan, das thun sie nun vereint, und Jedes empfängt zugleich vom Anderen und theilt ihm mit; das Grundwesen ihres ehelichen Lebens ist gemeinsame Erziehung für das Ideale, gemeinsame Erbauung zu lebendigen Gottestempeln. Das vollendet ihre Einheit.

Wie nun aus seinem Mittelpunkte das christliche Leben überhaupt, so geht aus demselben auch das christliche Leben im Ehestande hervor; was jeder Gatte als Einzeler war und wollte und that, das thut er als Verbundener nun in Gemeinschaft mit dem Gatten, und was als Glied der Gesellschaft er gewirkt, das wirkt er Theils als Gatte an dem Gatten, Theils im Verein mit diesem nach außen hin, in seiner Art ein jeder; und so wird das eheliche Leben auf der einen Seite ein ins Enge gezogenes Bild des ganzen Lebens, auf der anderen der Born, aus dem für das Gesellschaftsleben Lust und Kraft, Uebung und Weisheit strömt. Die Wachsamkeit, welche im unverbundenen Leben der Christ übte über den Kräften seiner Seele, die übt er fort im ehelichen, und nicht minder über denen des Anderen als über den seinigen; darum die Keuschheit, die das unverbundene Leben zierte, ist jetzt der Schmuck des ehelichen, dieselbe Keuschheit, weil der Geist noch immer die Zügel führt und nicht das Fleisch, das Gute der Zweck ist, auch im natürlichen Genusse, und nicht die Lust; so daß, während die sündige Ehe nur als öffentlich anerkannte und

geschützte Anstalt für die fleischliche Lust erscheint, die christliche, indem sie den Zweck der Natur erfüllt, dem höchsten Zwecke des Geistes dient. Und darum auch die wahre Treue, nicht nur jene äußerliche, und noch so seltene, welche dem anderen Theile den ausschließlichen Genuß des Leibes wahrt, indeß die Sinne und die Phantasie, und auch die Neigungen, nach allen Seiten schweifen, sondern die, welche die Sinne in der Gewalt des Geistes, und die Phantasie am Zügel hält, und die fremde Neigung, wenn sie als ein Natürliches einmal entstehen sollte, ertödtet, ehe sie zur Begierde werden kann. Dieselbe Wahrheit in der Rede wie gegen die ganze Welt, ja größere in sofern als gegen den liebenden und christlichen Genossen es nie des mindesten Verbergens oder Verheimlichens bedarf, als immer das ganze Herz entfaltet und entschleiert vor ihm liegen kann, und in der Natur der Liebe der Drang liegt nach Eröffnung und nach Mittheilung; und wie in Allem, so auch in der Wahrheit, und der Offenheit, und der Aufrichtigkeit, die unbedingteste Gegenseitigkeit. Darum von beiden Seiten unbedingtes Vertrauen, denn wo im Allgemeinen Jedes das Wollen des Anderen kennt, kann in Bezug auf's Einzele der Zweifel nicht erwachen, und wo im Hauptbestreben Beide eine Seele sind, da findet die Furcht nicht Platz, es möge im Nebenwerke der Andere den verkehrten Weg einschlagen, und wo das ganze Wesen offen liegt, und auch die Schwächen und die Fehler nicht verheimlicht werden, ist für die Sorge um verborgene Fehler die Veranlassung entzogen. Der Argwohn ist verbannt, und auch die Eifersucht, die arge Krankheit der sündhaften Liebe, ist unmöglich. — Die gleiche Arbeit wie im Einzelleben, die gleiche Thätigkeit im Erwerben, die gleiche Sparsamkeit im Besitze; aber Beide arbeiten für einander, erwerben für einander, sparen für einander, weil sie Eins im Geiste sind; darum was sie haben, haben Beide, was Einem mangelt, sucht das Andere zu ersetzen, was Eins genießt, das muß das Andere mitgenießen; der Wohlstand und die Armuth wird von Beiden gleich empfunden. Und darum auch Erholung und Vergnügen gehören Beiden an, es geht nicht der Mann dem seinigen nach, und das Weib dem ihrigen, sie haben ein Vergnügen, und das finden sie an keinem Orte sicherer und reichlicher als daheim; ihre Freuden sind christliche und häusliche. — Frei ist Er in Christus, und frei ist Sie in ihm, und diese Freiheit würde Keins von Beiden sich

vom Anderen rauben lassen, aber weil sie frei, und Eins in ihrem Wollen sind, begehrt auch Keins darnach, in der eigenen Freiheit achtet Jedes die des Anderen, und Einen Weg gehend geht ihn Jedes in seiner Art, in der äußeren Form verschieden, haben sie das gleiche Wesen, und finden sich am gleichen Ziele zusammen. Darum ist Friede unter ihnen, und ob auch tausendmal die Ansichten sich trennen, und die Auffassungen, ja selbst die Empfindungen, die Einheit im Geiste hebt's nicht auf, die innere Einmüthigkeit, aus welcher die äußere Einträchtigkeit dann ohne Kunst und ohne Mühe fließt. Und so in gegenseitiger Achtung und gegenseitiger Demuth, in Ernst und Freundlichkeit, in Freiheit und Nachgiebigkeit, in Kraft und in Geduld, verbringen sie das Leben, jedes Jahr, ja jeder Tag und jede Stunde, jede Thätigkeit und jede Erquickung, jede Freude und jedes Leiden, führt sie, wie zu Christus, so zu einander näher hin, und wie in ihn, so in einander wachsen sie stets fester ein, und wie mit ihm, so mit einander immer inniger zusammen, bis sie ganz Eins werden, Eins in ihrer Liebe, Eins in ihrem Herrn.

Steht aber die Sache so, so ist die Frage überflüssig, wie lange eine solche Ehe währe? Christliche Ehen währen bis zum Tode. Das sündige Eheleben ist Vorschmack der Hölle, das christliche des Himmels; darum dort ein tägliches Bereuen, ein Suchen nach der Lösung, und oft die Lösung selbst, zu der's an Gründen niemals fehlt; hier fehlt's daran, und nur aus Gottes Hand nimmt man die Trennung an. Christliche Ehen werden nie getrennt. Aber nicht alle Christen stehen in solcher Ehe, viele in unchristlicher, die Einen, weil sie eher in die Ehe traten, als sie Christen wurden, Andere, weil sie zwar christlich wählten, aber irrthümlich, Manche wohl auch, weil, als sie wählten, die Gewalt der Neigung sie unchristlich wählen ließ. Das ist denn für den christlichen Theil ein schweres Leid, denn der christliche Ehezweck bleibt unerreicht, der christliche Ehesegen ungenossen, und all das Gute, das aus christlicher Ehe in die Gesellschaft überströmen sollte, ungewirkt. Da mögen sonst Annehmlichkeiten welche immer erworben seyn, sobald die Augen aufgegangen, haben sie nicht das Gewicht der Feder diesem Schmerze gegenüber. Was ist da zu thun? Paulus giebt entschiedenen Rath (1 Kor. 7, 12—18): so lange der ungläubige Theil im Bunde bleiben wolle, ihn nicht zu verlassen, wenn aber nicht, ihn nicht zu hindern. Und möchte auch der Grund:

ἡγίασται γὰρ κ. τ. λ. (V. 14.) nicht Jedem entscheidend erscheinen, der andere: *τί γὰρ οἶδας, εἰ — σώσεις* (V. 18.) ist es immer. Der ungläubige Gatte ist an mich gewiesen, und ich an ihn, indem ich ihn erwählte oder mich ihm hingab, habe ich sein Heil auf mich genommen, und bin verantwortlich dafür, so sehr ein Mensch es seyn kann für den anderen. Ja führte ich die Welt zu Christus, und ihn nicht, und hätte doch gekonnt, es würde jenes Verdienst verschwinden hinter dieser Schuld. Ob ich aber könne oder nicht, bleibt unentschieden bis zum letzten Augenblicke, *ἡ δὲ ἀγάπη πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει* (1 Kor. 13, 7.). Auch den ungläubigen Gatten verlassen christliche Gatten nicht. Sie arbeiten an seinem Heile wie an dem der Welt, und mit größerem Eifer, denn zu der Gluth der christlichen gesellt sich die der ehelichen Liebe. Gelingt's, so ist ein Mensch für Gott gewonnen, und der, der ihnen am nächsten stand; wo nicht, so ist's ein Schicksal, von Gott gesandt, und christliche Tugend übt sich im Ertragen, christliche Liebe im Erleichtern und Verbessern. Wie aber, wenn der Gatte lasterhaft ist, oder feindselig, und namentlich ehebrecherisch? Die Schrift, auch wo sie am strengsten ist, erlaubt die Trennung für diesen Fall (Matth. 5, 31 ff. 19, 3—9.), und alle Gesetzgebungen für denselben und mehrere. Der christliche Theil erkennt sein Recht, und braucht es nicht. Es giebt kein größer Leid für christliche Ehegatten als das Sündenleben des Genossen, aber wenn sein Christenthum vollkommen, so scheidet er nicht von ihm. Erstlich, wäre er leiblich krank, er pflegte sein, und wiche nicht von seiner Seite bis zum letzten Augenblicke*), und er sollte ihn verlassen, da er an der schwersten Krankheit, der der Sünde, leidet? Zweitens, die christliche Liebe nimmt sich des Fremden an, wenn er gefallen ist, begiebt sich in die Höhlen des Lasters, in die Strafhäuser des Verbrechens, um die Gefangenen der Sünde zu erlösen, und den Sünder im eigenen Hause stieße sie hinaus, oder ginge hinweg, als ob's da Nichts zu retten gäbe, oder die eheliche Liebe nicht auch da noch Hoffnung böte, wo die all-

---

*) Es giebt freilich Gesetzgebungen und Moralen, die sich christlich nennen, in denen unheilbare Krankheit unter den Scheidungsgründen steht, aber was steht auch nicht alles in solchen „christlichen" Gesetzen, wovor einem christlichen Denken die Haut schauern mag!

gemeine nicht mehr helfen kann? Oder macht das den Unterschied, wenn etwa der Gatte selbst der von der Sünde des Gatten Betroffene ist? Die Christen haben den Unterschied des Selbst und des Anderen in sich aufgehoben. So ist das Endergebniß: christliche Ehegatten können wohl verlassen werden, selbst verlassen sie den Gatten nie.

§. 83.

Nicht überall wo Ehe und Familie, ist auch eine Hausgenossenschaft, aber sie kann es seyn, und wo sie ist, da hat sie hohe Wichtigkeit. Sie hat verschiedene Namen und Stellungen, als Geschäftsgenossen, Lehrlinge, Dienstgesinde; aber in dem Einen sind Alle gleich, daß sie dem Hausherrn und der Hausfrau untergeben sind, und einen Theil der Arbeit thun, welche im Hause und für das Haus verrichtet wird. Wie traurig es im sündigen Leben mit der Hausgenossenschaft bestellt sey, ist seines Orts gezeigt (1, 295—297), und auch der Grund, warum? Es ist daher auch hier ein Punkt, wo die umgestaltende und neuschaffende Kraft des Christenthums sich herrlich offenbaren kann und offenbart. Wenn nämlich nicht zu bezweifeln ist, daß Christen alle ihre Nebenmenschen als Solche ansehen, die zur Gottesebenbildschaft berufen sind, allen sich ideal verbrüdert fühlen, und das ernste Wollen haben, alle in der Verfolgung ihres Zieles zu unterstützen, wo und wie sie können; wenn eben so gewiß ist, daß sie dies zuerst an Denen thun, die ihnen die nächsten sind, und endlich, daß sie von der hohen Bedeutung tief durchdrungen sind, welche das Haus und die Familie im Menschenleben haben: so liegt vor Augen, daß sie jene Betrachtungsart und jenes Wollen zu allermeist auf alle Die anwenden, welche in ihrem Hause sind, in ihrem Dienste und in ihrer Arbeit stehen. Denn nach dem Gatten und den Kindern hat der Christ nichts Näheres als seine Hausgenossen, und wie die Hausgenossen beschaffen sind, davon hängt nicht nur sein äußeres Befinden zu großem Theile, sondern auch viel innerer Segen oder Unsegen, und ganz besonders das Gedeihen seiner Kinder ab; so daß auch wenn die allgemeine Liebe ihn nicht triebe, doch die Rücksicht auf das eigene Wohl und das der Kinder ihn antreiben müßte, sein allgemeines christliches Wirken zu allernächst auf sie zu richten. Die geistige Grundlage des christlichen Hausgenossenwesens ist also diese: Alle Hausgenossen sind Solche, an denen das Gute, und

zwar als innerhalb des christlichen Bereiches Lebenden, das Heil in Christus wirklich werden soll, und ich als Christ und christlicher Hausvater habe den Beruf auf mir, dahin zu wirken, daß es werde. Sind sie schon Christen, so sind sie als solche meine Glaubensbrüder, die ich in ihrem christlichen Wesen stärken, aber auch, wo sie die stärkeren, mich von ihnen stärken lassen soll; sind sie's noch nicht, so sollen sie's in meinem Hause werden, und es darf nicht meine Schuld seyn, wenn sie dies verlassen ohne es zu seyn. Von diesem Grunde geht das ganze Handeln aus. Zuerst die Wahl. Müßten nicht Hausgenossen seyn, die Christen würden keine suchen, denn erstlich, die Arbeit, die sie selbst thun können, tragen sie nicht Anderen auf, und dann, das Gefährliche der Sache für den Segen ihres Hauses kann ihnen nicht entgehen. Da sie aber müssen, so nehmen sie vor Allem weder weniger noch mehr, als zur Vollbringung aller Haus- und Gewerbs-Arbeit bei stetem Fleiße von Nöthen sind; nicht weniger, weil das zu übergroßer Kraftanstrengung, also zur Erschöpfung führen würde, die sie wie für sich, so auch (der Unterschied ist aufgehoben) für Andere vermeiden; nicht mehr, weil wo viel Hände, viel Müssiggänger, und wo viel Müssiggang, viel Sünde ist, ihr Haus aber ein Haus der Arbeit und der Zucht seyn soll, und nicht des Müssigganges und der Sünde. Christliche Haushaltungen sind nicht an der Menge, sondern an dem Fleiße der Genossen zu erkennen. Sodann, ist's möglich, lauter Christen, ist's nicht möglich — und das wird's meistens seyn —, die Hoffnung geben es zu werden. Zu diesen sind zumeist die Unerwachsenen zu rechnen, die in ihrem Hause erst zur Reife kommen sollen. Der Grund: sind die erwachsenen Hausgenossen gleichen Sinnes mit der Herrschaft, so kommt ein Geist ins Haus, der sich dann leicht den jüngeren Genossen mittheilt, sind jene der Verkehrtheit hingegeben, so mühen sich Herr und Frau umsonst. Dann aber die Behandlung, vom Beispiele überall begleitet, nicht von gemachtem und erkünsteltem, vielmehr von dem, das aus dem christlichen Wesen ohne Kunst hervorgeht, und die Kraft giebt, das zu fordern, was man selbst voranthut. Sie ist verschieden, wie natürlich, nach Geschlecht, nach Alter, nach Arbeitsfähigkeit u. s. w., aber in verschiedenen Formen sind's doch wesentlich zwei Dinge, worin Alles ruht, die Regierung, und die Seelsorge, jene dem äußeren, diese dem inneren Leben zugewandt.

1. Die Regierung. Die Hausgenossen sind in der Neuzeit nicht mehr Leibeigene wie im Alterthum, sie sind freie Menschen, durch Vertrag ans Haus geknüpft und an die Arbeit. Aber auch wenn sie das nicht wären, Christen würden sie als Freie ansehen und behandeln, denn wer mit ihnen zu gleicher Würde in Gottes Reich berufen ist, der kann nicht Knecht in jenem Sinne seyn. Darum hat das Christenthum die Knechtschaft allenthalben aufgehoben, wo es Boden in den Herzen gefunden hatte. Im Anfang konnte es das nicht äußerlich, aber Paulus wußte, daß in Christus der Unterschied von Knechten und Freien aufgehoben (Gal. 3, 28.), und daß der christliche Knecht ein Freigelassener Christi wäre (1 Kor. 7, 22.); daß die Knechtschaft noch so lange, und bis in die Neuzeit fortgewährt hat, dient nur zum Beweise, daß das Christenthum sehr langsam und sehr wenig in die Menschheit eingedrungen; allmählig aber dringt doch allenthalben das Bewußtseyn durch, nicht nur daß Christen, sondern auch daß Menschen als zum Gottesheil Berufene nicht können Knechte seyn. Darum, christliche Hausherren haben keine Knechte und ehren die Freiheit, zu welcher Alle berufen sind, in ihren Untergebenen. Aber Freiheit ist nicht Zügellosigkeit, und ein Hauswesen, der Staat im Kleinen, gedeiht allein durch Ordnung; die Ordnung aber muß von Dem ausgehen, der ihm vorsteht. Darum will ein christlicher Hausvater der Herr in seinem Hause seyn, und betrachtet seine Stellung als ein obrigkeitlich Amt. Er regiert in seinem Hause, d. h. er muß der Mittelpunkt seyn, von welchem alle Bewegung, und der Geist, von welchem alles Gesetz ausgeht. Und Alle die im Hause leben, müssen sich in das Gesetz des Hauses fügen, oder auf den Platz darin verzichten. Und darin wird er von der Hausfrau unterstützt, die, obwohl Frau im Hause, doch von Allen zuerst sich dem Gesetze unterordnet, und keinem Widerstreben Vorschub leistet. Von allen Gesetzen das erste aber ist die Arbeit. Er arbeitet, die Frau arbeitet, wer im Hause ist, muß arbeiten, und mit Fleiß arbeiten, der Faule und der Müssiggänger haben keinen Ort im Christenhause. Das zweite ist die Ordnung in der Arbeit, daß Jedes geschehe zu seiner Zeit, und in der Ruhe, daß Arbeit und Ruhe sich so folgen, daß zur Arbeit immer Kraft und die Ruhe immer süß ist. Das Dritte die Mäßigkeit, in Speise, in Trank, in Vergnügen, kurz in Allem, und das vierte die Ehrbarkeit, es sey in Worten oder Werken, es darf

kein unanständig Wort, keine unzüchtige Geberde, keine schandbare Handlung, weder innerhalb noch, so weit sein Auge reicht, außerhalb des Hauses von Denen ausgehen, die ihm angehören. Und er hält auf seine Gesetze, und übt das Strafamt, wenn sie übertreten werden. Es ist schwer, ein Strafamt üben über Freie, und noch schwerer, es so üben, daß Strafe und Schuld sich decken, und der Zweck von jener, die Besserung, heraus springt. Aber unterlassen darf's nicht werden.

2. Die Seelsorge. Die Hausregierung kommt nicht über das äußerliche Thun hinaus, sie hat ihr Höchstes erzielt, wenn Alles im Hause arbeitsam und ordentlich und ehrbar ist. Christen können sich damit nicht begnügen, sie wissen, daß Gesetzlichkeit noch keine Tugend ist, gesetzlicher Gehorsam kein Verdienst, und wenig sicher, und ohne geheiligtes Wollen bloß verdeckte Sünde ist. Sie aber wollen Aufhebung der Sünde und Förderung des idealen Lebens. Darum fügen sie der bloßen Regierung die Seelsorge, und als das Größere bei. Die Seelsorge erfaßt den inneren Menschen, Geist und Seele, Verstand und Vernunft und Willenskraft, und während das Regieren als gesetzliches wohl Alle über einen Leisten schlagen mag, sucht sie auf das besondere Wesen eines Jeden einzuwirken, und wird dadurch manchfach. Sie will bilden, und natürlich die Geschäftsgehülfen anders als die Lehrlinge, und beide anders als das Dienstgesinde, und von diesem das männliche anders als das weibliche, jedes nach Bildungsstufe, Stellung und Beruf; sie will vor dem Bösen bewahren und zum Guten führen, und da faßt sie Jeden an den Punkten an, wo er am leichtesten zu erfassen ist, macht Jeden auf die Seiten aufmerksam, wo ihn das Böse zuerst gewinnen kann, zeigt Jedem die Wege, die er am sichersten gehen mag, die Mittel, welche ihm die beste Hülfe bieten können; sie ist immer gegenwärtig, mit Rath, mit Mahnung, mit Warnung, mit Zurechtweisung, mit heilsamer Züchtigung, braucht Ernst und Milde, Freundlichkeit und Strenge; über Alles aber trachtet sie zur Buße zu führen und zum Glauben, und wo das gelungen, da nimmt sie die Gewonnenen zur Gemeinschaft des christlichen Lebens auf, zur Theilnahme an Allem was, es sey Wort Gottes oder Unterredung oder Gebet, zur Stärkung des Glaubens und Mehrung der Liebe führen mag. Eine Zucht und einen Zwang aber macht sie nicht daraus, die nicht beten können, die treibt sie zum Gebet nicht an, die

keiner Erbauung fähig, weil der Grund noch nicht gelegt ist, die zieht sie nicht herbei, sie bietet Allen an und ladet Alle ein, auf bringt sie Nichts. — Und die gleiche Sorge richtet sich auf's äußere Leben, auf alle Bedürfnisse, auf die Gesundheit, auf das Ganze des Ergehens; die Hausgenossen sind Angehörige, sind Glieder der Familie, und dürfen im Christenhause das Vaterhaus zwar nicht vergessen, aber auch nicht vermissen. Und alles das fließt aus dem Einen, daß die Christen ihr Augenmerk auf's Gute gerichtet haben, und allein auf's Gute.

Im christlichen Hauswesen soll die christliche Hausgenossenschaft die andere Seite des Verhältnisses darbieten, aber wenn man bedenkt, aus welchen Quellen sie herfließen müßte, so wird man begreifen, daß wenn es schwer für eine christliche Jugend ist, christliche Hausältern anzutreffen, es noch weit schwerer für diese werden muß, christliche Genossen in ihr Haus zu finden. So muß denn, wo ein christliches Gemüth ein fremdes Haus aufsuchen muß für Lehre oder Dienst, es meist genommen werden, wie sich's eben findet, und dann giebt's manchmal einen harten Stand, um das hinein gebrachte christliche Wesen mit heraus zu bringen; auf der anderen Seite die christliche Hausherrschaft hat oft nur die Wahl unchristlicher Genossen oder keiner, doch bleibt ihr die schöne Aufgabe, sich christliche heranzuziehen, und sie unterzieht sich ihr. Trifft aber einmal, und das ist hier zu setzen — beides auf einen Punkt, gelingt's der Herrschaft christliche Hausgenossen, und den Arbeitsuchern eine christliche Herrschaft zu gewinnen, dann vollendet sich das christliche Hauswesen, und was in der Wirklichkeit für beide Theile oft eine halbe Hölle ist, wird dann der halbe Himmel. Christliche Hausgenossen wollen nicht das Selbst und seine Lust, sie wollen das Gute als das Gute, sie wissen sich in Gottes Ordnung, und Gottes Wollen ist ihr Gesetz, sie sehen in ihren christlichen Herren oder Meistern nicht die Menschen, die von ihnen allen möglichen Gewinn ziehen wollen um den geringsten Lohn, die selbst wohlleben wollen, ihnen keine Freude gönnen, und deren Faulheit ihre Arbeit fröhnen soll; sie sehen in ihnen erstlich ihre Herren, ihre Vorgesetzten, denen sie nach Gottes Ordnung untergeben und gehorsam sind in allem Guten und Rechten, was ihr Dienstverhältniß mit sich bringt; sie sehen in ihnen zweitens die Personen, von denen sie empfangen, was sie suchen und bedürfen,

Unterweisung im Berufe, und Arbeit für christlichen Broderwerb, und wissen sich von Gott an sie gewiesen und gegeben. Aber sie sehen auch in ihnen drittens Christen wie sie selbst sind, stehend in demselben Glauben, brennend in derselben Liebe, dienend demselben Herrn, und ringend nach demselben Ziele, und das gilt ihnen höher als Alles was sie sind und haben, darin aber wissen sie sich ihnen gleich. Darum aber sehen sie auch in ihnen viertens Solche, die ihr geistig Wohl begehren, die sie als Christen anerkennen und christlich für sie sorgen sowohl als über sie regieren wollen, Solche, die ihnen je nach Bedarf und Umständen die Stelle von Vater und von Mutter ersetzen wollen, und ihre besten Freunde sind. Darum als ihren Herren wollen sie gehorsam seyn, für ihre Arbeitgeber arbeiten, ihren Glaubensgenossen wissen sie sich eng verbunden, ihren neuen Aeltern, ihren treuen Freunden wollen sie vertrauen. So gehorchen sie denn, aber indem sie gehorchen, wollen sie nur das Gute thun, ihr eigentlicher Dienstherr ist der Herr (Eph. 6, 5—7. Kol. 3, 22 f.). Sie arbeiten, aber sie wollen arbeiten, und sehen in der Arbeit nicht die Mühe, sondern das Gute, nicht die Last, die ihnen ein Fremder auferlegt, sondern den von Gott gegebenen Beruf, und der die Arbeit auflegt, thut sie zuerst, und ist der thätigste von Allen, so arbeiten sie gern, und eifrig, und darum gut; sie folgen Christi Beispiel in dem ihres Meisters. Sie fügen sich in die Hausordnung, aber es ist ihre eigene Ordnung, denn was gut ist, wollen sie; sie halten sich mäßig, ehrbar, keusch, häuslich u. s. w., es geht nicht aus fremdem Gesetz in Furcht, es geht mit Lust aus eigenem Geist hervor. Und weil sie das Gute wollen, folgen sie mit Freuden ihrem Rathe, ihrer Unterweisung, ihren Mahnungen, und wenn sie fehlten, ihrer Zucht, weil das Leben in Gott in ihnen begonnen hat, ergreifen sie mit Begierde, was ihnen innerhalb und außerhalb des Hauses zu seiner Stärkung dargeboten wird, und wenden's auf sich an. Aber sie belohnen auch dafür, denn auch von ihrem christlichen Wesen geht auf ihre Herrschaft über, was sie stärken mag, und in der Zucht der Kinder, und der Gestaltung des Ganzen zur Gemeine und zum Tempel Gottes stehen sie ihnen mit Eifer und Treue bei. Darum, solange sie im Hause bleiben, ist das Haus ihnen werth und sie dem Hause, und was die Herrschaft als christliche an ihnen thäte, auch wenn sie nicht Christen wären, das thut sie um so freudiger an ihnen, je mehr sie Entgegenkommen und Früchte sieht, es knüpft ein

Band sich zwischen beiden Theilen, das nie zerreißt, und das Beisammenbleiben bis zum letzten Augenblicke der möglich ist verlängern lehrt. Und folgt dann doch der Abschied, so bleibt das Diensthaus für die Scheidenden zeitlebens ein Vater- und Heimathshaus, an das sie mit Sehnsucht denken, in das sie mit Lust einkehren, so oft ihr Berufsweg sie in dessen Nähe führt, und wo sie immer offene Thür und offene Herzen finden, in Lust und Leid, zu Rath und That.

§. 84.

In ein solches Haus nun treten die Kinder der Christen ein. Die Darstellung des idealen Lebens hat angedeutet, wie dort die Kinder ein Band sind, das die an sich schon unauflöslich verbundenen Gatten noch inniger aneinander knüpft, und wie die Erziehung das bezweckt und erzielt, daß wenn sie herangewachsen sind, sie in der gleichen Fülle des idealen Lebens stehen wie die Aelteren (I, 179); die des sündigen Lebens aber mußte zeigen, welcher Jammer da heraus kommt, wo die Kinder nur die widerwillig empfangene Folge eines bloß fleischlichen Verkehrs, die Aelternliebe nur Instinkt, und was Erziehung seyn soll, eine kümmerliche Auferziehung ist (I, 291—295); die Darstellung des christlichen Lebens hat zu zeigen, was die Kinder im christlichen Hause sind, welche Kräfte da auf sie einwirken, welcher Erfolg davon zu hoffen ist, und wie im Kinderkreise ein neues christliches Geschlecht entsteht.

Im sündigen Leben, wo die Aeltern nur der Lust nachjagen, und der Geschlechtsgenuß nur eine Befriedigung des Triebes ist, da ist die Zeugung ein Werk der Thiernatur, und die Kinder eine Wirkung, an die man selten denkt, und die man oft nicht will. Im christlichen Leben, wo der Christ das Gute will, hat dem thierischen Zeugungstriebe sich der geistige beigesellt, die Zeugung wird zur That der Freiheit. Die Gatten wollen Aeltern werden, weil sie den Drang in sich fühlen, Kinder zu Gottesbürgern zu erziehen, und darum zeugen sie, sie zeugen in Uebereinstimmung des Willens, im klaren Bewußtseyn ihrer heiligen Bestimmung, und mit dem festen Wollen der christlich heiligen Aelternschaft. Sie sind so geistig und so christlich bei der Zeugung wie bei jeder anderen Handlung, und ihr Gemüth so sehr bei Gott, wie in der Stunde des Gebetes. Darum ist's ein heiliger Akt, und nicht ein Werk der Sünde. Und die das nicht

können, die enthalten sich der Zeugung ganz, und bleiben lieber kinderlos, als daß sie bloße Fleischeskinder zeugen. Die erste Folge ist, daß Kinder niemals ungewollt und daher niemals unwillkommen sind. Das ist möglich, daß Trotz herzlichem Wunsche sie nicht gewonnen werden, aber unmöglich, daß sie überlästig sind. Und weil die Aeltern im steten Bewußtseyn Gottes stehen, haben sie auch das Bewußtseyn, daß die Kinder eine Gabe Gottes sind, und der Ordnung Gottes angehören, und lebendige Glieder dieser Ordnung werden sollen. Weil aber sie selbst solche Glieder sind, und das Gesetz der Ordnung ihr Gesetz, und Gottes Zweck ihr eigener, so wollen sie auch, daß die Bestimmung ihrer Kinder sich erfülle, und wollen selbst dazu mitwirken, was in ihren Kräften steht, und finden hier den engsten und unmittelbarsten Kreis für ihre christliche Thätigkeit. Während im sündigen Leben die Liebe des Selbst auch die natürliche Aelternliebe vielfach schwächt, oft auslöscht, immer in falsche Bahnen treibt, ertheilt im christlichen die allgemeine Liebe, als Liebe des Guten, ihr die höchste Stärke und die rechte Richtung. Auch in ihren Kindern lieben sie nicht ihr ander Ich, das Erzeugniß ihres Fleisches, sie lieben Gott in ihnen, und das Gute, das in ihnen wirklich werden kann und soll. Und das bestimmt ihr ganzes älterliches Wirken. Vom Augenblicke der Erzeugung und Empfängniß bis zum Augenblicke der Geburt wacht heilige Aelternliebe über ihnen, im Schooße der Mutter wirkt, so viel in ihrer Macht, kein widriger, kein sündlicher Eindruck auf sie ein, der Vater wacht mit doppler Sorgfalt über ihr um ihres Kindes willen, die Mutter heiligt sich tagtäglich in Glauben und Gebet, weil in der Frucht ihres Leibes sie das werdende Gottesbild erkennt; in's Aelternhaus eintretend tritt der künftige Gottesbürger in einen heiligen Gottestempel ein, und wird in heiligem Gebete Gott geweiht. Und sofort beginnt die christliche Erziehung. Die Aeltern leiten, die Hausgenossen — die christlichen — unterstützen sie.

Das Endziel der Erziehung ist das Ziel des Lebens, das Ziel des Lebens ist das ideale Leben, das ideale Leben in der Person ist die Herrschaft des Geistes über Seele und Leib in der Vereinigung mit Gott. Also ist das Endziel der Erziehung die Vermittelung dieser Herrschaft. Ursächlich wirken aber kann sie dieselbe nicht, sie muß die eigene That der Freiheit seyn. Die Erziehung kann nur

unterstützend wirken, anregend, bildend, kräftigend, und hütend. Die christliche Erziehung kann nichts anderes wollen, aber sie unternimmt es mit der Erkenntniß und in der Form und mit den Mitteln des Christenthums. Die leibliche Erziehung muß den Anfang machen, sie beginnt mit der Geburt, und endet, wenn der Geist die Leitung seines Werkzeugs selbst übernehmen kann. Ernährung, Stärkung, Entwickelung aller seiner Kräfte und Anlagen ist ihr Wesen, Verweichlichung, Verkümmerung, aber nicht minder Ueppigkeit und Ueberwucherung der Seele und des Geistes sind die Klippen, die sie zu vermeiden hat. Man kann darin zu wenig, aber auch zu viel thun, und das Letztere scheint der Fehler unserer Zeit. Die Seelenerziehung geht mit der leiblichen Hand in Hand, ihren Anfang hat sie gleichfalls in den ersten Lebenstagen, ihr ideales Ende erst, wenn alle Kräfte der Seele bis zur vollen Reife ausgebildet sind, das wirkliche freilich oft viel früher. An ihr arbeiten Alle, die im Hause sind. Weckung des Bewußtseyns, Anregung des Aufmerkens, Regelung des Vorstellens, Schärfung der Verstandeskraft, Uebung der Denkthätigkeit, Bereicherung des Wissens, Belebung und Zügelung der Phantasie, Zähmung der Begierden, sind ihr Wesen, Darbietung des Stoffes für jede Thätigkeit und Ueberwachung ihrer Uebung ihre wesentlichsten Mittel, Einseitigkeit auf der einen, Ueberfüllung auf der anderen Seite ihre Klippen, sie ist gelungen, wenn das Seelenbewußtseyn voll und kräftig, das Wissen für den Beruf genügend, das ganze Wesen für den Dienst des Geistes geschickt und willig ist. Aber die Hauptsache ist die geistige Erziehung, welche in der christlichen Familie sich als christliche gestaltet, und dadurch dem Ganzen das gleiche Gepräge aufdrückt. Kinder sind noch keine Christen, und können es nicht seyn, aber werden können sie's, und die christliche Erziehung arbeitet für den Zweck, daß, wenn die Zeit gekommen, sie es werden mögen. Nun ist der Christ der Mensch, der im Glauben an Christus das ideale Leben ergriffen hat, und nach der Vollendung desselben strebt. Also will die christliche Erziehung dahin führen, daß der Zögling früh an Christus glauben und in ihm das ideale Leben sich aneignen lerne. Für die Meisten geht der Weg dahin durch den Pfad der Sünde und den Schmerz der Buße, und oft erst nach tiefem Falle und hartem Kampfe hat er's erreicht; die christliche Erziehung muß dem Zwecke dienen,

ihm Fall und Kampf zu ersparen, und den Sieg des Geistes zu erleichtern. Sie muß ihn auf geradem Wege führen, wohin ohne sie er auf Umwegen oder nie gelangt. Erzwingen kann und will sie Nichts, aber behülflich kann sie seyn. Es ist ein Zweifaches, was sie für diesen Zweck zu unternehmen hat, Bewahrung und Förderung. Die Bewahrung will verhüten, daß die Sünde nicht gewaltig werden könne, und das thut sie Theils, indem sie Alles fern hält, was die Lust des Fleisches in Bewegung setzt (unter getreuer Mitwirkung der Hausgenossen kann darin Viel geschehen), Theils aber, indem sie den Nacken des Kindes mit Ernst und Kraft unter das Joch des Gesetzes beugt. Die Förderung muß diese seyn, das Kind dahin zu führen, daß es das Gute will und liebt. Der Weg dahin geht nicht durch den Verstand. Was wir das Kind lehren würden über Gut und Böse, Tugend und Sünde, Gott und Welt, Buße und Glauben und Heiligung, das würde es alles nicht verstehen, das Denken ist die Thätigkeit, durch die man am spätesten an den Geist gelangt, das Gefühl ist's, wo der Weg hinein geht. Das ist zu wecken, das Gefühl für's Schöne, welches die Form des Guten ist. Das einzige Mittel ist, es ihm zu zeigen, und das Häßliche entfernt zu halten, seine Wirkung muß es selbst thun, d. h. das Gemüth den Eindruck in sich aufnehmen, den es machen kann, Worte zur Einprägung würden wenig fruchten. Den Anfang muß das sinnlich Schöne machen, wofür der Sinn zuerst erwacht. Es wird ihm vorgehalten in Natur und Kunst, und alles Häßliche entfernt (vgl. §. 69.). Dann tritt das geistig Schöne auf, aber in der Form des Sinnlichen, etwa ein Bild, an das sich eine Geschichte aus dem Kinderleben anknüpft, wahr oder erdichtet, nur ein Bild des Guten, und daneben ungezwungener Weise die Gelegenheit zur Nachahmung. Eine Stufe höher die Geschichte ohne das Bild, aber immer schön, d. h. nach ihrer Form die Seele anziehend, nach ihrem Inhalte aber im Geiste das Bewußtseyn der Idee erweckend, indem sie dieselbe irgend worin verwirklicht zeigt. Diesem Schönen gegenüber mag denn auch als Gegensatz das Häßliche, d. h. die Sünde, aber als Häßliches erscheinen, freilich nicht im Hause selbst, wo möglich auch nicht in den näheren Umgebungen, doch als ein Wirkliches, das Vater und Mutter und alle Hausgenossen ernstlich hassen und von sich fern halten. Belehrung über die Sünde und ihr Wesen, über die Sündigkeit des

Kindes selbst, und was der Art, bleibt fern, aber ihre Offenbarungen in seinem Leben werden unter strenge Zucht gestellt (s. nachh.), und ihr Bild im Spiegel der Geschichte fleißig vorgehalten. Je weiter vorwärts, desto mehr muß es auf allen Seiten sich vom Gesetze (aber freilich nicht von Gesetzpredigt und Erörterungen über seine Vernunftmäßigkeit) umgeben sehen. Aber neben dem Gesetze geht überall die Liebe her, und wird allmählig Evangelium. Christus wird dem Kinde vorgeführt, zuerst Christus der Kinderfreund *), weiter Christus der allgemeine Menschenfreund, der Wohlthäter, der Lehrer; hierauf Christus angefeindet von den Menschen, denen er helfen und wohlthun will, und doch nicht müde werdend noch erkaltend, endlich Christus sterbend für ihr Heil. Lernt das Kind ihn in der Weise kennen, so wird Kennen und Lieben Eins, liebt es aber Christum, dann ist die Erziehung meist vollendet. In ähnlicher Weise wird ihm auch Gott gezeigt, zuerst der himmlische Vater aller Menschenkinder, dann der Schöpfer und der Herr, und endlich in Christus offenbar geworden als die Liebe. Erzwingen kann freilich die Erziehung auch auf diesem Wege Nichts, die Möglichkeit bleibt immer, daß all ihr Mühen vergeblich bleibe, denn wir stehen auf dem Gebiete der Freiheit; aber das muß klar seyn, daß, wenn so verfahren würde, und alle Hausgenossen in demselben Sinne handelten, es nicht die Schuld der Erwachsenen seyn würde, wenn die Kinder nicht zu Christen würden, ohne durch die Wehen hindurch zu gehen, durch welche, wo sie fehlt, die allermeisten durchgehen müssen. **)

---

*) Hier zeigt sich ein großer Mangel. Man sollte tausend Geschichten haben, alle Christum darstellend, wie er als Kind, als Knabe, als Jüngling, und dann im Kinderkreise sein ideales Wesen offenbart und seinen Segen spendet, und man hat soviel als Nichts. Von anderen Menschen würde man's erdichten können, aber erdichtete Geschichten von Christus, thun sie auch im Augenblicke wohl, haben doch ihr sehr Gefährliches, wenn einmal die Frage vor das Gemüth tritt, wo nur der Erzähler sie hergehabt, und dann zu Tage kommt, sie seyen rein ersonnen. Das kann der Tod des Glaubens seyn.

**) Vom Kirchengehen der Kinder ist hier Nichts gesagt, konnte auch nicht, denn es soll nicht seyn. Was die Kirche zu bieten pflegt, das bietet sie den Erwachsenen. Kinder begreifen's nicht, und sollen daher nicht damit behelligt werden. Die Kirche muß ihnen verschlossen seyn bis sie Christen sind, aber die Sehnsucht in ihnen geweckt werden nach dem heiligen Augenblicke, wo sie sie betreten dürfen. Und wenn er dann endlich kommt, muß Alles geschehen, damit er ihnen

Die Zucht, namentlich in der Form von Drohung, Strafe und Belohnung, hat Schleiermacher aus der christlichen Erziehung in das obrigkeitliche Verhältniß der Aeltern verweisen wollen. In der Sache macht's keinen Unterschied, wenn sie nur geübt wird; wenn aber die christliche Erziehung nicht sowohl die Bildung von als zu Christen ist, so gehört sie zu ihr wie alles andere, was diesem Zwecke dient. Der Weg zu Christus geht nun einmal durch's Gesetz, und kann nicht anders gehen. Wo aber Gesetz ist, da ist bald Gehorsam und bald Ungehorsam, wo aber Gehorsam, da muß Belohnung, wo Ungehorsam, Strafe seyn. Die Belohnung soll man nicht verheißen, aber mit der Strafe soll man drohen. Jenes würde dahin führen, daß das Kind sich gewöhnte, das Rechte zwar zu thun, aber nur um der Belohnung willen und nicht aus Gehorsam, und daher nur wo es darauf hoffen könnte, und das soll es nicht. Die Drohung führt freilich auch dahin, daß es aus Furcht vor der Strafe meidet, was es meiden soll; aber erstlich ist's nicht zu vermeiden, weil doch die Sünde in ihm ist, so daß auch ohne unser Drohen das Gleiche doch eintreten wird, wir also keinen Schaden damit stiften, und sodann, wir drohen aus Liebe, weil wir ihm die Strafe sparen möchten, und das wird es bald erkennen, diese Erkenntniß aber wird ihm gut thun. Belohnen und Strafen aber soll nie willkürlich seyn, und in Willkürlichem bestehen, sondern auf festem Grunde der Nothwendigkeit beruhen, den wir ihm zwar nicht vorpredigen, was es nicht begreifen würde, den es aber, wenn er nur darin enthalten ist, erst heraus empfinden, allmählig auch erkennen wird. Ihr Wesen

---

unvergessen bleibe. Was jetzt zum Theil geschieht, ist höchst verderblich, denn die als Kinder in die Kirche getrieben wurden, fliehen sie, wenn sie Männer geworden sind. Kinderandachten thun uns Noth, ihre Herstellung in rechter Weise ist ein schweres Werk, aber unentbehrlich, wenn wir Christen bilden wollen. Auch von der Bibel ist nicht gesprochen worden, und aus gleichem Grunde. Die Bibel ist nicht für die Kinder geschrieben, und sollte ihnen daher nicht vor der Zeit zu Handen kommen. Eine Kinderbibel ist zu schaffen, in welcher aus der großen soviel vorkommt, und auf diese so oft und so zweckmäßig hingewiesen wird, daß das Kind den Augenblick nicht erwarten kann, wo es als Jüngling oder Jungfrau selbst darin lesen kann, wie die erwachsenen Hausgenossen jetzt schon, vor seinen Augen, aber nie vor seinen Ohren thun. Aber es scheint ein eigener Fluch zu seyn, daß in der Regel wir mit Nichts mehr Schaden thun, als womit wir am meisten nützen wollen, und auch könnten.

aber muß darin bestehen, daß das Kind, so lange es Gehorsam übt, sich in einer wohlthätigen Ordnung fühlt, und frei und froh bewegen kann, sobald es aber in Ungehorsam sich daraus entfernt, die Ordnung ihm auf jedem Schritte entgegen tritt, und als die stärkere seinen Willen bricht, so daß es nicht genug eilen kann, sich mit ihr zu versöhnen. Der innere Grund davon wird freilich zuerst nur sinnlich und selbstsüchtig seyn, aber das ist einmal nicht zu ändern, und allmählig wacht das Bewußtseyn der Sünde auf, und ihre Aufhebung zu wirken, hat dann die übrige Erziehung das Ihrige zu thun. Das Gesetz mit seinem Lohne und seiner Strafe soll ja nur Zuchtmeister auf Christus seyn.

Das Verhältniß zwischen Aeltern und Kindern ist ein wechselndes, und zwar nach der Regel, daß das Recht der Aeltern und die sittliche Bildung der Kinder in umgekehrtem Verhältnisse stehen, das Produkt aus beiden aber eine beständige Größe sey. In der ersten Kindheit also, wo das Kind auf seiner tiefsten Stufe steht, befindet das Recht der Aeltern sich auf seiner höchsten Stufe, je höher das Kind sich geistig hebt, desto geringer wird der Aeltern Recht, und wenn am Schlusse der Erziehung das Kind zum freien Gottesbürger heran gewachsen ist, da hat das Recht der Aeltern seinen kleinsten Werth. Zu Anfang gilt der Aeltern Wille ohne Begründung und ohne Widerspruch, am Ende haben Beide den gleichen Willen und das gleiche Recht, nur giebt der Vorzug der Erfahrung und die Dankbarkeit der Kinder den Aeltern immer noch die Stellung und das Gewicht, das ihrer würdig ist. Dehnen sie die Forderung der Gewalt über die Grenze aus, so thun sie's ohne Recht, und zerstören das Verhältniß, das zwischen Aeltern und erwachsenen Kindern walten soll. Die Kinder können im Anfang nur Gehorsam haben, Gehorsam aus Nothwendigkeit und unbedingt; dann folgt der Pflichtgehorsam, wenn das sittliche Bewußtseyn bis dahin gereift ist, daß es die Heiligkeit des Gesetzes kennt; wenn aber der Mensch zur sittlichen Freiheit aufgestiegen ist, so hört der eigentliche Gehorsam auf, und an seine Stelle tritt die freie Folgsamkeit, die sich der größeren Einsicht fügt. Die Liebe und die Dankbarkeit sind niemals Pflichten, immer freie Gaben. So entsteht ein freies christliches Verhältniß zwischen beiden Theilen, das nur der Tod aufheben kann.

Das ist die Gestalt der christlichen Familie, wie sie aus dem

Begriffe des Christen sich ergiebt. Die Vergleichung dieses Familienlebens mit dem sündigen muß zu erkennen geben, wie groß die Macht des Christenthumes, das Menschenleben umzuschaffen, mit dem wirklichen der Erfahrung, wie wenig die Menschen seine Kraft auf sich einwirken lassen.

2.

Das christliche Staatsleben.

§. 85.

Wo die Sünde, da ist der Staat, und so lange die Sünde währt, so lange währt der Staat. An seinem Orte ist gezeigt, aus welcher Wurzel er ersteht, durch welche Formen er sich bewegt, und wie das Gift, das er aus seiner Wurzel in sich aufgenommen hat, unaufhörlich zu seinem Verderben wirkt, so daß, wenn Alles an ihm versucht und Alles vergeblich gewesen ist, er seinem Untergange nicht entgehen kann (§. 39.). Nur ein Heilmittel ließ sich für ihn denken, das aber aus ihm selbst nicht kommen kann, das Eintreten von Kräften des Guten in die sündige Gemeinschaft, die als Rettungskräfte wirkend, je nach ihrem Verhältnisse zu der zerstörenden Kraft der Sünde, seinen Untergang aufhalten, oder gar die Anfänge des Besseren in ihm zeugen würden (I, 313 f.). Das Christenthum ist eine solche Kraft, welche sich durch die Thätigkeit der einzelen Christen offenbart. Wiefern nämlich der Christ als solcher nicht in der Einsamkeit, sondern unter den Menschen lebt (§. 76.), wo aber Menschen leben, auch der Staat ist, ist als die Regel anzunehmen, daß der Christ im Staate lebe. Lebt er aber darin, so ist er gewiß nicht müßiger Zuschauer, was er nirgends ist, sondern in irgend einer Thätigkeit, und diese Thätigkeit ist dann auch eine christliche, d. h. seinem Begriffe und Wesen angemessene, und was er überhaupt und auch im Gesellschaftsleben will, das will er auch im Staate als der Form, in welche das Gesellschaftsleben als sündiges sich allenthalben ausprägt. Er will aber überall das Eintreten des Guten und das Aufhören des Nichtguten oder Bösen, also will er's auch im Staate, und weil sein Wollen kein müßiges, sondern ein wirksames, so wirkt er auch dafür, und dadurch wird er eine Kraft im Staate,

eine Kraft des Guten, und als solche eine rettende, die sich den zerstörenden Kräften, die von der Sünde seiner Glieder ausgehen, gegenüber stellt, und sie aufzuheben trachtet. Wie groß die Wirkung, die er schaffe, läßt sich nicht bestimmen, weil erstlich auf dem Gebiete der Freiheit eigentliche Wirkung überhaupt nicht Statt findet, und sodann hier manche Umstände mitwirken, die sich durch bloßes Denken nicht bestimmen lassen. Aber nicht die Wirkung ist, worauf es ankommt, sondern die Art und Richtung der Thätigkeit, und diese läßt sich vom Begriffe des Christen aus bestimmen. Die Darstellung des christlichen Gesellschaftslebens hat auch sie in ihren Kreis mit aufzunehmen. Und zwar so, daß sie zuerst den Staat als schon vorhanden, mithin als sündigen Staat voraussetzt, und untersucht, wie sich der Christ in ihm verhalte, sowohl unter dem Einflusse des sündigen Staatslebens, dem er gegenüber tritt, als auch in seiner eigenen auf dies einwirkenden Thätigkeit; sodann aber den möglichen Fall hinstellt, daß irgend wo sich Christen außerhalb eines schon bestehenden Staatswesens zusammen fänden, um zu erforschen, ob auch da ein Staat entstehen würde, und von welcher Art. Das giebt die Eintheilung: das christliche Leben im sündigen Staate, und der christliche Staat.

a) Das christliche Leben im sündigen Staate.

§. 86.

Läßt sich auch nicht annehmen, daß jeder Christ in seiner Bildung bis dahin gelangt sey, das Wesen des Staatslebens aus seiner Wurzel zu begreifen, was allerdings nicht Jedermanns Sache ist, so darf doch wohl behauptet werden, daß im Allgemeinen jeder wahre Christ ein richtiges Urtheil über das Staatsleben habe. Denn daß das Gute, welches der Endzweck alles seines Wollens und Strebens ist, im Staate so wenig angestrebt werde als zu Stande komme, kann ihm nicht entgehen, es springt ja zu grell in die Augen, bei Regierten und Regierenden. Daher ist nicht zu erwarten, daß Christen eine sehr erhabene Meinung von ihm haben, oder den Gedanken des Staates als den höchsten ansehen, der im Gesellschaftsleben wirklich werden solle. So können sie denn auch das Heil der Mensch-

heit nicht von ihm erwarten, und zwar zuerst nicht vom Staate überhaupt, dessen Unentbehrlichkeit sie freilich anerkennen müssen, wenn nicht alle Ordnung und alles Recht zu Grunde gehen soll, aber in sofern ist er doch immer noch kein Gut, am wenigsten das höchste Gut, nur ein Schutzmittel gegen dessen Gegentheil, das Böse, und noch nicht in der Art, daß er's auch hebe, nur höchstens, daß er es in Schranken halte. Daß aber das Gute selbst aus seinem Daseyn komme, können sie nicht hoffen. Auch nicht von den Personen, die im Staate leben. Sehen sie auf die Regierenden, sie erblicken Nichts als Selbstsucht, und daher Verletzung des fremden Rechtes, Vergrößerung der eigenen Macht, und meist den gräulichsten Lasterdienst, auf die Regierten, es ist überall das gleiche Streben, daher sie auch vom Wechsel der Personen keine Besserung erwarten können, indem doch mit den neuen Menschen nur die alte Sünde zur Regierung kommen würde. Und eben so wenig von den Verfassungen. Was das Denken von seiner begrifflichen Grundlage aus nachweisen kann, daß, wo die Sünde auf dem Throne sitzt, das Staatsleben durch keine Verfassung gebessert werden kann, und jede Veränderung in den Formen doch nur die alten Uebel zeugt (I, 308. 312.), das lernen alle Christen aus der täglichen Erfahrung, weil sie mit einem von Selbstsucht und Leidenschaft nicht getrübten Auge in die Bühne blicken. Und möchte am Ende Alles, was Staaten leisten können, wirklich geleistet werden, ihr höchstes Gut würde es ja doch nicht seyn. Dennoch würde es Irrthum seyn, sie für gleichgültig gegen das Seyn des Staates anzusehen, und die oft erhobene Beschuldigung, es hebe das Christenthum die Vaterlandsliebe und die Bürgertugend auf, ist rein verleumderisch. Das freilich, was man Vaterlandsliebe zu nennen pflegt, was aber entweder ein bloß natürliches Hangen am heimischen Boden, seinen Sitten und Bräuchen ist, das sich mit Vorurtheil und Abneigung gegen alles nicht Vaterländische zu paaren pflegt, oder ein selbstsüchtiges Zusammenwerfen des eigenen Vortheils mit dem des Staates, worin man lebt, und Erzielen der eigenen Größe in der des Staats, das findet sich im Christen als solchem nicht, denn jenes ist nichts Sittliches, ein bloßes, unwillkürliches Gefühl, dieses aber das Gegentheil, es ist Sünde, die aber für Tugend gilt, und allerdings, wer möchte es leugnen, glänzende Thaten zu Wege bringt. Aber er hat Anderes, und Besse-

res. Zuerst, er erkennt, daß wie die Menschheit wirklich ist, sie des Staates nicht entbehren kann, und darum kann er niemals wollen, daß er untergehe, sein Wollen ist jederzeit auf das Bestehen des Staats gerichtet, und zwar auf das Bestehen desselben als einer Schutzanstalt für Recht und Freiheit und Wohlergehen aller seiner Bürger. Sodann aber, was ihm ausschließlich eigen, sein auf die Aufhebung der Sünde und auf das Wirklichwerden des Guten gerichtetes Wollen, will dasselbe auch in Beziehung auf den Staat, also nicht nur, daß er sey, sondern auch, daß das Gute in ihm und durch ihn wirklich sey, also daß er selbst ein anderer und besserer werde als der er ist, und will das mit demselben Ernste in Bezug auf's Ganze, mit dem er's in Bezug auf jedes seiner Glieder will. Ja selbst, wenn er mit seinem Wirken gar nicht auf den Staat gerichtet wäre, würde er doch von allen Bürgern der beste seyn, und jene Wirksamkeit an allen Einzelen, mit denen er in Berührung kommt (§. 78.), und das Familienleben, das er um sich zeugt, würde ihn doch zu einem Schatze machen, kostbar genug, um jedem Staate die Verpflichtung aufzulegen, wenn er in seinem Bereiche noch keine Christen hätte, sie mit höchstem Aufwande in denselben herein zu ziehen. Aus dieser Wurzel aber geht sein Thun hervor.

Weil nämlich Christen niemals wollen können, daß der Staat als Ordnung untergehe, so können sie auch Nichts thun, was seinen Untergang herbeiführt. Den Untergang der staatlichen Ordnung aber führt Nichts so gewiß herbei als die Verletzung von Verfassung und Gesetz. Darum, es sey eine Verfassung oder auch ein einzeles Gesetz beschaffen wie es wolle — gute Verfassungen und gute Gesetze sind im sündigen Leben wenig zu erwarten —, und seyen sie darauf ausdrücklich verpflichtet oder nicht, stehen sie im Amte als Obrigkeit oder seyen sie einfache Unterthanen, *Christen verletzen die Verfassung ihres Landes nicht, und übertreten kein Gesetz, und wo es Andere thun, da hindern sie's auf jede Weise*, auch das ohne Unterschied, ob die Verletzenden hoch oder niedrig stehen, zu gebieten oder zu gehorchen haben. Nicht daß einmal bestehende Gesetze und Verfassung in Ewigkeit fortzubestehen hätten, aber ein Anderes ist Abändern als Verletzen, und so lange sie bestehen, darf Keiner das Letztere, er habe Namen wie er wolle. Daher auch, wenn es ihnen einmal begegnet wäre, aus Unvorbe-

dacht, und weil doch auch die Christen noch sündige Menschen sind und nicht Heilige, sich an einem der Gesetze zu vergehen, so weigern sie sich der Strafe nicht, weder indem sie ihr entfliehen, noch durch Verleugnung ihrer Schuld, noch endlich durch Gewalt; sie geben sich selbst ihr Preis, wenn's Noth thun sollte durch Selbstanklage vor der Obrigkeit, und dulden freudig, was das Gesetz bestimmt. Die Meinung dabei ist nicht, sich eine Buße aufzulegen für die Uebertretung des Gesetzes, oder eine Sündenschuld zu tilgen; es liegt ein Unsittliches in der Uebertretung der Gesetze, aber seine Tilgung kann nicht eine äußere, nur eine innere seyn, und die ist von Seiten des Christen in dem Augenblicke vollzogen worden, wo er sein Unrecht eingesehen hat, und für ihn selbst bedarf es der äußerlichen Strafe nicht; auch für den Staat insofern nicht, als Strafe den Zweck hat, abzuschrecken und zu bessern, denn das Nichtwollen der Ordnung, wie es im Allgemeinen nicht im Christen ist, so auch in der besonderen Ordnung nicht, auf deren Verletzung die Strafe sich bezieht. Der Grund liegt einzig darin, daß die Ordnung ihre Sühne fordert, und das Gesetz Ausnahmen nicht gestatten kann*). Und so auch, wenn er von Vergehungen Anderer Kenntniß hat. Es kann nicht genügen, daß er diese zur Erkenntniß ihres Unrechts, auch nicht, daß er sie zur Aufhebung desselben, und soweit sie thunlich, zur Vergütung bringe; das darf nicht unterbleiben, aber die Staatsordnung ist damit nicht gesühnt, kann's nur durch Strafe werden. Darum, weit entfernt, sie zu beschützen, oder zu verbergen, oder ihr Entfliehen zu befördern, wird der Geist, kann er sie nicht dazu bewegen, die Sühne der Ordnung selbst herbei zu führen, es an ihrer Stelle übernehmen; und es liegt am Tage, daß da keine Rücksicht gelte, weder auf die Stellung der Person, noch auf irgend welches zu ihr obwaltendes Verhältniß**). Die öffentliche Meinung, die sich

*) Die Richtigkeit des hier Gesagten wird sich der entgegen gesetzten Ansicht Anderer (z. B. Schleiermachers, chr. Sitte S. 253. *)) gegenüber sofort rechtfertigen, wenn nur bedacht wird, einmal, daß der Christ die Unterscheidung des Ich und der Anderen in sich aufgehoben hat, also auch in diesem Falle ein anderes Thun nicht über sich verhängt als über jeden Anderen, und sodann, daß hier gewissermaßen zwei Personen in ihm sind, die eine des Uebertreters der Gesetze, und die andere des christlichen Staatsbürgers, und nun die letztere im reinen Wollen des Guten der ersten ihr Recht angedeihen läßt.

**) Aus dem Gesagten ergiebt sich, wie über die Geschichte von der Ehebreche-

selbst sehr gern als Gottes Stimme hinstellt, aber gar nicht selten das Gegentheil wirklich ist, pflegt ein solches Thun wohl als Verrätherei zu stempeln, und das schreckt Viele vom richtigen Thun zurück. Aber es liegt am Tage, daß nur die gräuliche Verwirrung der Begriffe, die auch auf dem Gebiete des Staatlichen allenthalben herrscht, zu einem solchen Urtheile, freilich sehr zum Vortheile der Verbrecher, führen kann, und daß gerade das entgegen gesetzte Verhalten der wahre Verrath am Vaterlande ist.

Unbegrenzt aber ist der Gehorsam gegen die Gesetze, und daher auch gegen die in ihrer Kraft gebietenden Personen nicht. Er hat eine Grenze, jenseits welcher ein rechter Christ so wenig gehorchen, als diesseits nicht gehorchen kann. Das ist die Grenze, wo sich Gut und Böse scheiden. Im Wirken des Guten läßt er sich nicht hindern, zum Thun des Bösen sich nicht zwingen. Es gilt vielmehr auch hier, was oben (S. 492) zu setzen war; denn daß die hindernde oder zwingende Gewalt hier eine gesetzliche oder obrigkeitliche, ändert in der Sache Nichts. Das Erste also ist, daß der Christ in sich fest werde, daß nicht nur das von ihm Gewollte gut, das Nichtgewollte böse an sich selbst, sondern auch in ihm selbst das reine Wollen des Guten und Nichtwollen des Bösen sey, nicht irgend ein selbstsüchtiger, also sündiger Trieb zum Ungehorsam stachle; hat er aber diese Festigkeit — durch Selbstprüfung und Eingehen in Gott — gewonnen, dann thut er das Gute und weigert sich des Bösen, was auch für ihn selbst daraus entstehe, denn da gilt der Spruch der Apostel: *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις* (Apg. 5, 29.), und daß die *ἄνθρωποι* Obrigkeiten sind, ändert Nichts darin, wie es für sie Nichts änderte. Das Unrecht ihres Thuns wird er ihnen vorzuhalten suchen, ob sie vielleicht darauf hören möchten, ihren Verfolgungen wird er sich, wenn er kann, entziehen, weniger um sein selbst

---

rin Joh. 8. geurtheilt werden müsse. Es habe sie geschrieben wer sie wolle, ein theologisches Urtheil giebt's darüber nicht, aber daß Jesus so gehandelt habe, davon kann das Denken, das nur das Rechte als von ihm ausgehend setzen kann, sich niemals überzeugen, selbst nicht unter der, übrigens in Nichts begründeten Voraussetzung, daß die Frau ihre That schon bereut, und den Entschluß der Besserung gefaßt gehabt. Denn hier handelte sich's nicht um die sittliche Ordnung, sondern um die staatliche, die untergehen würde, wenn der Vorwand der Reue die Kraft haben könnte, von der Strafe zu befreien.

willen, obwohl er auch sich selbst der Sache zu erhalten hat, der er mit allen seinen Kräften angehört, als um ihretwillen, denen er die böse That ersparen und Zeit zur Besinnung geben will; ihrer Gewalt darf er Gewalt entgegen setzen, denn zu ungerechter Gewalt hat auch die Obrigkeit, Gottes Dienerin nach Paulus (Röm. 13, 3 f.) zur Strafe für den Uebelthäter für den Zweck des Guten, kein Recht, vielmehr in Bezug auf Den, den sie am Guten hindert oder zum Bösen zwingen will, sich ihres obrigkeitlichen Rechts entäußert und in den Stand der Natur zurück begeben. Aber ob er sich seines Rechts bedienen werde, steht sehr dahin. Denn erstlich giebt es Fälle, wo die Obrigkeit von ihrem Standpunkte aus sich in der That im Rechte befindet (so in den Zeiten der Christenverfolgungen die heidnische Obrigkeit), sodann kann Das, was hier gewiß Recht wäre, leicht Anderen eine Verführung werden zum Unrechtthun, und darum könnte wohl ein christlich Herz es vorziehen, die Gewalt zu leiden als zu üben. Und in einem Falle geschieht's gewiß. Das ist der Fall, wo nicht nach roher Gewalt, sondern nach Gesetz und Recht verfahren worden ist. Da widersetzt der Christ sich nicht, und flieht auch nicht. Denn ist auch das Recht in seiner Anwendung auf den besonderen Fall ins Unrecht umgeschlagen, was nach der Natur des Gesetzes oft geschehen muß, so muß es doch im Allgemeinen gelten, und der Christ kann nicht das Beispiel geben, das zur Regel geworden die staatliche Ordnung aufheben würde. Das ist die Betrachtung, welche Sokrates (nach Platons Darstellung im Kriton) am Entfliehen hinderte, obwohl er ungerecht verurtheilt war. Und hinter Sokrates bleiben die Christen nicht zurück.

Jede Staatsverfassung aber ist mangelhaft, und alle Gesetze Theils an sich unvollkommen, Theils von vorübergehender Nützlichkeit. Verfassung und Gesetze aber, so wenig sie das Gute selbst sind, oder es ersetzen können, wo das Wollen des Guten in den Gemüthern fehlt, so unentbehrlich sind sie doch der durch die Sünde zum Staate vereinigten Gesellschaft, und gute Verfassung und gute Gesetze ein unter solchen Verhältnissen hohes Gut. Darum die Christen, so wenig sie Heil von daher erwarten, und so treuen Gehorsam bis zur Grenze des ihnen Möglichen sie den vorhandenen leisten, so ernstlich sind sie doch bedacht, ein jeder nach dem Maße seiner Kraft und Einsicht, zu ihrer Besserung und Vervollkommnung beizutragen.

Denn auch darin sehen sie das Gute, das sie wollen. Aber sie arbeiten dafür nur auf dem Wege, auf welchem sie es wollen, und das Gute wirklich werden kann. Der Weg der Gewalt ist dieses nicht. Durch Gewalt muß das Böse manchmal abgetrieben werden, das Gute kommt nie dadurch. Denn, abgesehen auch davon, daß jede Gewalt viel Böses im unabsichtlichen Gefolge hat, ist erstlich ihre Anwendung selbst eine Aufhebung der Ordnung, deren Wiederherstellung sich nie verbürgen läßt, indem sie Kräfte der Zerstörung aufruft, die, einmal entfesselt, schwer gebändigt werden. Sodann aber, auch das Beste, aufgedrungen, ist nicht mehr das Gute; denn es wurzelt nicht in den Gemüthern, findet keine Liebe, zeugt nur Haß und Gegenwirkung, und entweder geht's in Kurzem unter, oder wenn sich's ja erhält, gedeiht's nur kümmerlich und bringt nicht seinen halben Segen. Darum, das schlechthin Gute ist um keinen Preis zu theuer, das Gute von Verfassung und Gesetzen kaufen Christen nicht um solchen Preis. Der einzige Weg, den sie gehen können, ist der der Ueberzeugung. Den gehen sie denn, das Mangelhafte zeigend, das Veraltete aufdeckend, das Unzuträgliche nachweisend, und das Ungerechte rügend; dem gegenüber lehren sie das Bessere kennen, zerstören die Zweifel, kämpfen Vorurtheile nieder, und machen die Gemüther für den Empfang desselben reif. Ist das gelungen, kostet die Einführung wenig Mühe, sie macht sich wie von selbst.

Jeder Staat aber muß, um sein Bestehen zu sichern, einen Theil der Kräfte und des Besitzes seiner Angehörigen in Anspruch nehmen, der bei einem sittlich geordneten Staatsleben sehr gering und nach Gerechtigkeit gefordert und verwendet, im sündigen bis ins Ungeheuere steigen kann, nach Willkür, also ungerecht gefordert, und eben so verwendet wird. Der Christ, im Staate lebend, und sein Bestehen wollend, weigert sich seines Beitrags nicht, und übernimmt, was auf ihn fällt von Arbeit oder Gaben, mit Bereitwilligkeit, thut namentlich die auferlegte Arbeit gern und daher gut. Das Unrecht in Einforderung und Verwendung duldet er wohl im Augenblicke, kämpft aber dagegen, wie gegen alles Böse, wie er vermag (s. unt.). Das Bestehen der Staaten aber ist nicht nur im Inneren, sondern auch nach Außen hin zu sichern. Denn weil in den Bewohnern derselben die Sünde herrscht, herrscht sie auch im Verkehre der

Staaten mit einander, die als Personen einander gegenüber stehen, und jeder seinen Vortheil auf des anderen Nachtheil baut. Daher dieselbe Sucht, sich zu bereichern, zu vergrößern, dasselbe Streben, sich die anderen unterthan zu machen, dieselben Angriffe der Stärkeren auf die Schwächeren, kurz Alles hier im Großen, wie im Kleinen unter den Einzelen. Und während diese durch Vereinigung zum Staate es nothdürftig dahin bringen, daß einige Sicherung des Rechts zu Stande kommt, haben die Staaten es bis heute noch nicht dahin bringen können, ihr Verkehr, auch wo er sich in rechtliche Formen kleidet, ist noch immer ein Verkehr der Ueberlistung oder der Gewalt, und weder der Einzele im Staate, noch der Einzelstaat vermag das Mindeste dagegen. Nun aber hat doch jeder Staat das volle Recht auf seine Unabhängigkeit und naturgemäße Vollständigkeit, und also auch das Recht, Angriffe darauf abzuwehren. Daher, wenn der fremde Staat ihn angreift, und seine ungerechten Forderungen mit Gewalt begleitet, tritt für den angegriffenen der Fall der Nothwehr ein. Der Gewalt muß die Gewalt entgegen treten, und so entsteht der Krieg, den auch der gerechteste Staat, umringt von ungerechten Nachbarn, nicht vermeiden kann. Wo aber Krieg eine Möglichkeit, da ist der Kriegsdienst eine Unvermeidlichkeit, der Staat muß ihn von seinen Bürgern fordern, und diese sind verbunden ihn zu leisten, und zwar alle, die ihn leisten können, Ausnahmen kann der Staat nicht machen, Verweigerung hat er zu bestrafen. Der heutige Kriegsdienst freilich ist die Eiterbeule der Staaten, schafft Millionen übermüthiger Müssiggänger, und verzehrt das Mark der Völker bis zur gänzlichen Erschöpfung; aber Kriegsdienst ist doch nöthig, bis die Staaten christlich werden, und daher im Frieden Uebung, um für den Krieg geschickt zu seyn. Da ist nun außer Frage, daß die Christen sich ihm nicht entziehen, nicht nur aus Furcht vor Strafe, sondern weil sie das Bestehen des Staates wollen, dem sie angehören. Leisten sie aber den Kriegsdienst, so kämpfen sie auch die Kriege ihres Vaterlandes mit, und streiten für ihr Vaterland mit Leib und Leben, und thun das mit demselben Rechte und mit gleich gutem Gewissen, wie sie als Einzele die Nothwehr üben gegen Einzele, denn es ist derselbe Fall. Und sie sind gute Krieger, denn sie haben in sich selbst die Quelle des rechten Muths, als die ihr höchstes Gut geborgen wissen, und den Tod nicht fürchten dür-

fen. Und auch im Kriege halten sie ihr christliches Wesen fest, und üben all die Tugenden, die ihnen im Frieden eigen sind. Aber auch wenn sie dem Staate angehören, auf dessen Seite das Unrecht ist, entziehen sie sich doch dem Dienste nicht. Was sie als Bürger vermögen, den ungerechten Krieg zu hintertreiben, thun sie treulich, aber als Verpflichtete leisten sie den Dienst. Denn wenn die Einzelen nach ihrem Urtheile die Entscheidung geben sollten, ihn zu leisten oder nicht, so könnte der Staat nicht bestehen. Und das Unrecht, welches sie nicht hindern konnten, lastet nicht auf ihnen, sondern auf Denen, die den Krieg begannen. Darum sind sie auch so gute Krieger im ungerechtesten Kriege, wie sie im gerechtesten wären.

Daß der Christ im Staate alles Gute schaffe, wozu die Gelegenheit gegeben wird und sein Vermögen ausreicht, liegt so sehr in seinem Begriffe, daß es der Darstellung nicht bedarf. Und Vieles, was er in der Gesellschaft thut, thut er zwar nicht als Bürger im Staate, und thäte es ganz eben so, wenn kein Staat in der Welt, oder er ein Fremder darin wäre, nämlich Alles, wobei er nicht den Staat, nur den Menschen vor Augen hat; aber zu Gute kommt's ihm doch, wiefern alles Gute der Einzelen im Staate dem Ganzen Vortheil bringt. Aber im Staate ist wohl öfter noch dem Bösen zu widerstehen, als das Gute zu erschaffen, und jenes, obwohl nur eine verneinende, doch die schwerere Thätigkeit, und die größeren Muth erfordert, weil die Menschen sich das Gute, wenigstens solange es zugleich das Nützliche, meistentheils gefallen lassen, wer aber das Nichtgute, das tiefer in den Herzen wurzelt, ausrotten will, von ihnen als Feind betrachtet zu werden pflegt. Da gilt es denn, das Gute allein ins Auge fassend, dem Blicke auf das Selbst zu entsagen, aus welchem die Menschenfurcht hervor geht, und so gerüstet mit der wahren Gottesrüstung allem Bösen zu begegnen. Auch hier kommt Alles, was zu dessen Austilgung in der Gesellschaft überhaupt geschieht, dem Staate mit zu Gute; das Böse im Staate aber, auf das jetzt zu sehen, obwohl aus der Sünde stammend, ist doch nicht die Sünde selbst, es sind die Handlungen, deren Vollziehung das Bestehen des Staates aufhebt, oder die Erreichung seines Zwecks, der Förderung des Wohlbefindens durch den Schutz des Rechts, unmöglich macht. Also die Untergrabung der Verfassung und der verfassungsmäßigen Gewalt der Obrigkeit, oder der Hochverrath, der

staatsgefährliche Verkehr mit den Feinden außerhalb, oder die Verrätherei, die offene oder heimliche Verkürzung des Staates in den Leistungen, die er von seinen Bürgern zu fordern hat, von welcher Art sie seyen, oder die Dienstflüchtigkeit und Steuerflüchtigkeit, die Verletzung des Rechts und des Eigenthums der Einzelen, oder das Verbrechen. Daß nun der Christ allem Handeln dieser Art entgegen tritt, daß er es hindert, wenn er durch Vorstellung nicht kann, durch Gewalt, es sey durch eigene oder fremde, persönliche oder obrigkeitliche, und daß er dabei nicht schont, weder um der Person willen, die das Böse thut, noch um seiner selbst willen, dem Unangenehmes daraus erwachsen könne, das liegt, so selten es angetroffen wird, und so oft das Gegentheil, doch ebenfalls so unzweifelhaft im Begriffe, daß nur die Erwähnung Noth thut, damit es nicht im Bilde fehle. Zum Theil auch ist's schon oben angeführt. So klar aber die Sache ist, und so anerkannt von Allen, wenn das Böse von den Unterthanen ausgeht, so wird sie sehr bedenklich, wenn von den Regierenden, wie für die Ausführung, so um davon zu reden. Und sie ist doch einfach, wie sonst Nichts. Zwei Dinge stehen fest: Der Christ widersteht dem Bösen, und: das Böse bleibt dasselbe, es werde verübt von Wem es sey. Entweder also, es geschieht nichts Böses von den Obrigkeiten, d. h. von Denen, welche auf der Leiter der Regierung stehen, gleichviel ob auf der obersten Sprosse, oder auf irgend einer in der Mitte, oder auf der untersten, oder Christen widerstehen dem Bösen, das von ihnen ausgeht. Jenes kann kein Mensch behaupten, er schlüge doch zu sehr die Wahrheit ins Angesicht, riefe zu gewaltig die Geschichte aller Zeiten, die Geschichte der Dörfer, und der Städte, und der Herrschaften, und der Staaten, die Geschichte der Amtleute, und der Gerichtsbehörden, und der Regenten von Nimrods Zeiten an zum Zeugniß gegen sich empor. Also muß das Andere gelten: die Christen widerstehen dem Bösen, auch wenn die Obrigkeit es thut, und lassen sich darin von Nathan, und Jesaja, und Jeremia, und dem ganzen Chore der jüdischen Propheten nicht beschämen. Fester steht Nichts als dieser Schluß. So fragt sich, wie sie's thun? Als Christen, ist die kurze Antwort. Aber sie enthält sehr Viel. Erstlich, wie sie in Nichts das Ihre suchen, so auch im Widerstande gegen das Böse nicht. Sie wollen immer nur das Gute, also auch im Staatsleben nur das Gute für den Staat, das aber ist

sein Bestehen als Staat, und die Erreichung seines Zweckes. Zweitens, wie sie in Allem, was sie in der Gesellschaft thun, nicht auf die Personen sehen, sondern auf das Gute, das in ihnen wirklich werden soll, und wie sie daher nicht die Personen ansehen, sondern das Gute oder Böse, das in ihnen wirklich ist, so auch in ihrem Verhalten gegen die Obrigkeit. Sie sehen also in ihr vor Allem nicht den Menschen, sondern die Obrigkeit, und vergessen nicht, daß im Staate die Obrigkeit unentbehrlich ist, und das Recht der Obrigkeit ein unveräußerliches Recht, und daß, wenn dieses aufgehoben, die Staaten untergehen; sodann aber, im Handeln der Obrigkeit erblicken sie nicht die Person, sondern die Person im Amte, und richten ihr Thun vom Begriffe dieses Amtes aus, als Gutes oder als Böses im Verhältnisse der Obrigkeit zum Staate, dem sie dient. Drittens, sie widerstehen dem Bösen für den Zweck, daß Gutes daraus komme. Nun kommt das Gute am sichersten daraus, daß sich der Sünder von der Sünde abkehrt, und zum Guten wendet, am seltensten und ungewissesten aus der Gewalt. Darum, wo die Obrigkeit in ihrem Amte der Sünde dient, und Statt das Recht zu schützen, das Unrecht übt, Statt das Gesetz zu handhaben, es übertritt, Statt ihres Amts zu brauchen für das Gute, es zum Bösen mißbraucht, Statt dem Verbrechen Rächerin zu seyn, selbst das Verbrechen vollbringt, da ist ihr Erstes, daß sie mit der Macht der Wahrheit ihr entgegentreten, sie zur Buße rufen, und sich ihren Mund durch Weichlichkeit und Menschenfurcht nicht stopfen lassen, und große Beispiele aus alten und aus neuen Zeiten leuchten ihnen darin vor; und solange nur ein Schimmer von Hoffnung bleibt, ergreifen sie keinen anderen Weg, denn sie vergessen nicht, daß Zerstören leicht ist, und Aufbauen schwer, daß aus der Zerstörung oft ein größeres Uebel auftaucht, als das ausgetilgte war, und daß das größte Uebel eines Staates die Auflösung der Ordnung ist, die Anarchie, die Ordnung aber am obrigkeitlichen Amte hängt. Aber freilich, wenn eine Obrigkeit wäre, welche Verfassung und Gesetz mit Füßen träte, und das Recht in Unrecht kehrte, das Unrecht als das Recht hinstellte, da hätte sie aufgehört Obrigkeit zu seyn, sie wäre nicht mehr *θεοῦ διάκονος*, sondern *τῆς ἁμαρτίας*, nicht mehr *φόβος τῷ κακῷ*, sondern *τῷ ἀγαθῷ*, also auch nicht mehr *ἀπὸ θεοῦ*, sondern *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*, hätte also auch kein Recht mehr an das *ὑποτάσσεσθαι*, es

wäre das ἀντιτάσσεσθαι zur Nothwendigkeit geworden, denn nun stände sie der διαταγὴ τοῦ θεοῦ entgegen, sie löste die staatliche Ordnung auf, und führte das größte der Uebel für den Staat, die wahre Anarchie herein. Da könnte, dürfte der Christ ihr nicht mehr unterthänig seyn, er müßte ihr widerstehen, weil er dem Bösen widerstehen muß; indem er dahin wirkte, daß Name und Gewalt der Obrigkeit von ihr genommen würde, empörte er sich nicht mehr gegen die Obrigkeit, denn sie ist's nicht mehr. Er würde also dahin wirken, ungern, aus höchster Noth, aber er würde es, und würde recht und christlich daran thun. Er begäbe sich seines Rechts im Staate, wenn er anders thäte, und was Mehr ist, seines Bürgerrechts im Reiche Gottes.*)

Aber die Hauptwirksamkeit der Christen im sündigen Staate ist nicht die staatsbürgerliche, sondern die eigenthümlich christliche. Sie entziehen sich jener nicht, und was sie als Bürger thun, das thun sie recht und in wahrer Treue; aber Hauptsache ist für sie die andere. Alle Christen wissen, daß das Gute nicht von Außen nach Innen, sondern von Innen nach Außen dringt, und daß wie für die Einzelen, so für die Völker und Staaten das Heil in Christus ruht**). Darum arbeiten sie, ein Jeder an seinem Orte, dahin, daß Alle Christen werden, Reich und Arm, Hoch und Niedrig, Obrigkeit und Unterthanen, der gewissen Hoffnung, daß wenn's Alle würden, es gut stehen würde wie bei den Einzelen und in den Familien, so auch im Staate; ihre Wirksamkeit ist Missionswirksamkeit auf allen Seiten, und dadurch werden sie das eigentliche Salz der Staaten, das ihrer Fäul-

*) Heißt das den Aufruhr predigen? Er heißt es nicht. Oder, wer das behaupten will, der führe den Beweis, daß solche Obrigkeiten, wie sie hier gezeichnet worden, rechte Obrigkeiten, und ihr Regieren die Ordnung Gottes sey. Wer aber das nicht vermag, der lasse die Wahrheit Wahrheit seyn, und sorge an seinem Theile, daß sie nie Anwendung finden müsse.

**) Das hat der Verfasser dieses Buches in der ersten seiner in den Jahren 1848 und 1849 gehaltenen Zeitpredigten, also in einer Zeit ausgesprochen, wo Alles vom Taumel ergriffen war, und Großes erwartete, da kein Grund war, das hat er in allen folgenden ausgeführt, und das ist von da an sein Grundgedanke geblieben, so oft er öffentlich aufzutreten veranlaßt war. Seine Worte sind verhallt, aber er bereut nicht, daß er sie gesprochen, und schämt sich nicht, auch jetzt noch darauf hinzuweisen; denn er weiß, es waren Worte zu rechter Zeit. S. Sechs Zeitpredigten, in den Jahren 1848 und 1849 gehalten. Jena 1849.

niß entgegen wirkt, das Fruchtkorn, aus dem der Keim des Besseren aufsprießen könnte, werden die kostbare Perle im Acker, die der Staat um jeden Preis ankaufen soll, um die Hälfte seiner Macht, und hätte sie nicht zu hoch bezahlt. Die Wirkung ihres Wirkens freilich ist noch immer klein gewesen, aber die Schuld hat nicht in ihnen gelegen, sondern in Denen, welche bald sie nicht zum Wirken kommen ließen, bald ihrer Kraft sich nicht hingeben mochten. Und noch — können wir es leugnen, das all das Bessere, das im Vergleich der alten Zeit ins neuere Staatsleben eingedrungen ist, in tiefster Wurzel dem Christenthume entstammt?

Der Fall, daß Christen innerhalb des sündigen Staats mit obrigkeitlichem Amte bekleidet wären, scheint von einer Seite betrachtet ein unmöglicher, indeß wenn man einerseits den Begriff der Obrigkeit in solcher Weite faßt, wie im Obigen geschehen, andererseits bedenkt, wie viel bei Besetzung der obrigkeitlichen Aemter von Zufälligkeiten abhängt, so erscheint er doch nicht so unmöglich. Darum auch hier ein Wort davon. Obrigkeitliche Aemter sind staatsbürgerliche Leistungen, deren treue Vollbringung mehr Last bringt als Lust, ja selbst gefährlich werden kann. Daher meinte Platon, der Weise, der seine Zeit besser zu verbringen wisse, halte sich davon entfernt, und müsse erst dazu gezwungen werden. Darin zeigt sich ein bemerkenswerther Unterschied zwischen dem Weisen Griechenlands und dem Christen. Jener will sich selbst leben, und sein höchstes Gut ist die Erkenntniß des Uebersinnlichen. Darum läßt er die Dinge gehen wie sie gehen, und beschränkt sich auf sich selbst. Dieser dagegen lebt gar nicht sich selbst, und findet sein höchstes Gut im Wirklichwerden der Idee des Guten. Das treibt ihn aus der Einsamkeit hinaus ins Menschenleben, und zwingt ihn einzugreifen in den Gang der Dinge, um das Böse zu bekämpfen und das Gute zu erschaffen. Darum fallen zwar die Gründe, welche das obrigkeitliche Amt zum Gegenstande des Jagens für die Anderen machen, für die Christen hinweg, und sie suchen's eben so wenig um ihrer selbst willen, als weil es ihnen an Arbeit fehlt; aber nicht allein entziehen sie sich ihm nicht, wenn's ihnen aufgetragen wird, weil sie sich keiner bürgerlichen Pflicht entziehen; es kann sogar der Fall eintreten, daß sie's suchen. Dann nämlich, wenn sie das Bewußtseyn haben, daß sie's gut verwalten werden, und wenn sie's nicht bekleiden, Andere schlecht. Aber sie

suchen's erstlich nur, wenn ernstlich prüfend sie an ihrer Tüchtigkeit nicht zweifeln können, und sodann in solcher Weise, wie ihr christliches Wesen verträgt und mit sich bringt, also nie durch solche Mittel, wie die Aemterjäger anzuwenden pflegen, und daher sicher meist umsonst. Geht dann das Amt in schlechte Hände über, so beklagen sie das der Sache wegen, aber wissen sich ohne Schuld. Kommen sie aber in ein Amt, so sind sie darin dieselben, die sie draußen waren, Christen; und Staatsbürger, die das wahre Wohl des Volkes wollen und befördern, die also alles Gute schaffen, das im Kreise dieses Amts sich schaffen läßt, und alles Böse hindern und bekämpfen, welches sich darin zeigt. Neues giebt's da nicht, nur etwa neue Formen für das Alte, Bleibende, und neue Uebung für das innere Leben, das im Amte mancher Versuchung ausgesetzt ist, die es außerhalb nicht fand. Daher nur dies: die Thätigkeit einer christlichen Obrigkeit ist im Allgemeinen zweifach, erhaltend und umschaffend. Zu erhalten ist die Ordnung, die einmal besteht, solange sie nicht durch eine andere, bessere ersetzt ist, und der Obrigkeit liegt diese Erhaltung ob; christliche Obrigkeiten also, die das Gute wollen, und treu im Amte sind, arbeiten für dieselbe, und wenden dazu die Mittel der Obrigkeit, also auch das Strafamt an; in sofern also sind sie, und nothwendig, „conservativ." Aber herzustellen ist doch das Bessere, und Obrigkeiten sollen dafür sorgen, daß es wirklich werde, dürfen nicht geschehen lassen, daß beim Fortschreiten der allgemeinen Bildung die Ordnung ihres Staats dahinten bleibe. Und christliche Obrigkeit will abermals was sie soll. In sofern ist sie, und auch das nothwendig, „progressiv". Aber der Christ will den rechten Fortschritt, und die rechte Weise. Die Umgebung dagegen (wir denken ihn im sündigen Staate) will den falschen, und in falscher Weise. Sie bewegt sich nach der Zügellosigkeit, die sie die Freiheit nennt, und will den Umschwung mit Gewalt erzwingen. Dem aber hat die Obrigkeit zu steuern, und die christliche steuert ihm. In sofern ist sie, und wieder mit Nothwendigkeit, „reactionär". Daß ihr Erfolg nur selten groß seyn werde, daß sie Unglimpf mehr als Glimpf, Undank mehr als Dank zu hoffen habe, liegt vor Augen. Aber ändern läßt sich's nicht, und irre machen darf sie's nicht.

b) Der christliche Staat.

§. 87.

Ein christlicher Staat würde derjenige seyn, der zwar das Wesen der staatlichen Verbindung an sich trüge wie jeder andere, aber sich dadurch von anderen unterschiede, daß seine Bürger in Gesammtheit oder doch in stärkster Mehrheit Christen wären, denn was die bewegende Kraft in jedem Einzelen oder einer solchen Mehrheit, das ist auch die des Ganzen, und also im angenommenen Falle das allgemeine Staatsleben ein christliches, d. h. aus dem Glauben an Christus als seiner Quelle hervorgehendes. Giebt es also einen solchen Staat, oder kann doch einen geben, d. h. liegt in seinem Begriffe nichts Widersprechendes, so kann das Denken, das sich die Aufgabe gestellt hat, das Ganze des Lebens, und ins Besondere des christlichen als des erlösten Lebens von seinem Begriffe aus durchzudenken, sich der Aufgabe nicht entziehen, auch das Leben im christlichen Staate nach seinen wesentlichsten Zügen zu vergegenwärtigen. Denn daß dieser Staat vom sündigen, wie er §. 39. kurz geschildert worden, wesentlich verschieden seyn müßte, liegt vor Augen. Nun, daß er irgendwo schon Wirklichkeit gewonnen habe, kann ohne große Verblendung wohl Niemand behaupten, denn nicht nur wäre es ein großer Irrthum, die Bürger unserer Staaten ihrer Mehrzahl nach für Christen anzusehen, sondern auch die ganze Gestalt des Staatslebens trägt, man blicke nun auf den Begriff allein, oder in vergleichender Weise auf die Staaten, welche als heidnisch gelten, das unverkennbare Gepräge des sündigen Staates an sich. Wir stellen daher als unbezweifelt hin, es sey der christliche Staat nichts Wirkliches. Wohl aber ein Denkbares. Denn nicht nur ist es an sich nicht undenkbar, daß eine zur Bildung eines — wenn auch nur kleinen — Staats ausreichende Zahl von Christen irgend einmal auf irgend einem Punkte sich zusammen finde, und zum Staate vereinige, sondern es ist auch das das Streben aller christlichen Staatsbürger, durch Bekehrung aller übrigen zu Christus den sündigen Staat in den christlichen umzuschaffen, und so unwahrscheinlich das Gelingen, kann es doch als etwas Unmögliches nicht bezeichnet werden; und so darf man sagen, jeder Staat, in welchem Christen leben, könne sich in einen christlichen verwandeln. Noch aber fragt sich, ob im ersten dieser Fälle ein Staat entstehen, im zweiten der bis dahin bestandene

fortbestehen könne? Es läßt sich nämlich sagen: die Wurzel des Staates ist die Sünde, die Christen haben die Sünde in sich aufgehoben, also hat der Staat in ihnen keine Wurzel mehr, kann, wo er noch nicht war, nicht zum Entstehen kommen, wo er schon ist, sich nicht erhalten; muß hinwelken und ersterben. Aber es steht doch anders. Erstlich, sey die Aufhebung der Sünde auch wirklich in Allen unbedingt erfolgt, so bleibt doch ihr gesellschaftliches Leben immer noch umringt vom sündigen Gesellschaftsleben, und dieses trägt die Form des Staates. Wie nun das Verweilen eines einzigen Sünders unter einer Menge von Sündlosen schon zur Nothwendigkeit des Staates führt (1 297 f.), so und noch in höherem Grade tritt dieselbe ein, wenn eine sündlose Gesellschaft sich umringt von sündigen Staaten findet, sie hat nur die Wahl, sich diesen unbedingt zur Beute hinzugeben, oder ebenfalls zum Staate zusammen zu gehen. Jenes kann sie nicht wollen, also muß sie dieses. Der christliche Staat entsteht, auch wenn die Aufhebung der Sünde unbedingt, doch durch das Bedürfniß der Vertheidigung nach Außen. Zweitens, abgesehen von den unchristlichen Umgebungen, aber die Aufhebung der Sünde noch immer unbedingt gesetzt, wird doch die christliche Gesellschaft sich weder so abschließen können, daß nie von Außen her unchristliche Bestandtheile sich ihr beigesellen, noch zu verhindern vermögend seyn, daß vom nachwachsenden Geschlechte nicht Trotz treuster Anstrengung ein größerer oder geringerer Theil unchristlich bleibe, dieser aber, unzweifelhaft der Gesellschaft angehörend, führt dann eben so unzweifelhaft für sie die Nöthigung zum Staatsverbande herbei. Drittens aber, die Grundannahme stimmt mit der Erfahrung nicht überein. Die Aufhebung der Sünde ist auch in den Christen keine unbedingte, in jedem Gliede einer christlichen Gesellschaft ist ein Rest von sündigem Wollen, der zwar durch die tägliche Buße allmählig überwunden wird, aber doch durch das Hinzutreten neuer Glieder sich immerfort ersetzt, und Ursache wird, daß auch das sündige Streben und Handeln, worauf die Nothwendigkeit des Staates ruht, nicht gänzlich unterbleibt, also auch aus diesem Grunde die Errichtung oder das Fortbestehen, ob auch in geringerem Maße, unentbehrlich bleibt. Damit aber ist erwiesen, daß der Begriff des christlichen Staats kein widersprechender, also seine Entwickelung durch das theologische Denken in der That gefordert ist.

Der Zweck des christlichen Staates nun kann nicht nur der seyn, welcher früher als der bewußte Zweck des sündigen Staatslebens angegeben worden, Förderung des höchsten Wohlbefindens durch Gewährleistung des höchsten Rechts (I, 306), es muß vielmehr, was dort als objectiver Zweck erkannt worden, die Förderung des heiligen Wollens Aller als die Verwirklichung der Idee an Allen durch die Mittel, welche der Staat darbieten kann, d. h. durch unbedingten Schutz des Rechtes Aller (S. 307), nun der bewußte oder subjective Zweck geworden, also der objective und der subjective Zweck in Eins zusammen gegangen seyn. Der Sinn ist nicht, daß die Beförderung des Wohlbefindens von den Gliedern des christlichen Staates nicht gewollt und nicht angestrebt werde, denn das wird sie allerdings, aber Theils auch ohne Rücksicht auf den Staat, und zwar von Allen in Bezug auf Alle, und würde es eben so auch, wenn der Staat nicht wäre, und hat in sofern aufgehört Staatszweck zu seyn, Theils nicht mehr als höchster Zweck, nur als ein Wünschenswerthes im Leben der Person. Sofort aber muß ein Anderes in den Christen zum Bewußtseyn kommen, dunkler oder heller, je nach dem Bildungsstande und der Höhe des allgemeinen christlichen Bewußtseyns. Nämlich dieses, daß nicht nur der Staat als solcher das was er leisten soll, nur in höchst unvollkommener Weise leiste, sondern auch für Christen die Quelle des heiligen Wollens auch ohne den Staat bereits geöffnet, der Staat nur darum noch nothwendig sey, weil durch Schuld seiner Angehörigen sie nicht in unbedingter Weise fließe, daß mithin der Staat genau genommen bloß ein Ueberrest des alten im Stande der Sünde unentbehrlichen Gesetzzaums sey, der wegfallen würde, wenn die Sünde in ihnen selbst und um sie her vollkommen aufgehoben wäre. Nun aber geht ihr Streben, wiefern sie Christen sind, dahin, die Aufhebung der Sünde in sich selbst und um sich her herbeizuführen; in sofern läßt sich sagen, daß im christlichen Staate alle Bürger dahin wirken, den Staat entbehrlich zu machen, und wiefern er, entbehrlich geworden, auch ein Ende haben würde, das Ende des Staatslebens herbei zu führen. Und zwar wirken sie dafür nicht nur durch ihre allgemeine christliche, sondern auch durch ihre Staatsbürgerthätigkeit. Es wird mithin im Staate jede Anordnung auf diesen Zweck gerichtet, die Gesammtheit seiner Bürger auf den Punkt des sittlichen Lebens empor zu heben, auf welchem sie

des Staats nicht mehr bedürfen, eine höhere, mehr ideale Form des Gesellschaftslebens seinen Platz einnehmen könne. Nun aber kann dies nicht auf dem Wege der Ursächlichkeit eintreten, wiefern das Gute nur durch Freiheit wirklich werden kann, vielmehr, wie in der Erziehung, allein auf dem der Anregung und freien Förderung; daraus ergiebt sich, daß im christlichen Staate alle Anordnungen ein erziehendes Gepräge an sich nehmen müssen. Nun hat der Staat als Staat kein anderes Mittel als das Gesetz, also wird im christlichen Staate das Gesetz sich so gestalten, daß es erziehend wirken kann. Nun aber ist der Endzweck der Erziehung Freiheit, und das Wesen des Gesetzes die Beschränkung; daraus folgt, daß das Gesetz mit seiner Beschränkung dahin wirken muß, daß eine Anregung zur Freiheit in ihr liege. Dies aber geschieht, wenn es das Maß der äußeren Freiheit eines Jeden in ein genaues Verhältniß zu dem der inneren Freiheit bringt. Dies also wird das Grundgesetz des christlichen Staates, die Grundlage aller Einzelgesetze, die Richtschnur aller staatlichen Einrichtungen seyn, daß jeder seiner Bürger in jedem Augenblicke soviel Recht und soviel Freiheit habe, als er vermöge der erlangten Stufe seiner sittlichen Freiheit haben kann, und daher auch zum Besten des Ganzen verwenden wird, daß also jede Schranke nur da eintritt, wo sie nothwendig ist, und nur so weit beschränkt, als Jeder der Einschränkung bedürftig ist, und also jede ihn erinnert, daß er in seinem inneren Leben noch ein Vollkommneres zu erstreben habe. Und dies ist denn das Anregende der christlichen Gesetzgebung; sie drängt zu Erhöhung der inneren Freiheit durch angemessene Einschränkung der äußeren. Aber dem christlichen Staate in seinen Gliedern kann die Erkenntniß nicht entgehen, daß die Mittel, die er als Staat zu seiner Verfügung hat, dem höchsten Zwecke nicht genügen, und das Christenthum ganz andere und wirksamere Mittel darzubieten hat, so daß ihm nur die Wahl bleibt, entweder sich mit einer unvollkommenen Stellung neben jenem zu begnügen, oder eine solche Verbindung mit ihm einzugehen, daß die heilbringenden Kräfte des Christenthums seine eigenen Kräfte werden. Diese Wahl aber wird dadurch sofort entschieden (so daß im Leben sie nicht einmal als Wahl erscheinen würde), daß seine Bürger Christen sind, er also die christlichen Heilskräfte, die er als Staat erst in sich herein ziehen müßte, schon in seinem Schooße trägt, so daß ihm Nichts zu thun

bleibt, als die christlichen Kräfte, die in jedem seiner Glieder schon selbstständig wirken, zu Staatskräften zu erheben, d. h. was jeder Christ für sich thut, von ihm als bürgerliche Leistung zu empfangen und durch sein Gesetz zu ordnen. Und das geschieht. Es sind aber diese Mittel die christliche Erziehung und die christliche Seelsorge. Jene wird in der Familie, diese von jedem Einzelen geübt, es sey der Staat vorhanden oder nicht, sey christlich oder unchristlich. Der christliche Staat nimmt also die christliche Erziehung und die christliche Seelsorge, ohne sie den Familien und den Einzelen zu entziehen, in seine Hand, und ordnet sie als christliche Staatserziehung und christliche Staatsseelsorge nach bestem Ermessen an, und vollendet sich dadurch in seinem Wesen als christlicher. Jene aber verlieren dadurch nicht, gewinnen vielmehr an Einheit, und durch Benutzung der verschiedenen Einsicht Aller an Zweckmäßigkeit und Kräftigkeit. Gesetz, Erziehung, Seelsorge, Alles greift nun in einander, und führt den Staat dem unerreichten Ziele unablässig zu. Dies das Allgemeine.

Anm. In den wirklichen Staaten wird wohl auch bisweilen der Versuch gemacht, die Heilskräfte des Christenthums in sie herein zu ziehen, aber mit wenigem Erfolge. Der Grund ist der, daß während im christlichen Staate die Bürger Christen, also diese Kräfte schon im Staate selbst vorhanden, und alle Bürger sie zum Dienste des Staates herzuleihen, aber auch ihre Wirkung in sich aufzunehmen willig sind, in den wirklichen Staaten die Mehrzahl der Bürger keine Christen sind, also weder christliche Kräfte darzubieten haben, noch ihre Wirksamkeit an sich erfahren wollen; woraus hervorgeht, daß erstlich weniger Kräfte zur Verwendung kommen können, zweitens auch diese immer in der Stellung fremder, bloß in Dienst genommener Kräfte stehen bleiben, drittens die Mehrzahl der Staatsangehörigen ganz anderen Zwecken dient, und die Wirksamkeit der christlichen Kräfte entweder durch offenen Widerstand vernichtet, oder doch wirkungslos an sich vorüber gehen läßt.

Die Frage nach der Verfassung des christlichen Staates zerlegt sich in die zwei, wer das Gesetz darin gebe, und wer die Regierung führe? Im sündigen Staate machen beide Fragen Noth, und werden schlecht gelöst, im christlichen, auch ohne daß man seine Bürger

idealisire, nicht. Denn sey auch ihre Unvollkommenheit noch so groß, Eins steht doch fest: das Gute wollen Alle, also auch das Gute im Staate, oder den guten Staat, davon aber liegt die Bedingung — das rechte Wollen der Bürger vorausgesetzt — im guten Gesetze und guten Regimente; also wollen Alle dies und jenes, und das macht die Sache leicht.

Das Gesetz. Es ist nicht zu bezweifeln, daß ein Volk das Recht haben müsse, zu wollen was es will, also auch als seinen Willen hinzustellen, was es will, d. h. sich Gesetze zu geben, welche es will; aber der Begriff des Gesetzes muß doch immer dieser bleiben, daß das Gesetz der Ausdruck der staatlichen Wahrheit in der Form des Gebotes sey. Nun wäre es zwar gewiß ein großer Irrthum, den Christen als solchen, und daher Allen ohne Ausnahme, eine tiefe, bis in's Einzele gehende Staatsweisheit beizulegen, aber Eins haben Alle, das Wollen des Guten als des Guten, Eins wissen Alle, daß der Staat bei guten Gesetzen gedeiht, bei schlechten untergeht, und Eins bekämpfen Alle, das Wollen des Selbst, das auch das Gute nur durch sich selbst geschehen lassen will. Daraus folgt, daß Jeder nach seinem Vermögen und nach besten Kräften zur Entstehung der Gesetze beiträgt, und das Gute, das ihm angeboten wird, mit Freuden als solches anerkennt und sich aneignet. Darum, wären auch vielleicht nur Wenige, die gute Gesetze finden können, sie anzunehmen sind sie insgesammt bereit; aber es steht nicht einmal so, denn wo Alle das Rechte wollen, und wissen, daß nur das Gute das Rechte sey, da braucht's nicht hoher Gelehrsamkeit, nur der Kenntniß der Verhältnisse und der Uebung, um zu erkennen, was geschehen müsse. Darum unter allen Umständen kann die Gesammtheit Antheil nehmen an der Gesetzgebung, und geht kein Unheil daraus hervor; grundsätzlich aber ist das das einzig Richtige, also werden sie's. Im christlichen Staate liegt das Recht der Gesetzgebung in den Händen der Gesammtheit — die es aber wie natürlich auch auf eine geringere Zahl übertragen kann —, und die Gesetze, mögen sie als Vorschläge ausgehen von Wem immer, als Gesetze gehen sie vom Volke aus. Weil aber auf der einen Seite Alle wollen, daß das Gute wirklich werde, das Gute des Staats aber aus der Befolgung der Gesetze kommt, auf der anderen Alle das Bewußtseyn haben, es sey das Gesetz ihr eigenes Gesetz, sie also in

dessen Befolgung frei, so wissen auch Alle sich dadurch gebunden, nicht äußerlich, sondern im Inwendigen, und Alle leisten ihm Gehorsam, nicht als einem fremden Herrn, sondern als dem Ausfluß ihres eigenen Wollens. Im christlichen Staate, der als solcher der wenigsten Gesetze bedürftig ist, findet der meiste Gehorsam gegen die Gesetze Statt.

Die Regierung. Da im christlichen Staate das Recht der Gesetzgebung in der Hand des Volkes ist, der aber, welcher dies Recht besitzt, der wesentliche Herr des Staates ist (das κράτος in ihm hat), so ist nicht zu leugnen, daß das Grundwesen dieses Staates demokratisch sey. Doch ist damit noch nicht gesagt, daß auch die Regierungsform es sey. Denn wie das Recht der Gesetzgebung, so das der Regierung läßt sich, wenn auch nicht veräußern, doch übertragen, und es fragt sich, wie im christlichen Staate die Sache stehe? Nun, von Gewaltherrschaft ist sicher keine Rede, weder eines Einzigen, noch eines Standes, die Despotie und die Oligarchie sind von Vorn an ausgeschlossen. Für die Erblichkeit der Herrschaft Einzeler ist der Grund entschwunden, der im sündigen Staate sie fast unentbehrlich macht, die Sicherung des Staates vor den Stürmen, welche die Selbstsucht seiner Bürger bei jedem Wechsel zeugt, an sich kann sie wohl Niemand für das Beste halten, da jede Bürgschaft fehlt, es werde der Erbe des Thrones auch der der Weisheit seyn, und oft der Fall eintreten kann, daß die Männer einem Kinde, die Weisen einem Thoren, die Guten einem Lasterhaften oder Wütherich gehorchen sollen; im christlichen Staate aber tritt noch das hinzu, daß Christen, obwohl sie im sündigen unter jeder Herrschaft frei sind, doch den Wunsch nicht haben können, daß ein Anderer herrsche als ein Christ, und daher, wo sie können, es nicht anders ordnen werden. Nun aber haben sie keine Sicherheit, daß der Sohn des Christen Christ seyn werde, also ist nicht denkbar, daß sie ihren Staat der Gefahr einer nicht christlichen Regierung aussetzen, der sie möglicher Weise öfter zu widerstehen als zu gehorchen hätten. Ferner, eine Ungleichheit wird immer bleiben, die auch das Christenthum nicht aufheben kann, eine Ungleichheit der verständigen Begabung, der sittlichen Tüchtigkeit, und des äußeren Besitzes, aber eine Ungleichheit der Stände und des Rechtes, auf Geburt oder Besitz gegründet, kann es nicht mehr geben, wo es die Masse eines Volkes

durchdrungen hat, ja wenn sie vorher Statt gefunden, würden die Bevorzugten nicht erst abwarten, bis sie das Gesetz aufhöbe, sie vielmehr sofort von selbst aufheben; eine Beschränkung also des Regierungsrechtes auf Geschlechter, eine gnädige Herren Regierung, ist Unmöglichkeit geworden. In sofern steht auch in Bezug auf die Regierung grundsätzlich das demokratische Wesen fest. Aber thatsächlich gestaltet sich die Sache so: Alle können nicht regieren, denn wo Alle regieren, regiert Keiner mehr, der Staat hat aufgehört, die Gesellschaft sich zersplittert; aber unter den Christen wollen's auch nicht Alle, vielmehr kann man sagen, regieren wolle Keiner, aber dem Staate dienen wollen Alle, ein Jeder mit der Gabe, die er empfangen, und mit dem Vermögen, das er erworben hat, Alle aber wissen, daß zum guten Gesetze die gute Handhabung hinzu zu treten hat, wenn's wohl im Hause des Staates stehen soll, die gute Handhabung aber eine gute Hand erfordert, in der besten Hand am besten zu Stande kommt. Darum ist's bei ihnen Grundsatz, und bei Allen, daß die Besten zu regieren haben, als die Besten aber denken sie nicht nur die Verständigsten und Thatkräftigsten — obwohl Verstand und Thatkraft fordernd —, sondern auch die Tugendhaftesten, als solche aber können Christen nur Die anerkennen, die im Glauben an Christus den Quell aller wahren Einsicht, Thatkraft und Tugend gefunden haben, und am tiefsten in ihn eingedrungen sind. Die also unter Voraussetzung natürlicher Begabung und staatsbürgerlicher Bildung von Allen als die besten Christen angesehen werden, und die meisten Proben ihres christlichen Wesens abgegeben haben, die werden im christlichen Staate zum Regieren auserwählt. Der christliche Staat, grundwesentlich Demokratie, ist in seiner Regierungsform Aristarchie*). Die erwählten Besten aber, vermöge der Bereitschaft, ihre Kraft dem Staate zum Dienste hinzugeben, unterziehen sich der Regierung und verwalten sie mit rechter Christentreue, wie oben schon gezeigt ist (§. 86.). Weil aber im Staate Mancherlei zu thun ist, und nicht Alle Alles leisten können, die rechte Einheit aber erst daraus entsteht, wenn alle Einzelfäden in einer Hand, wie alle Lebensnerven in einem Haupte zusammen gehen, so theilen sich die Besten

*) Nicht Aristokratie, denn das κράτος ist und bleibt beim Volke; aber das ἄρχειν wird vom Volke den Besten in die Hand gelegt.

je nach dem Maße ihrer Tüchtigkeit in die verschiedenen Zweige der Regierung, und setzen Den, der unter ihnen der Beste ist, zu ihrem eigenen Haupte und zum Haupte Aller ein. Im christlichen Staate steht der Beste der Besten an der Spitze, und während das Grundwesen der Demokratie fortbesteht, gestaltet er sich zur wahren und vollkommenen Monarchie.

Tiefer in Einzeles einzugehen thut nicht Noth. Denn was die Christen als Bürger und als Unterthanen, und als Obrigkeiten, im sündigen Staate sind und leisten, das sind und leisten sie auch im christlichen, nicht Mehr, nicht Weniger, weil aber im christlichen Staate Alle Christen sind, in Allen also das gleiche Wollen des Guten ist, so hat ihr Wirken einen besseren Erfolg; und weil derselbe die christlichen Kräfte der Erziehung und der Seelsorge in seinem Schooße trägt, so hat er nicht nur in sich selbst die Bürgschaft des Bestehens, es geht auch aus dem Zusammenwirken Aller für den gleichen Zweck das Gute selbst hervor. Die christliche Familie kommt überall zu Stande, und trägt ihre segensvollen Früchte, das Gesetz findet überall Befolgung, die Regierung schafft das Gute, und findet anstatt Widerstand Gehorsam, das Unheil der Parteien hat ein Ende, die christliche Liebe ebnet alle Ungleichheiten, die Gesellschaft nähert sich dem Bilde einer heiligen Gemeinschaft, der Staat der Menschen kleidet sich in die Gestalt des Staates Gottes. Auch das Wohlbefinden Aller, obwohl nicht der Endzweck dieses Staates, tritt doch als köstliche Zugabe hinzu. Unvollkommenheiten bleiben, aber sie sind sehr gemindert, und das Vollkommene wird angestrebt. Das Haus der Sünde verwandelt sich in eine „Hütte Gottes bei den Menschen" (Apok. 21, 3.).

3.

Das christliche Kirchenleben.

§. 88.

Der christliche Staat kann, so herrlich er auch ist, noch nicht das Höchste seyn, wozu das christliche Wesen im Gesellschaftsleben sich erhebt. Der christliche Staat hat seine Wurzel doch noch immer

in der Sünde, nämlich in der Sünde, die Trotz dem Eintritte in die Gemeinschaft der Erlösung noch zurückgeblieben ist, die Christen treten in den Staat zusammen, weil sie noch Sünder, und obwohl sie Christen sind; es muß noch eine andere Verbindung geben, die ihre Wurzel nicht in der Sünde, sondern in der Gemeinschaft der Erlösung hat, in welche sie daher eintreten, obwohl sie noch Sünder, und weil sie Christen sind, also eine Gemeinschaft der Christen rein als solcher, oder eine rein christliche Gemeinschaft, eine Gemeinschaft, einzig und allein auf das gegründet, was sie als Christen sind, eine ausschließlich christliche Gemeinschaft; und wiefern das Christenthum eine Form, in welche die höchste Stufe des persönlich geistigen Lebens auf der Grundlage der christlichen Thatsachen sich gekleidet hat, die also das Wesen dieser höchsten Stufe in sich schließt, so muß auch diese Gemeinschaft die höchste sittliche Gemeinschaft seyn, die im persönlichen Leben zur Entstehung kommen kann, nur mit dem eigenthümlichen Gepräge des Christlichen, so daß der Gedanke einer noch höheren Gemeinschaft, in welche diese aufzugehen und sich zu verwandeln habe, von Vorn herein ausgeschlossen bleibt. Nun ist das Wesen des christlichen Lebens das durch Christus, und zwar namentlich durch Christi Tod vermittelte, und durch den Glauben an Christus wirklich gewordene Leben des Sünders in Gott, oder die christliche Religion; also muß auch die Gemeinschaft, die im christlichen Wesen ihre Wurzel haben soll, eine Gemeinschaft des Lebens durch Christus in Gott oder eine christliche Religionsgemeinschaft seyn, und diese denn das Höchste, worin das Bild des christlichen Lebens zu seinem Abschlusse kommt. Es fragt sich daher nur, ob im christlichen Wesen, also im Begriffe des Christen selbst, sich Etwas finde, was als das einende Band einer solchen Gemeinschaft angesehen werden dürfe. Es findet sich aber in der That. An sich nämlich ist zwar die Religion, und also auch die christliche, etwas schlechthin Innerliches, und kann nicht gezweifelt werden, daß auch ohne eine äußere Gemeinschaft sie nicht nur entstehen, sondern auch sich entfalten und vollenden könne. Aber schon §. 75. hat sich gezeigt, wie das Bewußtseyn des gemeinsamen Glaubens an Christus die Wirkung hervorbringe, daß die Christen sich mit allen Gläubigen eng verbunden und verbrüdert fühlen, und daß dieses Gefühl, die Schranken der Zeit und des Raumes überfliegend, die Gesammtheit der

Christen in ein großes Ganzes vereinige, so daß es nur der räumlichen Annäherung bedürfe, um sich sofort auch äußerlich zur engsten Gemeinschaft zu vereinigen; desgleichen, daß das allgemeine Streben nach der Verwirklichung des Guten in der Menschheit in Bezug auf die christlichen Brüder sich in ein Begehren umgestalte, ihnen geistige Güter mitzutheilen und von ihnen solche zu empfangen (Röm. 1, 11 f.). Es giebt mithin, wenn wir's so nennen wollen, einen christlichen Gesellschaftstrieb, der alle Gläubigen, sobald sie sich einander nähern, zum wirklichen Bunde zusammen führt. Eine Verstärkung findet er wohl im natürlichen Gesellschaftstriebe, der auch in den Christen vorhanden ist, und sie zur Vereinigung mit anderen Menschen führt, aber bei der großen und wesentlichen Verschiedenheit der Lebensansicht, und noch mehr der Lebensrichtung, und bei der so häufigen Widrigkeit der Anderen gegen die Gläubigen, im allgemeinen Gesellschaftsleben seine Befriedigung nicht finden kann; aber das eigentlich Verbindende ist doch nicht dieser, sondern jener. Setzen wir nun, daß Gläubige irgend wann mit Gläubigen zusammen leben, und gegenseitig sich als Gläubige erkennen, so haben wir sofort auch das zu setzen, daß sie zur engen Verbindung zusammen gehen, und daß diese Verbindung eine Verbindung des christlichen Lebens in Gott, oder eine christliche Religionsverbindung sey. Wir nennen sie eine Gemeine, ἐκκλησία *), oder eine Kirche. Ihre geringste Zahl ist, wie natürlich, zwei, aber sie kann jeden denkbaren Werth annehmen, ohne daß ihr Wesen sich verändere; doch sobald nur Zwei oder Drei beisammen sind, bewahrheitet sich

---

*) Im klassischen Gebrauche bezeichnet das Wort bekanntlich nicht das Volk als Volk (das ist der δῆμος), sondern die Gemeine der Stimmfähigen im Volke, wiefern sie für irgend einen staatlichen Zweck herbeigerufen ist, die berufene Volksgemeine. In der LXX wird es angewendet, um die jüdische Volksgemeine zu bezeichnen, in den Kreisen aber, worin Paulus wirkte, wohl der Erste, der das griechische Wort zu brauchen veranlaßt war, und gewiß der für uns älteste Schriftsteller, der es braucht, konnte er nur dann verstanden werden, wenn er entweder es im gangbaren Sinne brauchte, oder sich über seinen abweichenden Gebrauch erklärte. Das Letztere hat er wenigstens in den auf uns gekommenen Briefen nicht gethan, also müssen wir das Erstere annehmen, was auch durch keine einzige Stelle verboten wird. Paulus denkt mithin die ἐκκλησία als die berufene und vereinigte Gemeine, und zwar die Gemeine Gottes (sie heißt nur ϑεοῦ ἐκκλησία), also die von Gott (durch Christus) zusammen gerufene Gemeine der Gläubigen.

auch Christi Wort, daß er mitten unter ihnen sey (Matth. 18, 20.), nicht räumlich, wovon das Denken wenigstens Nichts wissen kann, wohl aber geistig, wiefern das Gemüth der Einzelen bei Christus, und das Bewußtseyn ihres Verhältnisses zu ihm bei Allen stärker angeregt wird, und das Band ist, das sie zusammen knüpft. Ihr Begriff ist in dem Einen ausgesprochen, daß sie die Gemeine der Gläubigen an Christus sey, d. h. die Vereinigung Derer, die durch den Glauben an Christus innerlich verbunden sind, zu äußerer Gemeinschaft des religiösen Lebens. Von einem Zwecke ihrer Vereinigung kann man nicht in strengem Sinne reden. Sie haben ein sehr festbestimmtes Wollen und einen festen Lebenszweck, und den verfolgen sie wie in Allem, so auch in der Vereinigung an sich und den Genossen ihres Glaubens, aber erstlich thäten sie's mit gleichem Eifer und mit gleicher Treue außerhalb wie innerhalb, und sodann wirft der Gedanke eines Zweckes den Schein von etwas Gesuchtem oder Gemachtem, wenigstens aus verständiger Ueberlegung Hervorgegangenem auf die Vereinigung, während sie doch durchaus nicht Werk des Verstandes, sondern allein des Geistes ist, allein durch Kraft des in den Gliedern lebendigen Bewußtseyns von der Einerleiheit ihres Glaubens und Strebens erzeugt und festgehalten wird. Was sie wollen, ist die Förderung des im Glauben gewonnenen idealen Lebens in sich und den Brüdern, aber sie denken ihren Bund nicht als ein Mittel, das sich dazu brauchen lasse, sie leben darin, sie wirken darin, sie genießen seiner Seligkeit, und haben noch nie an seine Nützlichkeit für einen Zweck gedacht. Eben so wenig giebt es einen eigentlichen Eintritt in denselben. Der Augenblick, wo der Mensch zum Christen wird, macht ihn geschickt, ein Bundesglied zu seyn, und der, in welchem er zum Bewußtseyn kommt, sich in christlicher Umgebung zu befinden, und diese das Gleiche von ihm erkennt, schließt ihre Herzen ihm, und ihnen das seine auf, und knüpft den Bund für's ganze Leben. Darum noch viel weniger einen Aufnahme- oder Verpflichtungsakt. Erstlich, wer soll aufnehmen? Die schon Verbundenen den neuen Ankömmling. Aber warum diese ihn, nicht eben so gut er sie? Sie sind ja alle gleich, und daß etwa auf jener Seite die größere Zahl, ist reiner Zufall, könnte eben so wohl anders seyn, und ändert in der Sache Nichts. Sodann, zu was aufnehmen? Die Verbundenheit besteht der Möglichkeit nach, seit sie

Christen sind, der Wirklichkeit nach im Augenblicke des geistigen Erkennens, wer möchte zu dem aufnehmen, was schon besteht? Anderes aber, geheime Bräuche, verborgenes Wissen u. dgl. giebt es nicht. Und eben so drittens, auf was verpflichten? Auf den Glauben an Christus? Erstlich, er ist schon da, und auf das Vorhandene braucht man nicht erst zu verpflichten, und sodann, er ist nicht eine Pflicht, eine schuldige Leistung, die ein Mensch vom anderen fordern oder ihm auferlegen kann. Auf heiliges Wollen, auf thatkräftiges Streben nach dem Guten? Es wäre eben so überflüssig, und kann Denen nicht zu Sinne kommen, die im Glauben frei geworden sind, und mit den Anderen sich verbunden wissen durch Einheit wie des Glaubens so des Strebens. Wo aber kein besonderer Eintritt, keine besondere Aufnahme, keine besondere Verpflichtung, da ist auch kein besonderes Gesetz, und keine besondere Verfassung. Es ist Nichts da, worauf jenes und diese sich beziehen könnten. Was in der christlichen Gemeine Alle sollen, das sollen sie nicht, weil sie in der Gemeine sind, sie sollen es schlechthin; aber sie wollen auch, und dieses Wollen hat sie in die Gemeine eingeführt, sie hatten es, ehe sie einander fanden, und würden's ungeschmälert hinwegnehmen, wenn die Gemeine sich zerstreute, was soll da Gesetz? Und was Verfassung, wo in Christus Alle Einer sind (Gal. 3, 28), und Alle nicht allein das Rechte, sondern auch in rechter Ordnung wollen, Keiner nur den eigenen Willen durchzusetzen strebt, und daher Jeder der besseren Einsicht weicht, sie begegne ihm von wo sie wolle. Darum ist in der christlichen Gemeine zwar viel Thätigkeit in Freiheit, aber jedes Gesetz und jeder Zwang bleibt fern.

Die Thätigkeit in der christlichen Gemeine ist eine zweifache, eine ihr ausschließlich eigene, und eine angeeignete. Die erste bezieht sich auf die Glieder der Gemeine selbst, und kann sich nur auf sie beziehen, die zweite auf Solche, die noch außerhalb derselben stehen. Jene gehört unter den Begriff der Erbauung. Das Bild der Erbauung gehört schon dem alten Testamente an, wo mancherlei nutzbringende Thätigkeit als erbauende bezeichnet wird*). In den christlichen Gebrauch aber hat es wohl Niemand anders als Paulus hereingeführt. Er denkt sowohl das Ganze der christlichen Gemeine als

*) Vgl. Bretschneiders Lexicon unter οἰκοδομεῖν.

einen Tempel Gottes, als auch in jedem ihrer Glieder einen solchen, der zu Stande kommen soll, und zwar Christus als den Grund, auf welchem das Gebäude zu errichten sey, und will nun, daß Alles was in der Gemeine geschieht, dem Zwecke der Erbauung diene, und tadelt Alles, was diese Eigenschaft nicht hat, er weiß, daß er seine apostolische Gewalt für den Zweck der Erbauung habe (2 Kor. 10, 8. 3, 10.), und denkt die erbauende Thätigkeit in der Gemeine als eine gegenseitige (Röm. 14, 19. 1 Theß. 5. 11. mit der Parallele *παρακαλεῖν*). Es kann kein Zweifel seyn, daß er die Förderung des christlichen Lebens in der Gemeine wie in den Einzelen darunter denke. Und da nun diese eben so sehr dem eigenen inneren oder Mittelpunktsleben als der gemeinschaftlichen Thätigkeit angehört, so hat man volles Recht, von christlicher Selbsterbauung — auch das nach seinem Vorgange, 1 Kor. 14, 4. — als von Erbauung in der Gemeine zu reden. Die Erbauung in der Gemeine, die hier allein zur Sprache kommt, ist nothwendig eine gegenseitige, ja allseitige. Es ist undenkbar, daß ein Glied in der Gemeine sey, das nur die Einwirkung der Anderen auf sich zu erfahren habe, das weder das Wollen in sich trage, auf die Anderen Leben fördernd einzuwirken, noch eine Kraft, mit der es auf sie wirken könne, im Gegentheile, es haben Alle, was zur Erhöhung des christlichen Lebens in den Anderen dienen kann, und wollen Alle dafür thätig seyn, weil Aller Wollen auf das Wirklichwerden des Guten gerichtet ist. Andererseits aber, wiefern in Keinem das ideale Leben ein vollendetes ist, vielmehr in Allen ein noch werdendes und unvollendetes, aber doch auch in Allen das Begehren, die Vollendung zu erreichen, und das sündige Wesen bis dahin ertödtet, daß auf dem Wege dahin es ihnen nicht mehr um das Selbstthun, nur um das Gute selbst zu thun ist: so bieten nicht nur Alle der fremden Thätigkeit ein Bedürfniß dar, sondern kommen ihr auch mit der Willigkeit entgegen, welche die Bedingung ihres Gelingens ist; und so geschieht's denn in der That, daß Alle zugleich erbaut werden und erbauen. Und es bedarf dazu nicht eines eigenen Austrags, es trägt vielmehr ein Jeder den Auftrag in sich selbst, und schaut ihn an als einen ihm von Gott verliehenen, im Verhältnisse zu Christus und durch Christus zu Gott begründeten, und in sofern sich als Christi Diener, und durch Christus Gottes, daher es auch nicht eigentliche Aemter geben kann. Aeußere Angelegenheiten der

Gemeine, die zu besorgen wären, giebt es nicht, denn mit ihrem äußerlichen Leben gehören ihre Glieder dem allgemeinen Gesellschaftsleben, und wiefern dies ein bürgerliches und staatliches, dem Bürger- und Staatsleben an; oder gäbe es ja Etwas der Art, so würden Alle gern dazu mitwirken, und bald für jedes Einzele der rechte Mann gefunden seyn, das alles aber, eben als Aeußerliches, berührt die Gemeine als Religionsgemeinschaft nicht. Was aber das Innere betrifft, die Förderung des Lebens durch Christus in Gott, da haben natürlich die Einen Mehr zu geben, die Anderen Weniger, und auch die gleich Viel haben, sind für die Mittheilung verschiedentlich begabt, so daß von den Begabteren die Anderen Mehr empfangen, als sie ihnen geben können, und dieser Unterschied wird von den geistig Aermeren und minder Begabten in Demuth erkannt und nach Gebühr beachtet; aber von ausschließlicher Thätigkeit oder gar Berechtigung der Einen, und Herabsetzung der Anderen in das bloße Leiden und Empfangen kann nie die Rede seyn.

Der Zweck der erbauenden Thätigkeit ist zuvörderst weder die Bekehrung, denn für die Genossen der Gemeine ist sie ein Vergangenes, noch die Erzeugung eines äußerlichen Thuns, denn auch die Stufe des Gesetzes ist von ihnen überschritten; sondern, wie schon angedeutet worden, die Förderung des Lebens durch Christus in Gott, aus welcher das tugendhafte Handeln sich dann von selbst ergiebt. Das äußere Leben bleibt nicht unbeachtet, im Gegentheil, wie fern es der Widerschein des inneren ist, wird fleißig darauf geachtet, um wo sich Mängel zeigen, auf den Quell im Inneren hinzuweisen, und zu seiner Stopfung mitzuwirken. Aber Hauptsache bleibt doch jederzeit das innere Leben, die Aufhebung der noch übrigen Sünde und Vollendung der Vereinigung mit Gott, die eine und die andere im Glauben an Christus zu vollziehen. Das ist's also, worauf Alle hinarbeiten, einander im Glauben zu bestärken, d. h. dahin zu führen, daß das ideale Leben, das in Christus wirklich war, in jedem Einzelen zu immer lebendigerem Bewußtseyn komme, von Jedem immer völliger erfaßt und angeeignet werde, daß das Gottesbild, das Allen dargeboten wird in seinem Kreuzestode, immer tiefer sich in jedes Herz einpräge, immer strahlender in jedem sich abbilde, und daß, ihm lebend, Alle immer mehr Gott leben und der Sünde sterben. Die Mittel, welche dieser Thätigkeit zu Gebote stehen, nicht

als wirkende, aber als anregende und fördernde, sind dieselben, durch welche jeder Einzele in seiner Selbsterbauung gefördert wird, das Gebet, das Wort Gottes, und das Abendmahl. Das Gebet als das Eingehen und gleichsam sich Versenken in den Gedanken Gottes, um sich unbedingt an diesen Gedanken hinzugeben, und eben so unbedingt ihn in sich aufzunehmen, also ein schrankenloses Hingeben des eigenen Willens in den Willen Gottes, der die Idee des Guten ist, ist seiner Natur nach ein so rein innerer Geistesakt, und der der äußeren Form der Worte so wenig bedürftig ist, daß gemeinsames Beten auf den ersten Blick als etwas ganz Unmögliches erscheint. Und allerdings, was man gewöhnlich so bezeichnet, das Vorsprechen oder gar Vorlesen einer Art von Predigt in Gebetsform, ausgehend vom Gleichgültigen und vernommen von Gleichgültigen, das ist kein gemeinsames Gebet, es ist kein Gebet überhaupt, indem da weder der Sprechende wirklich betet, noch die Hörenden. Aber davon ist hier nicht die Rede, sondern davon, daß wenn die christliche Gemeine zusammen kommt, und ergriffen von der Gewalt, die im Bewußtseyn ihrer Glaubensgemeinschaft liegt, Einzele ihrer Glieder sich so tief hinein versenken in den Gedanken Gottes, daß ihr innerstes Leben sich in Worten Luft macht, auch die Anderen, die zuvor dem gleichen Gedanken zwar nicht fern, aber in geringerem Maße davon erfüllt gewesen, von ihm zu gleicher Stimmung und Vertiefung fortgerissen werden, und die ganze Gemeine eine betende Gemeine wird, sey's, daß Alle schweigend beten, oder daß dem gemeinsamen Gefühle durch Einen Ausdruck verliehen werde, oder daß sie in ein Lied ausbrechen, das ein solcher Ausdruck ist. Und da beten immer Alle, und weil Alle das Gleiche wollen, wird's ein wesentlich gemeinsames Gebet, und fördert die Erbauung Aller; aber die Anregung ist von Einem, oder Zweien, heut von Diesen, morgen von Jenen ausgegangen. — Das Wort Gottes (die Bestimmung des Begriffes s. §. 65.) gestaltet im Leben der Gemeine sich Theils als Betrachtung, Theils als Predigt. Die Betrachtung knüpft sich an ein gegebenes Wort, die Predigt nicht. Das gegebene Wort kommt an das Ganze nur, indem es Einer vorträgt, und die Anderen hören, hier also ist die mindeste Freiheit der Bewegung, und es liegt vor Augen, daß je höher und kräftiger das geistige Leben der Gemeine, desto seltener, je tiefer und matter, desto häufiger sie zur Betrachtung herun-

ter steigen, dagegen je niedriger sie in diesem Leben steht, desto weniger, je höher, desto mehr der Predigt sie in sich zeugen wird, so daß das Verhältniß von Predigt und Betrachtung ein ziemlich sicheres Maß desselben giebt. Und wo die Betrachtung eintritt, da, je mehr des geistigen Lebens da ist, desto mehr erhebt sie sich zur Predigt, desto mehr hört Jeder aus ihr und aus dem Worte das heraus, was er bereits im eigenen Bewußtseyn hat, und es ersetzt sich innerlich die Freiheit, die in den äußeren Formen fehlt. Unter der Predigt hat man nicht sofort an eine Rede zu denken, im Gegentheile, was heutzutage Predigt heißt, das ist im besten Falle Betrachtung, die sich zur Predigt empor zu ringen sucht, im schlimmsten Abhandlung, mühsam in die Form der Betrachtung eingezwängt; die wahre Predigt kann auch manchmal Rede seyn, muß aber nicht, sie richtet sich bald an den Einzelen, der der Erbauung bedürftig ist, bald an die versammelte Gemeine, oder einen besonderen Theil derselben, ist bald Ermahnung, bald Warnung, bald Züchtigung, oder wieder Aufrichtung und Tröstung, bald ein kurzes und bald ein langes Wort, immer aber freier Strom des Inneren, und darum weder an ein gegebenes Wort, noch an eine vorgeschriebene Form geknüpft, durch tiefes Wissen nicht bedingt, und hohe Kunst nicht fordernd, so daß Betrachtungen anstellen nur Wenige, predigen Alle können, in denen das christliche Wesen ist. Die christliche Predigt und die *προφητεία* fallen fast zusammen, daher auch von der ersten gilt, was 1 Kor. 14. von der anderen ausgesagt ist. — Das Abendmahl (s. §. 66.) fordert an sich selbst die Gemeinschaft nicht, aber es ist die Todesfeier Christi, die jeder Einzele mit oder ohne ihre Zeichen sich tagtäglich zu erneuern sucht. Dasselbe will auch die Gemeine, wenn sie beisammen ist, und jedes ihrer Glieder aus häufiger Erfahrung, welche Kraft der Erbauung in der geistigen Versenkung in das Sterben Christi liegt, und wie das gläubige Gemüth durch den Empfang der Erinnerungszeichen seines Hingangs ergriffen werden kann. Darum, was Jeder für sich begehrt, Das strebt er Allen zu bereiten, und so entsteht das gemeinsame Abendmahl, kehrt unaufhörlich wieder, und wird bei jeder Wiederkehr Das in erhöhtem Grade, was es einmal war, und was das Gemeineleben ohnehin beständig ist, eine Verkündigung des Todes Dessen, in dem Alle stehen und Alle Eins sind (1 Kor. 11, 26.).

Die angeeignete Thätigkeit der christlichen Gemeine ist im Allgemeinen eine ausbreitende, und zerfällt in die erziehende und die werbende, von denen jene es mit dem nachwachsenden Geschlechte, diese mit dem erwachsenen, das aber noch fern von der Erlösung steht, zu schaffen hat. Keine von beiden ist ausschließlich der Gemeine eigen, indem die Erziehung der christlichen Familie angehört, in welcher sie mit Eifer und Treue getrieben wird, auch wenn dieselbe sich außerhalb der Gemeine in durchaus unchristlicher Umgebung findet (§. 84.), die werbende Thätigkeit von Allen ohne Ausnahme ausgeübt wird, und ebenfalls ohne Rücksicht auf Seyn oder Nichtseyn der Gemeine (§. 78.). Weil aber eben Jeder diese Thätigkeiten ausüben will, und wirklich ausübt, wo er kann, so will's das Ganze der Gemeine auch, und weil denn einerseits sie weiß, wie wichtig und wie schwer das Werk, und wie viel Weisheit fordernd, und wie große Kraft, und wie ununterbrochene Anstrengung, andererseits aber auch, wie viel vereintes Wollen, und vereintes Suchen, und vereinte Kraft vermag, nimmt sie, was alle Einzele für sich thun, als Ganzes in ihre Hand, und bringt dadurch die rechte Ordnung, und die rechte Weisheit, und die rechte Kraft ins Werk, daß Alle arbeiten, aber Jeder an seinem Platze, und mit seiner Kraft, und mit der Einsicht Aller, alle Kräfte angewendet werden, und doch die Arbeit so geschieht, als wirkte sie ein Einziger mit der Gesammtkraft Aller. Das Wesen ist das früher schon angedeutete, nur die Gemeinsamkeit des Wirkens ist hinzu gekommen.

Das Verhältniß der christlichen Gemeine zum christlichen Staate ist höchst einfach. Beide bestehen aus den nämlichen Personen, die als christliche Staatsbürger in den Formen des Staatslebens für den Schutz des Rechtes und Besitzes sorgen, und dem Ganzen Sicherheit nach Außen schaffen, als christliche Gemeineglieder aber demselben Ganzen mit den Kräften der Erziehung und Seelsorge dienen, die sie in sich tragen; dabei aber können Beide nur gedeihen, und stören können sie einander nie, weil Jeder nur sein Werk betreibt, und Keiner das fremde treiben will; im Gegentheil, je höher der christliche Staat als solcher sich erhebt, desto mehr geht er dem Ziele entgegen, in der christlichen Gemeine als der schlechthin christlichen Gemeinschaft aufzugehen; nur daß auf einer Seite die unchristliche Umgebung, auf der anderen das Bedürfniß des nachwachsenden Geschlech-

tes, das nicht sofort und nicht nothwendig christlich ist, ihn dieses höchste Ziel, den eigenen Untergang, um nur noch als Gemeine zu bestehen, nie erreichen läßt. — Zum sündigen Staate ist das Verhältniß schwieriger, doch wenn die Gemeine nur ihren Begriff erfüllt, nicht ganz so schwierig als es scheint. Wiefern nämlich der Staat sehr früh entsteht, und überall besteht, wo sündiges Menschenleben ist, muß als die Regel gelten, daß er eher sey und einen größeren oder kleineren Theil von seiner Entwickelungsbahn durchlaufen habe, als die christliche Gemeine zur Entstehung komme, so daß diese sich innerhalb seines Bereiches zu bilden hat, und ihn auf irgend einer Stufe des Verderbens antrifft. Die Mitglieder der Gemeine sind also Bürger dieses Staates, und daraus gehen für sie sowohl die Schwierigkeiten hervor, die überhaupt dem christlichen Leben im sündigen Staatsleben entgegen stehen, als auch die Aufgabe, dem Verderben desselben mit der Kraft des christlichen Lebens steuernd zu begegnen, und Beides geht nothwendig auf das Ganze der Gemeine über. Wäre nun in diesem Staate das Bewußtseyn rettender Kräfte zu bedürfen, und die Geneigtheit, sie von Denen anzunehmen, die sie in sich tragen, so würde, wie jeder Einzele, so das Ganze der Gemeine all die Kraft des Guten, die in ihr ist, zu seiner Umschaffung und Verwandlung in den christlichen aufwenden, und das Verhältniß würde segensreich für ihn, und für die Gemeine ungefährlich. Nun aber ist Beides eben nicht der Fall — er wäre ja sonst schon auf dem Wege zum Besseren —, vielmehr von Zweien Eins, entweder er tritt dem christlichen Wesen mit Feindseligkeit entgegen, dann entsteht Verfolgung, und die Gemeine erkämpft sich zwar gewiß den inneren Sieg, aber ihre Wirksamkeit ist sehr gehemmt, und auch ihr äußeres Bestehen gefährdet, oder der Staat will sie für seinen Zweck in seine Dienste nehmen, als Magd und nicht als Retterin, nicht um der inneren Fäulniß abzuhelfen, sondern um von ihr das zu erlangen, daß sie seine äußere Auflösung hindere, indem sie etwa die Unterthanen durch die Furcht vor göttlichen Strafen bändige u. dgl.; sie aber, so gern sie für den Zweck des Guten ihm alle Kräfte leiht, so wenig kann sie sich zur Magd und bloßen Zuchtanstalt entwürdigen, und so entsteht das unheilbringende Verhältniß, daß ihre Glieder als Bürger ihm verbunden, als Christen zu jedem Dienste im Guten gewärtig sind, und doch, was er begehrt, sie oft nicht leisten können, was sie leisten

wollen, er verschmäht, und die Gemeine als Gemeine ihm nicht dienen kann. Was aber das Verhältniß zwar nicht bessert, aber doch erleichtert, das ist dieses, daß sie seiner nicht bedürftig ist. Sie hat weder ein Besitzthum, das er schützen, noch Rechte, die er gewährleisten müsse, sie besteht nicht durch ihn, empfängt Nichts von ihm, fordert Nichts von ihm, sie hat ihren einzigen Schatz dahin vergraben, wo kein Späherauge ihn entdecken, keine Gewalt ihn rauben kann, in die Herzen ihrer Glieder, und findet ihn da in jedem Augenblicke wieder, sie kann äußerlich unterdrückt und aufgehoben werden, und besteht doch unverändert fort, sie kann sich vor dem Sturme einen Augenblick verbergen müssen, und steht, wenn er vorüber, in ungeschwächter Frische und Fülle wieder da. Sie ist der Tempel Gottes, der tausendmal zerstört, in Kraft ihres Gottes sich immer neu erhebt.

Und sie währt so lange als die Menschheit. Wäre sie eine Anstalt, von menschlicher Klugheit ausgedacht, einem Zwecke des äußerlichen, oder auch des Seelenlebens dienend, mit Gesetz, Verfassung und bestimmten Formen angethan, da würde sie mit der Zeit veralten, bei wechselndem Bedürfnisse überflüssig werden, in ihren Formen ohne Ende wechseln, und endlich untergehen; ja selbst wenn sie nur eine Lehr- und Offenbarungsanstalt wäre, könnte sie dem Schicksale, irgend einmal sich selbst zu überleben, nicht entgehen. Nun aber ist sie erstlich gar keine Anstalt, nichts Ersonnenes, Gemachtes, Erkünsteltes, sie ist ein reines, aber geistiges Naturprodukt, es hat sich Niemand Mühe darum gegeben, Niemand einen Plan und eine Berechnung dazu gemacht, sie entsteht ohne eines Menschen Vorbedacht in jedem Augenblicke, wo sich Gläubige zusammen finden; und zweitens, der Grund, worauf sie ruht, ist auf der einen Seite das nie aufhörende Bedürfniß der Erlösung von der Sünde, und auf der anderen die in Ewigkeit sich gleiche Kraft der Thatsachen, auf welchen der Glaube ruht. So lange eine sündige Menschheit ist, wird sie der Erlösung bedürftig, eben so lange aber auch der Glaube an Christus der Akt des Geistes seyn, durch welchen sie das ideale Leben sich aneignet, solange aber die zwei Dinge bleiben, treten auch gewiß die Gläubigen zusammen zur wesentlich christlichen Gemeinschaft.

§. 89.

Im Neuen Testamente, d. h. genauer im paulinischen Schriftenkreise, findet sich in einzelen Zügen ein sehr ideales Bild von der ἐκκλησία. Sie wird unter drei Bildern vorgestellt, eines Tempels Gottes, dessen Grund Christus sey (1 Kor. 3, 9—17. 2 Kor. 6, 16.), des Leibes Christi, an welchem er das Haupt, so daß sie in ihrer Verbundenheit mit ihm auch ὁ χριστός genannt werden kann (Röm. 12, 4 f. 1 Kor. 12, 12 ff. u. ö.), und der Braut Christi, die sich ihm in Keuschheit zu erhalten habe (2 Kor. 11, 2 f., anders Eph. 5, 23 ff.). In dieser Gemeine will der Apostel gute Ordnung haben (1 Kor. 14, 33. 40.), aber einer Verfassung gedenkt er nirgends in entschiedener Weise; er kennt erbauende Thätigkeiten (Röm. 12, 6 ff. 1 Kor. 12, 28. vgl. Eph. 4, 11.), die sich aber nicht als amtliche im strengsten Sinne zeigen; gottesdienstlicher Formen erwähnt er nicht nur nicht, sondern auch, was er von der λογικὴ λατρεία (Röm. 12, 1.) und über die jüdischen Gottesdienste sagt (Gal. 4, 9 f.), läßt nicht annehmen, daß er sie gedacht. So darf man wohl behaupten, Paulus denke die Gemeine als eine freie sittliche Gemeinschaft, die zu Christus sich verhalte wie der Leib zum Geiste, von ihm belebt, geleitet werde, gleichsam sein Leben wiederhole und vervielfältige, und das vollende, wofür er gestorben sey. So daß das Bild, das §. 88. vom reinen Begriffe aus entworfen worden, sich seines Beifalls wohl zu erfreuen haben dürfte. Aber die Wirklichkeit hat diesem Bilde nie entsprochen, weder vor dem Siege des Christenthums im Römerreiche, noch nach demselben bis zur Kirchenspaltung, noch von da an bis zur Gegenwart, und für die Zukunft ist's noch weniger zu hoffen. Die Ursachen sind Theils unvermeidliche, Theils vermeidliche. Die unvermeidlichen sind dieselben, welche auch, wo das christliche Wesen wirklich Platz ergriffen hat, den Staat noch fortbestehen machen, die unvollkommene Aufhebung der Sünde bei den Gliedern der Gemeine, und das nachwachsende Geschlecht, dessen lebendiges Christenthum weder Erziehung noch Seelsorge verbürgen kann. Jene läßt im christlichen Gemeineleben manche Mängel übrig, die das Bild beflecken und die unbedingte Freiheit vom Gesetze nicht zu Stande kommen lassen, dieses führt die beständige Gefahr herbei, daß die Gemeine sich durch Hinzutreten unreiner Bestandtheile beflecke. Doch ist offenbar, daß, wenn in der ersten Be-

ziehung sie nur niemals unterließe, sowohl durch Selbsterbauung und Selbstzucht der Einzelen, als durch die allseitige erbauende Thätigkeit des Ganzen die übrig gebliebene Sünde kräftig von sich abzustoßen, und sich tiefer in das ideale Leben zu versenken, in der anderen aber die erforderliche Vorsicht brauchte, Niemand als den Ihrigen anzuerkennen, der nicht durch wahre Glaubensgemeinschaft ihr verbunden wäre, sie zwar die unbedingte Vollendung nicht erreichen, aber doch vor grober Befleckung sich bewahren könnte. Das aber hat man nicht gethan, und was man gethan hat — die vermeidlichen Ursachen des Verderbens —, das hat sie nur zum Zerrbilde Dessen machen können, was sie werden sollte. Das Erste war, man wähnte zu seyn, was man nicht war, und trug die ehrenden Bezeichnungen des N. T. auf die vorhandene Kirche über, dachte sie als die Eine, allgemeine, heilige, ohne zu fragen, mit welchem Rechte, prunkte mit dem apostolischen Ursprunge wie der Welteselmann mit seinem Adel, und verbollwerkte sich gegen jeden Tadel hinter der eingebildeten Untrüglichkeit. Das Zweite, man warf die Kirche und den Staat in Eins, indem man alle Bürger Christen zu heißen zwang, und die Kirche mit Besitz belud, der ihrem Wesen fremd war. Aus diesen zwei Ursachen ist das Unheil hergeflossen, indem, was die zweite schuf, die erste wahrzunehmen hinderte. Erstlich, die Kirche war nicht mehr ein geistiges Naturerzeugniß, ihre Glieder waren solche, ohne daß sie's wußten oder wollten, kein geistiges Band verknüpfte sie. Man mußte Etwas haben, wodurch sie zu Christen wurden. Dazu machte man die Taufe, die nun Kindertaufe und Zwangstaufe werden mußte. Zweitens, den Glauben an Christus hatten die Glieder dieser Kirche nicht, und konnten ihn nicht, oder doch nur ausnahmsweise haben, denn da man geborene Christen hatte, that man wenig, ihn zu zeugen, und was man that, war ungenügend oder falsch. An seine Stelle war ein Meinen eingetreten, das man für den Glauben ansah, und was die Schrift vom Glauben aussagt, darauf übertrug. Da aber doch nicht jedes Meinen solche Eigenschaften haben konnte, sondern nur das rechte Meinen, so stellten Herrschsucht und Rechthaberei gar bald ein Meinen als das rechte hin, und boten die Staatsgewalt zu dessen Schutze auf, und dieses Meinen wurde nun Bekenntniß, Statt der Einheit des Glaubens sollte die Einheit des Bekenntnisses das Band des

Ganzen seyn; aber sie ist nur erzwungen, rein äußerlich, und daher nur scheinbar. Drittens, die welche äußerlich in der Kirche stehen, sind Menschen wie die anderen alle, und die Sünde herrscht in ihnen mit der nämlichen Gewalt. Das hat die Folge, daß sie unter dem Gesetze stehen müssen, nur mit Mühe durch's Gesetz im Zaume gehalten werden können. Gälten sie nun nicht für Christen, und fände der Wahn nicht Statt, daß dieselbe Gesellschaft, die den Staat ausmacht, zugleich die Kirche sey, so ständen sie einfach unter dem Staatsgesetze. Nun aber nimmt die Kirche, die nicht mehr die freie Vereinigung der Gläubigen seyn kann, vielmehr Zuchtanstalt werden muß, auch ihrerseits ein Recht der Gesetzgebung in Anspruch, und schafft sich eine Verfassung und ein Recht, das aber wieder das Gepräge der sündigen Gesetzgebung an sich trägt. Die Folge ist, daß die nämlichen Personen einer zweifachen Gesetzgebung unterworfen sind, und da der Staat eine solche, also einen Staat im Staate, nicht dulden kann, zwischen beiden sich ein Kampf entspinnt, worin je nach dem Stande der Bildung und der Meinung, bald der eine und bald der andere den Sieg behält, am Ende aber doch die Kirche unterliegen muß, Theils weil der Staat die äußere Macht hat, die ihr fehlt, Theils weil der Fortschritt zur Zuchtlosigkeit die Meinung endlich auf die Seite des Staates führt, und eher zu Sprengung der kirchlichen als der staatlichen Fesseln treibt. So wird die Kirche des Staates Magd, und um so mehr, je schwerer sie sich mit Gütern beladen hat, in deren Besitze sie sich selbst nicht schützen kann. Und dann giebt der Staat ihr ihre Verfassung und ihr Gesetz, und sie muß beides tragen, ungern oder gern. Viertens, ein Bewußtseyn hat auch diese Kirche, heller oder dunkler, manchmal bis zur schwachen Ahnung herabgehend, daß sie eine erbauende Thätigkeit auszuüben habe. Auch an die erziehende wird sie wohl erinnert, obwohl im Wahne, daß ihre Kinder Christen seyen, schwächer als sie sollte; der werbenden aber wird sie selten eingedenk, wiefern ihr Theils der innere Drang gebricht, Theils das Bewußtseyn des Bedürfens in der Umgebung fehlt, als welche ja für christlich gilt. Wieviel nun aber zum Bewußtseyn komme, und wieviel auch manchmal der Wunsch eintrete, der Aufgabe zu genügen, es kann nur in sehr unvollkommener Art geschehen. Allseitiges Wirken ist unmöglich, es kann nur da eintreten, wo Alle Christen sind, hier aber sind's die Wenigsten, die es

aber nicht sind, die sind erstlich gar nicht Gegenstand der erbauenden, sondern der werbenden Thätigkeit, und jene wird nutzlos auf sie angewendet, sodann aber gegen alles christliche Wirken gleichgültig, wo nicht gar feindselig, entziehen sich ihm, oder dulden's nicht. Wo aber nur Wenige zum Wirken fähig sind, da müssen diese Wenigen dazu verordnet werden, damit die Anderen sie als die Berufenen anerkennen, Aemter werden nöthig, es entsteht der Unterschied der Thätigen und der Unthätigen, ein geistlicher Stand kommt auf, der aus dem anderen, dem Laienstande, sich ergänzt; daß aber seine Glieder immer Die seyn werden, die zur erbauenden oder erziehenden, oder auch werbenden Thätigkeit die meiste innere Befähigung besitzen, dafür fehlt die Bürgschaft eben so sehr bei Denen, die die Aemter suchen, als bei Denen, die sie verleihen. Sind sie's aber nicht, so kann ein rechtes Wirken nicht erfolgen, schon als einseitiges mangelhaft, wird es in unrechten Händen wohl gar verkehrt. Dasjenige aber, was in der seyn sollenden Gemeine gemeinschaftlich unternommen wird, schließt zwar wie natürlich, da es christlich zu seyn den Anspruch macht, sich dem was in der Schrift zu finden ist, einigermaßen an, weßhalb Wort Gottes, Gebet und Abendmahl darin nicht fehlen, aber erstlich kann das rechte gemeinsame Beten und das rechte Abendmahl der Gläubigen da nicht zu Stande kommen, sondern bloß ein Schattenbild von beiden, die rechte Predigt aber nur alsdann, wenn der zum Predigen Angestellte gerade ein Mann voll Geistes und Glaubens ist, was oft der Fall seyn kann, aber stets vom Zufall abhängt. Zweitens aber, weil die, welche die kirchliche Gesellschaft bilden, nur zum geringen Theile wirkliche Christen sind, und die, welche ihr das Gesetz vorschreiben, vielleicht am wenigsten, der Mehrzahl aber Viel des heidnischen oder auch des jüdischen Wesens anhängt, so vermögen sie auch in der Schrift den rechten Unterschied des Christlichen vom Jüdischen nicht zu finden, und tragen, ihr Bedürfniß fragend, Letzteres mit herein, und schaffen Statt Erbauung einen neuen Gottesdienst, mit Opfer und Zubehör, wie in der Kirche wirklich geschehen ist; und auch am Heidnischen hat man's nicht fehlen lassen. Aus dem allen aber mag wohl zur Genüge erhellen, daß das, was sich als wirkliche Kirche hingestellt hat, keine wahre Kirche, nur ein Staat mit kirchlichen Formen hat werden können, und daß die Ursache davon der dopple Irrthum gewesen ist, einmal

zu seyn, was man nicht war, und dann die Menschen, wie sie waren, massenweise zu Kirchengliedern aufzunehmen.

Die Bewegung des sechzehnten Jahrhunderts hatte unleugbar den Zweck, das, was im Laufe der Jahrhunderte sich in der Kirche dem Christlichen Unchristliches angelegt, hinaus zu fegen, und sie in Lehre, Brauch und Leben auf den Punkt zurück zu führen, auf welchen Christus und die Apostel sie gestellt. Und es ist Viel und Herrliches aus ihr hervor gegangen. Aber die rechte Kirche doch noch nicht. Man griff das Uebel nicht tief genug, und theilweis nicht am rechten Orte an, und ließ die tiefste Wurzel stecken, da konnte aus der kräftigen Arbeit doch nur ein mangelhaftes Werk entstehen. Erstlich, das Heidnische that man wohl alles ab, aber bei der Stellung, die man einmal gegen die ganze Bibel eingenommen hatte, ließ man vom Jüdischen unbewußt nicht wenig stehen. Zweitens, man gab sich dem Irrthume hin, daß das Altkirchliche und das Apostolische Dasselbe wären, und blieb mit seinen Reinigungsversuchen, was die Formen anlangt, innerhalb der ersten Jahrhunderte, hinsichtlich der Lehre noch viel tiefer stehen, und wurde nicht gewahr, wie viel des Unapostolischen dadurch in die neue Kirche mit überging. Auch wenn man streng bis an den Anfangspunkt zurück gegangen wäre, hätte man das Ideale nicht gewonnen, denn die erste Kirche war auch nicht ideal, aber näher gekommen wäre man. Drittens, man hemmte die begonnene Bewegung, indem man die Gemüther in neue und härtere Fesseln des Lehrbuchstabens schlug, und auch das kirchliche Leben in unbequeme Formen zwängte, wodurch vielleicht einzelen Verirrungen vorgebeugt, aber auch die kräftigeren Geister entweder aus der Kirche hinaus getrieben, oder das unvollendete Werk fortzuführen gehindert wurden. Viertens, man wollte den Ballast nicht aufgeben, womit die frühere Kirche sich beladen hatte, und konnte doch bei den ganz veränderten Verhältnissen als Staat neben dem Staate nicht bestehen. Da war man genöthigt, sich unter seine Fittige zu begeben, seinen Schutz anzuflehen, den er bald mit einer Knechtschaft sich bezahlen ließ, wie die ältere sich bis heute auch da nicht gefallen läßt, ja wie sie ihr nicht zugemuthet wird, wo sie in der Minderheit ist, und der Beherrscher des Staates ihr nicht angehört. Fünftens aber und vornehmlich, man hielt an der Zwangskirche fest. Man wähnte wie man gewähnt, daß Kinder von Chri-

sten (oder doch Kirchengliedern) Christen seyen, oder doch durch eine äußerliche Aufnahmehandlung würden, und mußte das um so mehr, als man im Staate Niemand dulden, oder doch Niemand bürgerlichen Rechts genießen lassen wollte, der nicht dem Glauben oder doch dem Bekenntnisse des Fürsten zugethan wäre. Und so blieb denn Trotz der eingetretenen Bewegung Alles wie's gewesen war, ein locus de ecclesia ward in die Dogmatik eingeführt, Vieles enthaltend, was an jeden anderen Ort gehören mochte, nur an den nicht, wo es stand, das Andere aber einer Satyre ähnlicher als Glaubenssätzen, wenn man's mit der Wirklichkeit verglich; auf Reinheit der Lehre ward gehalten, man hatte Geistliche und Laien, Gottesdienst und Schulen, aber anstatt einer Gemeinschaft der Gläubigen eine Gesellschaft der Getauften. Endlich ist die innere Fäulniß ausgebrochen, und man hat erkannt, es müsse anders werden, wenn wir nicht am Ende stehen sollen. Man beginnt zu bessern, aber meist am falschen Orte. Man will die Verfassung ändern. Es ist eben so gewiß, daß diese Kirche eine Verfassung haben muß, als daß die, welche sie hat, nicht taugt. Aber sie taugt nur darum nicht, weil ihre Urheber das Wesen der Kirche nicht begriffen hatten, hier ihr das Gepräge des Staats aufdrücken wollten, dort auf die Gesellschaft der Getauften das anwendeten, was nur der Gemeine der Gläubigen gehört. Und sie wird auch fernerhin nicht taugen, wenn sie von ähnlichen Urhebern ausgeht; aber auch wenn sie die beste wäre, die Verfassung ist das Kleid, das sich dem Leibe anzupassen hat, nicht umgekehrt. Nur erst die rechte Kirche, die Verfassung kommt dann schon, eher kommt sie rein umsonst. Man will das Bekenntniß ändern. Es ist wahr, die gegenwärtig dem Namen nach bestehenden Bekenntnisse sind das Bekenntniß Derer nicht, welche man die Kirche nennt. Mögen sie's auch noch Vieler seyn, der ungeheuern Mehrheit sicher nicht. So hat man nur die Wahl, entweder diese zu entlassen, und sich auf den engen Kreis der treuen Bekenner zurück zu ziehen, oder das Bekenntniß abzuändern. Jenes will man nicht, so muß man Dieses wollen. Aber es will nicht gehen. Es ist zu spät. Es hat eine Zeit gegeben, wo's vielleicht gelungen wäre. Die hat man versäumt, mit Strenge festgehalten im Aeußeren, was im Inneren keine Wurzel hatte, und die Entfremdung noch gemehrt. Jetzt, wären die Anfertiger der neuen Formel die Rechtgläubigen, so könnte die Zahl der

ihnen Anhangenden noch kleiner werden, wären sie die Anderen, so wäre nicht unmöglich, daß Die das Glaubensbekenntniß machten, die selbst keinen Glauben haben, und wie Die's machen würden, grübelnd, feilend, feilschend, abwägend und abziehend bis auf's Mindeste, und zuletzt abstimmend, und die Mehrheitsmeinung zum Beschlusse erhebend, das ist nicht die Weise, wie ein christliches Bekenntniß zur Entstehung kommt. Man habe nur Bekenner, und zum Ueberflusse noch etwas Druck und Noth, das Bekenntniß wird nicht außen bleiben. — Man bessert am Gottesdienste, am Gesange, an der sogenannten Liturgie, und allenthalben. Nur an die Wurzel will man nicht hinan. Das ist die Zwangskirche. So lange man die hat, hat man keine Kirche, nur den Namen, und nicht einmal den Schein von ihr. Sie muß hinweg. Es muß frei werden, ein Christ zu seyn, und das Gegentheil mit keinen Verlusten mehr verbunden. Dann scheiden nicht allein die Widerwärtigen, auch die Lauen und Gleichgültigen, deren Urtheil Apok. 3, 16. zu lesen ist, und bleiben nur die Gläubigen zurück, wie Viele, wie Wenige, das weiß Gott, und kann nicht entscheiden. Die bilden dann die christliche Gemeine, und schließen engstens an einander, und fangen ein Neues an, unter einander sich erbauend, die Jugend erziehend für den Glauben, und nach allen Seiten werbend. So könnte die wahre Kirche, wenn auch nicht die ideale, noch zu Stande kommen. Thut man das nicht, so flickt man wohl noch eine Zeitlang fort, endlich aber kommt der allgemeine Abfall, und dann ist's vielleicht zu spät. Das Christenthum geht dann nicht unter, aber sein Boden wird vielleicht ein anderer.

§. 90.

Als Aufnahmehandlung hat die Kirche sich die Taufe angeeignet. Ihr Ursprung liegt, wiefern von einer früheren uns wenigstens die sichere Kunde fehlt*), in der Taufe des Johannes. Diese war nach den vorhandenen Nachrichten (Matth. 3, 1 ff. Parall. Apostelg. 19, 4.) eine Bekehrungstaufe für den Zweck der Sünden-

*) Schneckenburgers Untersuchungen über das Alter der jüdischen Proselytentaufe haben die Sache ziemlich, aber doch nicht ganz gewiß gemacht.

vergebung. Wie wir den Mann kennen, dürfen wir annehmen, er habe die Bekehrung ihr vorangehend gedacht, und möglich wäre, daß er die Taufhandlung als das Zeichen der Abwaschung der begangenen Sünden, also der Tilgung der Sündenschuld gedacht. Wie Jesus selbst sie angesehen, ist ganz unbekannt, und ob er selbst getauft (Joh. 3, 22. 4, 1 f.), mag eben so unentschieden bleiben, als ob die ganze Jüngerschaar getauft gewesen. Die Anordnung der Taufe aber muß von ihm herrühren, denn es ist nicht denkbar, daß außerdem die Seinigen sich die Handlung des Johannes angeeignet haben würden, die Formel aber (Math. 28, 19.), deren weder Paulus noch die Apostelgeschichte Erwähnung thut, scheint späterer Entstehung. In der Kirche gilt von Anfang an die Voraussetzung, daß alle an Christus Glaubende Getaufte seyen. Eine feste Vorstellung von der Taufe aber findet sich nicht im N. T. Die der Urapostel ist uns unbekannt. Wiefern es aber in der Art des Alterthums lag, das Zeichen und die Sache zu verwechseln, und was im Geiste vorgeht, von Wirkungskräften außerhalb des Menschen herzuleiten, ist sehr wahrscheinlich, daß die Taufsymbolik früh in eine Taufdynamik überging. Da es aber an einer Erklärung des Stifters selbst gebrach, so war in jener wie dieser die Einstimmigkeit so wenig zu erwarten als zu fordern. Bei Paulus herrscht die Symbolik vor. Sie ruht durchaus auf der eigentlichen Bedeutung von *βαπτίζειν* und auf der Präposition. *Βαπτίζειν εἰς χριστὸν* bedeutet bei ihm in Christus eintauchen, also das Seyn in ihm bewirken, und die Eintauchung erfolgt in seinen Tod, um mit ihm zu sterben, aber auch mit ihm aufzustehen, jenes für die Sünde, dies für Gott (Röm. 6, 2 ff.). Die Taufe bildet ihm also die geistige Umänderung des Menschen ab, durch welche er aus einem Knechte der Sünde im Glauben an Christus ein Knecht Gottes wird. Wäre nicht die eine Stelle 1 Kor. 15, 29., die wenn auch vielleicht anstößig, doch unzweifelhaften Sinnes ist, wir dächten seine Vorstellung bloß geistig und symbolisch; diese aber lehrt uns, daß er an dynamische Auffassung zum wenigsten angestreift. So auch in der Petrusstelle 1 Petr. 3, 21., das *ἐπερώτημα ἀγαθῆς συνειδήσεως* d. h. eine Handlung, durch welche sich der Mensch ein schuldfreies Bewußtseyn von Gott erbittet, natürlich auch erlangt, deutet auf Symbolik, aber das *σώζει ἡμᾶς* auf ein Kraft der Taufe, also auf Dynamik hin. Entschiedener tritt

diese Joh. 3, 5., die Taufe neben dem heiligen Geiste als bewirkende Ursache der neuen Geburt, am entschiedensten Tit. 3, 5. hervor, wo nicht allein das σώζειν wiederkehrt, sondern auch die Handlung als Vermittelung der Wiedergeburt und des heiligen Geistes erscheint. Und diese Richtung ist die herrschende geworden und geblieben, nicht allein im Mittelalter, sondern auch in der Reformationszeit, wo nur Zwingli sich entschieden zur Symbolik wandte, in Luther aber ein Kampf entstand, den er nicht zu enden wußte, und durch seine Verbindung der Symbolik mit der Dynamik in den Katechismen mehr offenbarte als schlichtete. In der Meinung aber von der sündetilgenden Kraft der Taufe war die Vorstellung von ihrer Unentbehrlichkeit gegeben, und sobald dann vollends die Erbsünde Kirchendogma geworden war, blieb keine Möglichkeit, die Kindertaufe abzuwehren, die denn endlich auch im Abendlande in bloße Besprengung überging.

Derjenige nun, welcher das rein innerliche Wesen der Bekehrung kennt, eine bloß objective Tilgung der Sünde oder der Sündenschuld nicht denken kann, und alles Heil auf christlichem Boden in den Glauben an Christus setzt, diesen aber als eine freie Geistesthat erkennt, ist nicht im Stande, irgend eine äußerliche Handlung als entsündigend oder als mit göttlicher Allmachtskraft behaftet anzusehen, also auch die Taufe nicht, und also auch als unentbehrlich für den Menschen weder sie noch eine andere. Unser theologisches Denken ist ein solches, also können wir so wenig eine Unentbehrlichkeit als eine objective Wirkungskraft der Taufe setzen, also zwar den Gläubigen ohne Taufe, nicht aber den Getauften ohne Glauben als Christen anerkennen. Dennoch können wir nicht leugnen, weder daß die Kirche der Wirklichkeit eine Aufnahmehandlung brauche, noch daß für den Gläubigen ein Sinnbild dessen, was in seinem Inneren vorgegangen, einprägend und anregend werden, und eine bleibende Frucht in ihm erzeugen könne. Ein solches ist die Taufe nach der Deutung, welche Paulus ihr gegeben hat, und diese Deutung hat nichts Widersprechendes noch Erkünsteltes; daher, obwohl sie weder authentisch noch streng erweislich ist, unser Denken sich ihr willig anschließt. Und dieses Sinnbild ist von Christus selbst als Aufnahmehandlung angeordnet; da wäre Widersinn, ein anderes an dessen Platz zu stellen, und das seinige hinaus zu drängen. Darum denken,

ja fordern wir die Taufe als die Handlung, wodurch der neue Gläubige als Glied der christlichen Gemeine aufgenommen werde; aber erstlich nur die Taufe, welche Christus angeordnet hat, und zweitens nur für den neuen Gläubigen. Durch die erste dieser zwei Bestimmungen wird ausgeschlossen erstlich all das Beiwerk, das in der Kirche, zumal der römischen und der morgenländischen, sich der Handlung angeschlossen, sie überladen und um ihre schöne Einfachheit gebracht hat, und zweitens die Verwandlung der ursprünglichen Untertauchung in Besprengung. Zwar, wenn das Wasser der Taufe, gleichviel ob unmittelbar oder durch ein hinzugetretenes Gotteswort, eine Kraft der neuen Zeugung oder Schöpfung hätte, so würde ein Tropfen davon soviel vermögen, als eine ganze Fluth; das aber geben wir nicht zu, und können nicht. Desgleichen, wenn's nur gälte, irgend ein Sinnbild zu haben für die Aufnahmehandlung, da möchte vielleicht auch der Besprengung eine Deutung zu geben seyn, die ihrem Zwecke entspräche; aber das ist's nicht, was es gilt, vielmehr die Handlung anzuwenden, welche Christus angeordnet, und die Deutung, welche wenigstens biblisch ist, das aber ist und leistet die Besprengung nicht. Ihre Einführung war die Aufhebung der unchristlichen Taufe, ihre Beibehaltung ist ein Beharren im Widerspruche mit Christus und der Schrift. Die zweite Bestimmung schließt die Anwendung der Taufe auf Solche aus, die keine neuen Gläubigen, und auf Solche, die gar keine sind. Wie es gewiß verkehrt gewesen wäre, wenn Paulus, nachdem er eine Reihe von Jahren Christ und Apostel gewesen, sich nachträglich hätte taufen lassen, so auch wenn ein Mensch, der etwa außerhalb der christlichen Gemeine den Glauben an Christus gewonnen und darin gelebt hätte, und später einmal in ihren Schooß einträte, getauft werden sollte. Denn für diesen hätte die Handlung, das Sinnbild des Uebertritts aus dem Dienste der Sünde in die Gemeinschaft der Erlösung, keine Bedeutung mehr. Die Sache wäre längst geschehen, was sollte jetzt das Zeichen? Von der in früheren Jahrhunderten häufigen, auf Aberglauben ruhenden, aus unheiligem Wollen hervor gehenden, und also durchaus unchristlichen Verschiebung der Taufe bis zu dem Augenblicke, wo Reinigung von der Schuld von Nutzen schien, wird hier natürlich nicht geredet. Auf der anderen Seite aber kann die Taufe auch für Die nicht seyn, die weder durch die Buße das sün-

dige Leben in sich aufgehoben, noch durch den Glauben an Christus sich das ideale angeeignet haben. Denn das wäre ein Bild ohne Gegenstand, eine Schale ohne Kern, und könnte nur aus Aberglauben stammen und zu Aberglauben führen, auf einer, oder auch auf beiden Seiten. Also auch nicht für die, welche noch nicht an Christus glauben können, etwa aus Unwissenheit, und am wenigsten für Solche, die nicht einmal ein Bewußtseyn davon haben, also Schlafende, Irrsinnige, und kleine Kinder. Hinsichtlich der ersten Klassen bezweifelt auch kein Mensch, daß ihnen die Taufe nicht zukomme. Nur in Rücksicht auf die Kinder mühen sich noch immer Viele, das Hergebrachte zu rechtfertigen; aber so lange man den Beweis nicht führen kann, daß die Taufe Wunderkräfte habe, so lange sie nur Sinnbild dessen ist, was im Inneren des Menschen vorgeht, wird Alles vergeblich seyn. Denn alles Gewichts entbehrt, was man von ihren Wirkungen auf das Gemüth der Aeltern, oder von der Nützlichkeit einer Empfehlung der Neugebornen an die Gemeine sagt. Es fällt durch das Eine, daß die Taufe nicht für die Aeltern und nicht für die Gemeine, sondern für die neuen Christen ist, ein Sinnbild Dessen, was in ihrem Geiste vorgeht, in dem der Kinder aber noch Nichts der Art vorgehen kann. Und so muß es stehen bleiben, die Kindertaufe, auch wenn sie nicht Zwangstaufe wäre, ist auf dem Boden des theologischen Denkens als ein großer Mißbrauch zu verwerfen. Man hat ihr zur Ergänzung die Confirmation gegeben, d. h. man hat die von Christus angeordnete Handlung in ein Nichts verwandelt, und an ihre Stelle, d. h. an den Ort, den sie einnehmen sollte, eine andere hingestellt, die, wie segensreich an sich, doch seine Anordnung nicht für sich hat. Hätten das Die gethan, die man als Neuerer, als Zerstörer u. dgl. zu bezeichnen pflegt, was würden sie zu hören haben! Jetzt aber — doch die Sache ist klarer als Sonnenlicht.

Mit der Taufe stand im Alterthume bereits in engster Verbindung das Bekenntniß, von welchem man seit Einführung der Kindertaufe wenigstens einen Schein beibehalten hat, der aber, da Niemand für den Anderen, am wenigsten für Den, der noch kein Wissen und Wollen hat, geloben und bekennen kann, aller Wahrheit ledig ist. Davon abgesehen, kann wohl nicht bezweifelt werden, daß es ganz am Orte sey, wenn Der, welcher als Neubekehrter in den Schooß der christlichen Gemeine aufgenommen wird, vor versammel-

ter Gemeine Zeugniß gebe, was er damit wolle. Einer Formel sollte es dazu nicht bedürfen, sondern ein Jeder aus der Tiefe seines Bewußtseyns heraus aussprechen, was er denkt und fühlt. Doch wiefern die Gabe der Rede nicht Allen eigen ist, soll auch die Formel nicht verworfen werden, wenn nur die Gewißheit da ist, daß ihr Inhalt wirklich Eigenthum des Bekennenden geworden sey. Nur von ihr selbst ist zu verlangen, daß sie das enthalte, was in einem solchen Augenblicke das Gemüth bewegen soll. Dies aber kann nur das seyn, was ihn zum Christen macht, also sein Glaube an Christus und sein Wollen, in diesem Glauben seine Aufgabe zu lösen, wogegen das in seinem Selbstbewußtseyn, was nicht eigenthümlich christlich ist, in diesem Bekenntnisse zurück zu treten hat. Das Bekenntniß ist mithin seinem wesentlichen Inhalte nach ein Bekenntniß sowohl seines christlichen Glaubens als seines christlichen Strebens. Wiefern aber das christliche Glauben zu seiner Voraussetzung das Bewußtseyn der Sünde hat, darf auch das Bekenntniß der Sünde darin nicht fehlen. Und so erhält das Eintrittsbekenntniß den dreifachen Inhalt: Ich weiß, daß ich ein Sünder bin, ich glaube, daß in Christus mir die Lösung von der Sünde dargeboten sey, ich will im steten Glauben an ihn das Ziel der Heiligkeit erstreben. In der Ausführung mag eingangsweise das Allgemeine des Glaubens an Gott vorangehen, mag das, was der Bekennende in Christus schaut und was er von seinem Werke denkt, mag auch die Hoffnung, die er hat, die Zuversicht des göttlichen Gnadenbeistandes und des ewigen Lebens, endlich auch die Gemeinschaft ausgedrückt seyn, durch welche er sich allen Gläubigen verbunden weiß; aber das Wesen wird immer in jenen drei Gedanken, die nie fehlen können, enthalten seyn, denn wer die nicht bekennen kann, der ist kein Christ, in wem sie aber zur Wahrheit geworden sind, der ist's, gesetzt auch, daß in diesem oder jenem Einzelen er anders denke als die Uebrigen.

Anmerk. Aus dem hier Gesagten ist leicht zu erkennen, wie über das sogenannte Apostolicum zu urtheilen sey. Es enthält manches Unwesentliche, zumal im zweiten Artikel, und die Haupsachen fehlen. Als Denkmal des Alterthums soll es in Ehren bleiben, als Bekenntniß der neuen Gläubigen würde es besser mit einem anderen vertauscht.

§. 91.

Alle Christen — seltene Ausnahmen dürfen unbeachtet bleiben — finden sich durch ihre Geburt oder andere von Außen her einwirkende Verhältnisse innerhalb der bestehenden Kirche, und nicht nur in der allgemeinen christlichen, sondern auch in irgend einer der verschiedenen Sonderkirchen, in welche diese sich zerspalten hat. Sie sind in ihr aufgewachsen, und in ihrer Mitte, vielleicht nicht immer durch ihr Verdienst, zum Glauben an Christus gelangt, der ihnen die Fähigkeit verleiht, mit allen wahren Christen in die Lebensgemeinschaft der wahren Kirche einzutreten. Wie sie nun in der Gesellschaft überhaupt, und wie sie ins Besondere im Staate ihr christliches Wesen nicht allein für sich behaupten, sondern auch dadurch bethätigen, daß sie allenthalben für das Gute wirken, so auch in der Kirche, der sie angehören. Und wie dort ihr Bestreben vor Allem dahin ging, die sündige Gesellschaft in die christliche, den sündigen Staat in den christlichen umzugestalten, so natürlich auch hier dahin, daß aus der Kirche, die ihrem Begriffe so wenig entspricht, die wahre christliche Gemeine sich heraus erhebe. Und wie sie dort keine anderen Mittel haben, als das Beispiel und die Predigt und die ganze seelsorgerische Thätigkeit, so auch hier nur diese; und so bedarf das Leben der Christen in der Sonderkirche im Allgemeinen einer besonderen Erörterung nicht. Nur die Beziehungen, in welche sie hier zu Dem kommen, was jede Sonderkirche Eigenes besitzt, erfordern einige Beachtung. Das aber ist das Bekenntniß, die Kirchenform, und das Kirchenregiment.

1. Schon §. 89. ist gezeigt, daß die äußerliche oder erfahrungsmäßige Kirche ein Bekenntniß haben müsse, und die europäischen Sonderkirchen haben solche insgesammt, und die vornehmlich, welche, indem sie von der alten Kirche sich sonderten, dieser und der sie beschützenden Staatsgewalt gegenüber ihren Abfall zu rechtfertigen hatten, was ihren Bekenntnißschriften das Gepräge der Vertheidigungsschriften gegeben hat. Jeder Christ mithin, der einer von diesen Kirchen angehört, hat ein Bekenntniß vor sich, dessen Anerkennung zwar nicht allen Einzelen abgefordert, aber doch stillschweigend vorausgesetzt, und als das Zeugniß davon die Thatsache ihres Verbleibens in ihr angenommen wird. Das Erste ist da nun gewiß, daß er es kennen zu lernen sucht, um zu wissen, ob er sich's aneignen könne; und

die Gleichgültigkeit, mit der so Viele sich nicht darum kümmern, und Die bisweilen am wenigsten, die am heftigsten dagegen eifern, kann nicht christlich seyn. Daß er's nun in allen Stücken und bis auf die kleinsten Punkte sich aneignen könne, ist nicht zu erwarten, eine solche Uebereinstimmung hat wohl noch niemals Statt gefunden, und kann nicht gefordert werden. Aber daraus folgt noch nicht sofort, daß er dagegen streiten, auch nicht, daß er sich von der Kirche trennen müsse, die es hat. Es fragt sich, wie groß die Abweichung, wie tief eindringend n das Wesen? Zweierlei ist möglich: Das kirchliche Bekenntniß enthält das Wesen Dessen, was er als christliches Bewußtseyn in sich trägt, weicht aber in der Form der Auffassung, oder auch in Nebenpunkten davon ab, oder es enthält dies Wesen nicht, an dessen Stelle aber Anderes, was ihm entweder widerspricht oder indem es sich selbst als solches dargiebt, jenes in's Vergessen bringt. Im zweiten Falle bleibt ihm keine Wahl, als entweder aus der Kirche auszuscheiden, oder den Versuch zu machen, sie eines Besseren zu belehren. Denn ein solch Bekenntniß, also auch eine solche Kirche ist unchristlich, und er kann sich nicht als ihren Angehörigen bekennen. Dagegen im ersten Falle ist kein Grund, sie zu verlassen, denn unbedingte Uebereinstimmung ist einmal nicht zu finden möglich, und wo nur Uebereinstimmung im Wesen, da ist auch Hoffnung, für sein christliches Bedürfen die Befriedigung zu finden, die überhaupt in einer der bestehenden Gemeinschaften zu finden ist; der Austritt aber könnte leicht zu gänzlicher Vereinzelung ausschlagen, denn wem nicht möglich ist, sich mit den Unterschieden zu befreunden, die in der väterlichen Kirche zwischen seinem Glauben und ihrem Bekenntnisse übrig bleiben, dem dürfte schwerlich je gelingen, anderwärts die volle Uebereinstimmung zu finden. Und doch ist's noch ein Anderes, ohne sie in eine neue Kirche eintreten als in der schon bekannten um ihres übrigen Guten willen das daneben stehende Mindergute zu ertragen. Aus jedem kirchlichen Verbande auszuscheiden aber kann im Sinne keines rechten Christen liegen, denn das hieße sich zu gleicher Zeit die Quelle manchen Segens, und den Boden rauben, worauf sich für das Gute wirken läßt. Die Wurzel eines solchen Thuns aber dürfte wohl in Rechthaberei und Unverträglichkeit, d. h. in Selbstsucht, also in der Sünde liegen.

Anm. 1. Die Frage, ob sich Christen zur Aufgabe machen, Ge-

nossen fremder Kirchen für die eigene zu gewinnen, löst sich leicht. Für den Glauben an Christus werben sie auf jedem Orte, wohin sie kommen, also auch in jeder staatlichen oder kirchlichen Gesellschaft, welche sie berühren. Wäre nun eine Kirche, die zwar den Namen der christlichen, aber nicht das Wesen hätte, die den Glauben an Christus auf die Seite schöbe, und Anderes an dessen Stelle setzte, eine christliche Gemeinschaft also ihrem Genossen nicht gewährte, und sie hätten aus dieser Einen oder Etliche dem wahren und lebendigen Glauben zugeführt, und mit dem Durste nach christlicher Erbauung, die in der eignen Kirche zu gewinnen wäre, angefüllt, so wäre es in der That unchristliche Unbarmherzigkeit, sie von diesen Segensquellen abzuhalten, und in die wasserlose Wüste ihrer Kirche einzusperren. In solchem Falle könnten sie nicht unterlassen, sie der eignen Gemeinschaft zuzuführen. Handelte sich's aber nur um Unwesentliches, wäre der rechte Glaube hier, der rechte dort, christliche Erbauung hier, christliche Erbauung dort, so würde es nicht geschehen, es fehlte der Grund dazu.

Anm. 2. So wird denn auch der Kampf nicht unterbleiben können, der Kampf der eigenen Ueberzeugung mit dem Irrthume, er finde sich, wo es sey, also auch mit dem Irrthume in der fremden Kirche. Und die Gleichgültigkeit, mit welcher man in neuer Zeit ihn anzusehen gelernt hat, und welche man dieser Zeit als hohes Verdienst anrechnen will, ist unchristlich und verderblich. Aber zu unterscheiden ist, und zwar erstlich zwischen den Irrthümern, die wir vor uns haben. Es giebt Irrthum, durch welchen die wesentliche Wahrheit aufgehoben, und anderen, durch welchen sie den Gemüthern zugänglich wird. Jener ist mit allen Waffen des Geistes anzugreifen, und dagegen zu streiten, bis er ausgerottet ist, dieser ist zu dulden, als das Unkraut unter dem Weizen im Gleichnisse, indessen aber die Wahrheit zu befestigen, und dann mit Vorsicht auch das falsche sie umgebende Beiwerk zu entfernen. Zweitens zwischen dem Irrthume selbst und denen, die ihn hegen, oder auch der Kirche, in der er gilt. Die Streitsucht früherer Zeiten artete oft in Schmähung gegen Personen und gegen Kirchen aus, die ächte christliche Streitbarkeit bekämpft den Irrthum ohne Scheu noch Schonung, aber den Irrenden bleibt sie in Liebe zugethan.

2. Jede wirkliche Kirche hat den Versuch gemacht, dem auf Er-

bauung gerichteten Bedürfnisse ihrer Glieder zu genügen, und da sie nicht anders kann (§. 89.), bestimmte Formen hingestellt, in welchen die erbauende Thätigkeit sich zu bewegen habe. Ungenügend für das Bedürfniß rechter Christen ist nun jedenfalls, was da gewonnen wird, und zum Ungenügenden der Formen tritt nicht selten die Untüchtigkeit, ja wohl Unwürdigkeit der Person hinzu, die sie handhaben soll. Das christliche Verhalten kann nur dieses seyn: Erstlich, das Vorhandene wird benutzt, um jeden Segen daraus zu gewinnen, dessen Keime es enthält, und weder aus der Unzulänglichkeit der Formen noch aus der Beschaffenheit des Verwaltenden ein Grund für die gänzliche Enthaltung hergenommen. Denn was die erste anlangt, ist Verkehrtheit, wo das Vollkommene versagt ist, auch das Unvollkommene, doch Brauchbare, zu verschmähen, die Person aber, so sehr zu beklagen ist, wenn Heiliges in unheiligen Händen ruht, so ist doch sie es nicht allein, von welcher die Erbauung ausgeht, sondern das Zusammenwirken der drei Kräfte, des Erbauungsmittels, der mitwirkenden Gemeine, und der inneren selbsterbauenden Gemüthsthätigkeit, so daß es entweder nur Wahn ist, oder nicht selten ein anderer und sündlicher Beweggrund, was um der Person willen zur Enthaltung treibt. Zweitens, das Unvollkommene wird zu vervollkommnen gesucht, mit Vorsicht, um nicht durch Entziehung oder Tadel zu verletzen, und nach reifer Prüfung wie des Abzustellenden so des Einzuführenden, um nicht dort einen Saamen des Guten zu verschleudern, hier am Ende ein Unvollkommenes durch Unvollkommneres zu ersetzen. Drittens aber, die Freiheit wird vorbehalten und gewahrt, seine Erbauung noch auf andere Art zu suchen, und nicht nur die eigene, auch die der Anderen, die das nämliche Bedürfniß haben, also nicht nur durch das Mittel der rein inneren Selbsterbauung, sondern auch im Kreise Gleichgesinnter. Diese Freiheit hat der Christ, und darf sie sich nicht nehmen lassen. Anstoß wird er finden, Anstoß bei seinen unchristlichen Umgebungen, die Alles eher dulden mögen, als das Streben nach einer über das landübliche und vorgeschriebene Maß hinaus gehenden Erbauung, Anstoß leider nicht selten auch bei Denen, deren ungenügende Thätigkeit ein solches Streben erst hervor gerufen hat, Anstoß endlich auch bei der Staatsgewalt, die auf dem Gebiete, das sie angeht, dem der gesetzlichen Ordnung und der sogenannten öffentlichen Sittlichkeit, die höchste Nachsicht zu üben, ja das

Gräulichste und Verderblichste zu gestatten, wo nicht zu schirmen pflegt, auf dem der christlichen Erbauung aber, das ihr als Staat gänzlich fremd ist, Nichts gestatten will, was ungewöhnlich ist, oder von höher angeregtem Leben zeugt. Aber diesen Anstoß, er wird das Seine thun, ihn zu vermeiden, er wird sich jeder Form enthalten, die gerechten Anstoß geben kann, er wird ernstlich prüfen, ob was ihn findet, unentbehrlich oder doch vielleicht entbehrlich ist, und das gleiche Wesen in anderer, unanstößiger Form gewonnen werden kann, und ob ihn selbst das reine geistige Bedürfniß treibt, oder doch selbstsüchtiger Eigensinn; wenn aber alles das geschehen, und er in seinem Herzen fest geworden ist, dann tritt der Fall ein, wo er durch den Anstoß sich nicht irre machen, durch Lästerung nicht aufhalten lassen kann, dem Verbote nicht gehorchen darf. Der Gewalt zwar wird er weichen, aber nur als der Schwächere, und mit Verwahrung seines Rechtes, das durch Gewalt nicht aufgehoben wird. Er ist nun wieder in dem Falle der Apostel und der ersten Christen, und ahmt ihnen nach.

3. Für die Kirchen, welche in der Wirklichkeit bestehen, ist eine bestimmte Verfassung und Regierung eben so unentbehrlich als das Bekenntniß und die Kirchenform. Weil aber in ihnen voraussetzlich die Mehrheit keine wahren Christen sind, so ist für die Kirche nicht geringere Gefahr als für den Staat, daß beide der Entfaltung des christlichen Lebens nicht so dienen werden als sie sollten, und die Frage, welche Verfassung und Regierung die beste sey, kann nur die gleiche Antwort finden, wie in Bezug auf das Staatsleben, daß wo das Wollen der Glieder nicht das rechte, jede Verfassung und jede Regierung gleich verderblich sei. Und eben so, was das Verhältniß zum Staate betrifft. Wäre der christliche Staat vorhanden, so wäre es die rechte Kirche auch, die Bürger des Staates und die Genossen der Kirche wären die nämlichen Personen, und die den Staat regierten, wären eben so befähigt, auch die Kirche zu regieren. Da fiele jeder Grund hinweg, für Staat und Kirche andere Regenten zu bestellen, und geschähe es, etwa der besseren Vertheilung der Geschäfte wegen, so wäre das nur eine Unterscheidung der Personen, aber nicht der Grundsätze und der Regierungsweise, und die Personen ließen sich vertauschen. Solange aber der Staat nicht christlich ist, kann auch die Kirche, selbst die unvollkommene der Wirklichkeit, nicht unter der

Staatsregierung stehen. Denn diese, auch die als Staatsregierung beste, kann doch nur den Zweck des Staates verfolgen, der Zweck des Staates aber ist ein anderer als der der Kirche, und kreuzt sich oft mit ihm, und der Staat, so dringend er der rettenden Kraft bedarf, die in der Kirche, auch der unvollkommenen, liegt, meint ihrer oft nicht zu bedürfen, oder im besten Falle will er sie als Mittel brauchen, und würdigt sie zur Magd herab. Ja wenn auch das nicht, die dem Staate dienen, verstehen als solche nicht, was der Kirche dient, und können ihr daher nicht das Gesetz vorschreiben und sie leiten. Da muß die Kirche unabhängig seyn, und ihre Angelegenheiten selbst verwalten. Darnach regelt sich denn auch das Thun der Christen. Das Heil erwarten sie von keinerlei Verfassung und Regierungsform, denn es kommt nur von innen, und kommt gewiß, sobald die wahre Kirche da ist; dem Bestehenden ordnen sie sich unter bis zur Grenze des Gehorsams, die im Kirchlichen und im Staatlichen dieselbe, die Grenze von Gut und Böse ist; denn sie wissen, daß ihr christliches Wesen und ihre Freiheit ihnen unverlierbar, unter jeder Verfassung gleich gesichert ist. Für das Bessere aber wirken sie in der Kraft des Geistes, vor Allem dafür, daß die Kirche eine wahre christliche Kirche, der Staat ein christlicher Staat werde durch Buße und Glauben der Angehörigen, daneben aber, weil inzwischen doch dem Bösen zu wehren, und bis das Gute selbst hereintritt, auch das verhältnißmäßig Gute hinzunehmen ist, auch für die Herstellung der äußerlich besseren Form und für die Unabhängigkeit von einer ihr fremdartigen oder feindlichen Gewalt. Was aber das Bessere sey, ist den Rechtslehrern heimzugeben, denn auf dem Gebiete des Rechtes liegt hier Alles, und nicht auf dem der theologischen Wissenschaft.

§. 92.

Diese Wissenschaft aber ist an ihrem Zielpunkte angekommen. Ausgehend von der Urthatsache des Bewußtseyns, dem Seyn des Ich (§. 1.), hat sie durch Nachdenken den Begriff gewonnen, dem dies Ich unterzuordnen ist, den der Person (§. 2—7.), hat aus dem Begriffe der Person das alles hergeleitet, was im begriffsmäßigen Seyn Thatsache des Bewußtseyns werden muß, und ist dadurch auf den Gedanken hingeführt, in welchem alles fernere Denken seine Wurzel findet, den Gedanken Gottes, das Denken ist ein theologi-

sches geworden (§. 8—10.). Von diesem Punkte vorwärts schreitend hat sodann das Denken als theologisches alles Das entwickelt, was im idealen Leben Thatsache des Bewußtseyns werden muß, und dieses ideale Leben selbst (§. 14—22.). Hierauf als Nachdenken dem Wirklichen zugewendet, hat es den großen Widerspruch desselben mit dem Idealen aufgedeckt, und seine wahre Wurzel in der Sünde nachgewiesen, deren Allgemeinheit es zwar nicht schlechthin erweisen konnte, aber doch als wirkliche zu setzen sich genöthigt sah (§. 23—30.). Damit war ein neuer Begriff gewonnen, der des sündigen Menschen; und das Denken, wieder als reines Denken auftretend, entwickelte von diesem zuerst das sündige Leben rein an sich, nach seinem inneren Wesen und nach seinen Offenbarungen (§. 31—39.), dann aber als theologisches nach seinem Verhältnisse zu Gott; hier aber sprang ein neuer Gedanke heraus, der Gedanke der Erlösung von der Sünde, der es in die Geschichte trieb (§. 40—43.). Dieser also zugewendet, fand es in den jüdischen und christlichen Thatsachen, was es suchte, dort die Vorbereitung, und hier die Erfüllung, fand in Christus die vollkommene Offenbarung Gottes, und die Anregungen zur Aufhebung der Sünde, welche es als theologisches von Gott erwarten durfte, und auch die letzten Zweifel fanden ihre Lösung im Gedanken der ewig waltenden Erlösungsgnade (§. 44—57.). Endlich gab das Nachdenken den Begriff des Menschen, der unter dem Einflusse der erlösenden Thatsachen in Christus das ideale Leben sich aneigne (§. 58—60.), und von diesem Begriffe ist ein neues Denken ausgegangen, und hat aus ihm selbst heraus entwickelt, wie das Leben der Erlösung, oder das christliche Leben, sich gestalte, zuerst in seinem Mittelpunkte (§. 62—66.), dann im engeren Kreise der Person (§. 67—73.), und endlich im weiteren Kreise des Gesellschaftslebens, sowohl im Allgemeinen, als in den besonderen Kreisen der Familie, des Staates und der Kirche (§. 74—91.), überall dasselbe, überall umschaffend und in's Bessere gestaltend. Darüber hinaus hat dieses Denken keinen Stoff mehr, weder als Nachdenken noch als reines Denken, es hat seinen Lauf vollendet.

Und was ist der Gewinn gewesen? Das Ich hat sich selbst erkannt, was es seyn soll, was es ist, und was es werden kann; es hat seinen Platz gefunden in der Ordnung, die es als sittlich wollendes denken muß, es hat die Ordnung selbst begriffen, und als die

ewige und heilige Ordnung anerkannt, in welcher das Gute wirklich wird, und welche auch da nicht untergeht, wo die geschaffene Freiheit ihr entgegen tritt, vielmehr Trotz Sünde und Verkehrtheit Alle ihrem Ziele, dem Ziele des Guten, entgegen führt; es hat den Weg gefunden, auf welchem jeder Widerspruch sich löst, den Born des Heils, aus welchem die Erlösung quillt für Alle, es hat einen Glauben gewonnen, der auf der festesten Grundlage ruht, und eine Erkenntniß, die es als Führer durch das Leben brauchen kann. Da darf sich's wohl zufrieden geben.

Verzeichniß der vornehmsten Druckfehler.

1. Im ersten Theile:

Seite 34	Zeile 3	des l. das
= 71	= 17	f. das Komma nach Unvollkommenheit zu tilgen, und nach bescheidet sich zu setzen.
= 131	= 2	welcher l. welche
= 150	= 32	Schöpferwerk l. Schöpferwort
= 175	= 11	welchem l. welchen
= 205	= 10	nicht l. mit
= 227	= 12	nachmals l. nachmals sie
= 269	= 28	oder l. aber
= 309	= 2	seinem l. sollen seinem
= 332	= 12	der belohnenden l. der der belohnenden
= 334	= 11	erfolgen l. erfolge
= 337	= 13	Können l. Streben

2. Im zweiten Theile:

= 6	= 33	andererseits l. als auch
= 9	= 12	die zwei l. zwei
= 10	= 30	bei den Propheten zu tilgen
= 65	= 26 u. 30	Sterben l. Streben.
= 81	= 15	ihn l. ihm
= 83	= 8	daß es l. daß
= 88	= 1	erhaben l. erhoben
= 114	= 25	äußerlicher l. äußerliches
= 133	= 7	der l. das
= 152	= 31	ist ein Komma nach Guten zu setzen
= 174	= 7	aus l. als
= 185	= 23	hatte l. hätte
= 202	= 9	ihr l. ihm
= 212	= 11	Derselbe l. derselbe
= —	= 31	beschreiben l. beschreiten
= 217	= 1	dieser l. diese
= 240	= 27	angreifen l. anpreisen
= 245	= 2	denn l. denen
= —	= 9	nicht alle l. alle
= 251	= 20	Roheit l. Stufe der Roheit
= 257	= 1	dessen, was l. dessen was
= 263	= 8	כאמך l. באמך
= 278	= 19	falsches l. solches
= 365	= 7	an Einem l. von Einem
: 401	= 2	Zweck l. Zweck des Lebens
= 443	= 24	genossen l. gewonnen
= 460	= 16	allem l. an allem
= 478	= 7	Walten l. Wollen
= 560	= 25	Geist l. Christ
= 600	= 19	unchristlichen l. urchristlichen.